

# "אין אהבה מחחלקת לשניים": מלנכוליה כמשבר כלכלי בסיפור פשוט של עגנון

יונתן שגיב

באמצעות הקריאה הנוכחית בסיפור פשוט – הרומן של עגנון שיצא לאור בשנת 1935, ומספר על אהבתו הלא ממומשת של הירשל הורוביץ העשיר לקרובתו הענייה בלומה נאכט בגליציה של תחילת המאה העשרים – מאמר זה משרטט מהלך כפול המניח כי השיח הפסיכואנליטי והשיח הכלכלי אינם נפרדים, אלא שלובים זה בזה, ואף מכוננים זה את זה. הקריאה שלי בסיפור פשוט אם כן מתחקה אחר האנלוגיות ברומן של עגנון, בין תמות אישיות כמו אהבה, אבל ומלנכוליה לבין תמות כלכליות דוגמת כסף, כלכלה וחובות. במילים אחרות, קריאה זו תראה כי בעוד פרקטיקות כלכליות "רציונליות" ברומן של עגנון – דוגמת סחר חליפין, צריכה וצבירה – מונחות בין השאר גם על ידי דחפים לא רציונליים כמו תשוקות וחרדות, הרי שמעקב אחר משולש האהבה של הירשל, בלומה ומינה מדגים בתורו כיצד תפיסות פסיכואנליטיות פרוידיאניות ופוסט-פרוידיאניות מעוצבות בעצמן על פי תשתיות כלכליות ספציפיות. המעקב אחר האופנים שבהם סיפור פשוט מבנה את הקשרים ההדדיים בין הכלכלי והפסיכואנליטי מאפשר חשיפה של הדחפים הלא מודעים שעיצבו את ההתנהגות הכלכלית היהודית במזרח אירופה בתחילת המאה העשרים ובד בבד מאיר את המודלים הכלכליים השונים שמכוננים תפיסות פסיכואנליטיות של אהבה רומנטית, מלנכוליה ואבל.<sup>1</sup> במובן זה, חשוב להדגיש כי מאמר זה אינו מציע ניתוח פסיכואנליטי של הירשל עצמו, אלא משתמש במטפורות הכלכליות של עגנון בתארו את הממד הנפשי של הירשל ושל דמויות אחרות ברומן כמצע לדיון בשילוב האינהרנטי הקיים בין השיח הכלכלי לשיח הפסיכואנליטי. המטרה שלי בתיאור יחסי הגומלין האלו כפי שהם מצטיירים בסיפור פשוט היא לבחון אם התשתיות הכלכליות שמעצבות את התפיסות הפסיכואנליטיות על אהבה רומנטית, מלנכוליה ואבל יכולות לייצר עבורנו אלטרנטיבה כלכלית שחורגת מההבנה הקלאסית של כלכלה כמערכת שבנויה על אינטרסים, תועלתנות, משחק סכום אפס ורווח אישי.

1 בעקבות ההיסטוריון ג'ונת'ן קארף, כוונתי בעיקר ל"ממדים הכלכליים שזוהו עם יהודים בתקופות הקדם-מודרנית והמודרנית כדוגמת מסחר, רוכלות, תיווך, פעילות פיננסית ובעיקר הלוואות" Jonathan Karp, *The Politics of Jewish Commerce: Economic Thought and Emancipation*. in Europe, 1638–1848, New York: Cambridge University Press, 2008, p. 1 (התרגום שלי, י"ש).

השילוב המובנה בין הכלכלי לפסיכואנליטי מתחיל למעשה כבר עם גיבושה של התאוריה הפרוידיאנית. כפי שלורנס בירקין טוען, שלוש היפותזות מטא-פסיכולוגיות הנחו את חשיבתו של פרויד. ההיפותזות הטופוגרפית והדינמית – האחת המתארת את המרחבים הנפשיים והשנייה את מנגנוני ההדחקה – זכו לתשומת לב מחקרית מרובה. ההיפותזה השלישית, הכלכלית, נזנחה, באופן פרדוקסלי אולי משום שהמטפורות הכלכליות בכתביו של פרויד כה נפוצות. בעודו מתחקה אחר ההיפותזה הכלכלית של פרויד, בירקין מראה כי למרות שחשיבתו המוקדמת של פרויד על הלא-מודע עברה שינויים רבים עם מעברו המאוחר לתאוריית הדחף הכפול, הן התאוריה הפרוידיאנית המוקדמת הן המאוחרת מסגירות שתייהן תפיסה כלכלית המתארת את האגו כמבוסס על סירקולציה מאוזנת של ייצור, הפצה וצריכה של ליבידו.<sup>2</sup> יתרה מזו, התפיסה הכלכלית של פרויד את התהליכים האלה נעוצה בתאוריות הכלכלה הניאו-קלאסית שרווחו בסוף המאה התשע עשרה, בתקופה שבה גדל. התאוריה של פרויד של ה"הומו סקסואליס" (האדם המיני) שמעוצב על ידי כלכלה ליבידינלית נעוצה בתפיסות של ה"הומו אקונומיקוס" (האדם הכלכלי) שתואר בחשיבה הכלכלית הניאו-קלאסית בסוף המאה התשע עשרה כצרכן שפועל בעולם של מחסור המאופיין בתחרות על משאבים מועטים. בהתאם, עבור פרויד, האגו מגיע לעולם כ"כלכלה אוטרקית עצמאית" שנדרשת לשמור על מאזן קבוע של ליבידו באמצעות צבירה, השקעה וצריכה של אובייקטים חומריים ולא חומריים. מכיוון שהלא-מודע מונע על ידי עיקרון העונג ואין לו תפיסה של זמן, מפרספקטיבה זו לפחות, הצבירה וההשקעה של הליבידו נעשות תמיד בעולם שבו אין זמן לייצור אובייקטים, עולם של מחסור ושל משאבים מועטים. אם כן, הצורה שהאגו מתפקד בעולם ומתקשר עם אובייקטים היא דרך יחסים כלכליים של ייצור, הפצה וצריכת ליבידו בין ה"אני" ל"אחר" במטרה לשמור על מאזן קבוע. באופן פרטני יותר, בעיני פרויד, האגו מתפקד בעולם ומתקשר עם אובייקטים כצרכן שמבקש להחליף ליבידו בין ה"אני" ל"אחר" במטרה התועלתנית לשמור על משאביו המוגבלים. כפי שנראה בהמשך, למרות יורשיו של פרויד המבקרים אותו על התפיסה ה"הידראולית" שלו (מושג שמטשטש את התשתית הכלכלית המעצבת את התאוריה הפסיכואנליטית), הרי ששימושם החוזר ונשנה במונחים כלכליים מראה כי גם גישות אחרות בשיח הפסיכואנליטי כדוגמת תאוריית יחסי האובייקט של מלאני קליין מסגירות תשתיות כלכליות שונות. למעשה, אצל פרויד ואף אצל ממשיכיו נמצא מתח בין השימוש התכוף במונחים כלכליים המופיעים בשיח הפסיכואנליטי כדי להסביר את המערכים הנפשיים של הסובייקט באשר הוא לבין התעלמות מכך שמונחים אלו מקבלים את משמעותם בהקשר של שיח כלכלי ספציפי. מתח זה בין שימוש במונחים כלכליים לבין הדחקה של ההקשר החברתי וההיסטורי שלהם משקף וחושף אם כן נקודת עיוורון החוזרת פעמים רבות בתאוריות פסיכואנליטיות: התעלמות מן התשתית הכלכלית הספציפית שקיימת ואף מכוננת את השיח הפסיכואנליטי עצמו.<sup>3</sup>

2 Lawrence Birken, "Freud's 'Economic Hypothesis': From Homo Economicus to Homo Sexualis", *American Imago* 56, 4 (1999), pp. 311–330

3 כפי שהתאורטיקן דיוויד בנט מראה, פרויד נטה להשתמש במונחים כלכליים כדי להסביר מערכים נפשיים ועם זאת ראה בתופעות כלכליות בעולם החיצוני ביטוי לכלכלה ליבידינלית אוניברסלית

אם כן, למרות שהתאוריה הפרוידיאנית מעידה על השילוב המובנה בין הכלכלי לנפשי ובין הספרה הציבורית לספרה הפרטית, הרי שהמסורת הפרשנית של סיפור פשוט – שהחל משנות השישים של המאה העשרים פנתה יותר ויותר לתאוריות פסיכואנליטיות ככלי לקריאת הרומן – הנגידה בין הממד החברתי לממד האישי ברומן. לדוגמה, עוד בשנות החמישים ברוך קורצווייל טען כי שפתו האינדיבידואלית והרגשית של הירשל, שפת האהבה והמכאוב, מצויה במלחמה עם שפת הסחורות הקולקטיבית של החברה היהודית ברומן, טענה המשמשת עד היום כאבן פינה של המסורת הפרשנית של הרומן. בהתאם ובהמשך לקורצווייל, גרשון שקד לדוגמה התמקד בשנות השבעים בניגוד בין הערכים החומריים של החברה הבורגנית בשבוס לאידיאליים הרומנטיים של הירשל, ואילו דן מירון גרס בשנות התשעים כי התמה המרכזית של הרומן היא "מימוש עצמי, רוחני, רגשי וחושני אל מול נוחות קונבנציונליות ואינטרסים קרים".<sup>4</sup> במסורת הפרשנית של סיפור פשוט, על כן, אהבה רומנטית תמיד נתפסת כניגוד ואף כחתיירה תחת המבנה הכלכלי-חברתי. במסגרת דיכטומית יסוד זו, הסיום האמביוולנטי של סיפור פשוט – המוצא את גיבורו, הירשל הורוביץ, מאושש חלקית לאחר משבר נפשי, נשוי ספק מתוך בחירה אישית ספק מתוך כניעה לנורמות החברתיות למינה צימליך העשירה ולא לבלומה נאכט הענייה – פיצל את המסורת הפרשנית הענפה של הרומן לשני צדדים לוחמים: מחנה בלומה לעומת מחנה מינה. רוב מכריע של חוקרים, דוגמת דב סדן, ברוך קורצווייל, גרשון שקד, דן מירון, ניצה בן-דב, זיוה שמיר ואחרים, רואים בסיום הרומן של עגנון סיום פסימי שכן אהבתו הרומנטית ה"אותנטית" של הירשל לבלומה אינה מתממשת ומחיר הדחקתה מתגלם במילה הידועה ביותר ברומן, "מכאוב". עם זאת, מיעוט של מבקרים, דוגמת ארנולד באנד, עמוס עוז וא"ב יהושע, רואים בסיום הרומן סיום אופטימי.<sup>5</sup> עבורם האהבה של הירשל לבלומה הינה אך ורק פיצוי או חזרה לא

של הסובייקט בלבד. כך לדוגמה בעיני פרויד תכונות כמו חמדנות או חסכנות מעידות על הפרעה התפתחותית בשלב האנאלי ולא נתפסות בעיניו כתכונות המכוננות על ידי סדר חברתי מסוים ההופך כסף לאובייקט פטישיסטי. למעשה פרויד פעל כנגד פסיכולוגים-מרקסיסטיים כדוגמת אריך פרום ווילהלם רייך שביקשו להראות כיצד הכלכלה הריאלית, במקרה זה קפיטליזם, היא המעצבת את הכלכלה הליבידינלית של הסובייקט ואינה רק ביטוי שלה. נטייה זו של התאוריה הפרוידיאנית לפרש פרקטיקות כלכליות רק כהחצנה של מהלכים ביולוגיים או נפשיים אוניברסליים וקודמים, ולא כתוצר של מבנה כלכלי-חברתי ספציפי, השפיעה רבות על ההדחקה של תפקיד הכלכלה הריאלית בעיצוב הסובייקט בתאוריות פסיכואנליטיות מאוחרות יותר. ראו: David Bennet, "Money is Laughing Gas to Me" (Freud): A Critique of Pure Reason in Economics and Psychoanalysis", *New Formations: A Journal of Culture/Theory/Politics* 72 (2010), pp. 5–20.

- 4 ראו: ברוך קורצווייל, מסות על סיפורי ש"י עגנון, ירושלים: שוקן, 1962, עמ' 38–50, 353–358; גרשון שקד, אמנות הסיפור של עגנון, תל אביב: ספרית הפועלים, 1973, עמ' 197–204; דן מירון, הרופא המדומה: עיונים בסיפורת היהודית הקלאסית, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1995, עמ' 163.
- 5 ל"מחנה בלומה", ראו בין השאר: דב סדן, על ש"י עגנון, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1959, עמ' 32–35; קורצווייל, הערה 4 לעיל, עמ' 38–50, 353–358; שקד, הערה 4 לעיל, עמ' 197–227; מירון, הערה 4 לעיל, עמ' 174–217; ניצה בן-דב, אהבות לא מאושרות: תסכול אירוטי, אמנות ומוות ביצירת עגנון, תל אביב: עם עובד, 1997, עמ' 208–243; זיוה שמיר, "שבעים פנים לפשטות: עיון נוסף ב'סיפור פשוט'", זיוה שמיר, דן לאור ועוזי שביט (עורכים), מבעד לפשטות: על "סיפור פשוט" של ש"י עגנון בראי הביקורת, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 189–233 ועוד. דוגמאות

מודעת על החסך הרגשי של הירשל שגדל בצל אמו הסוחרת הממולחת, צירל הורוביץ, אם שתלטנית אך נעדרת רגשית. מנקודת מבט זו, דווקא אהבתו של הירשל למינה היא האהבה הרומנטית "האותנטית" אשר מאפשרת להירשל למלא את הגירעון הרגשי שהותירה בו אמו צירל הורוביץ, המייצגת ב־ה"א הידיעה של החברה הבורגנית היהודית ברומן.

הדיכוטומיה הקשיחה שמציבות הפרשנויות הפסיכואנליטיות של הרומן בין הספרה הכלכלית-חברתית לספרה האישית מסגירה עם זאת סתירה פנימית. למרות שהמסורת הפרשנית מדגישה שוב ושוב את ה"מכאוב" של הירשל כניגוד מוחלט לשבוש, אותה "עייירה מלאת חנוונים", הרי שהקריאות שבות ונדרשות לשימוש במונחים המשותפים לשיח הפסיכואנליטי והכלכלי: מחיר, פיצוי, חסך, התרוששות, העשרה, עודפות, תחליפים, תמורה וכן הלאה. בנוסף על כך, בעוד שבקריאות אלו, רק האהבה ה"שגויה" של הירשל נדרשת לאותו ניתוח פסיכואנליטי ששב ומתעלם מההנחות הכלכליות שמעצבות אותו, הרי שהאהבה הרומנטית ה"נכונה" של הירשל, תהא זו לבלומה או למינה, תמיד נותרת במסורת הפרשנית כאידיאל נצחי ומובן מאליו שעומד מעל ומעבר לספרה הציבורית, הכלכלית והחברתית.<sup>6</sup> לדוגמה, בעוד זיוה שמיר, הנמנית על "מחנה בלומה", טוענת כי ברומן של עגנון החברה משמשת "כמכשול ליצר הטבעי ולאהבה הפשוטה", עמוס עוז, הנמנה על "מחנה מינה", קובע כי עם סיום הרומן יוכלו עתה הירשל ומינה "להערים על שוביהם ולהקים מחתרת קטנה" כדי לממש אהבתם הרחק מעינה הפקוחה של החברה.<sup>7</sup> אם כן, על אף הגישות והמסקנות הפרשניות השונות, שתי הקריאות הדומיננטיות

ל"מחנה מינה" ראו: בעיקר: אברהם ב' יהושע, "נקודת ההתרה בעלילה כמפתח לפירוש היצירה", זיוה שמיר, דן לאור ועוזי שביט (עורכים), שם, עמ' 114–132; עמוס עוז, שתיקת השמיים: עגנון משתומם על אלוהים, ירושלים: כתר, 1993, עמ' 58–70; Arnold J. Band, *Nostalgia and Nightmare: A Study in the Fiction of S.Y. Agnon*, Berkeley: University of California Press, 1968, pp. 245–255. כמו כן, מובן שבמסורת זו מופיעות גם קריאות שאינן מתמקדות דווקא באהבתו של הירשל כעיקרן. ראו לדוגמה מאמרה של מלכה שקד על שאלת שגעונו של הירשל ביצירה ומאמרה של שירה חדד על החשיבות של שמות פרטיים ופעולת השיום ברומן. מלכה שקד, "האם היה הירשל משוגע? לקראת ראייה פלוראליסטית של העלילה ב'סיפור פשוט'", הספרות 32 (1983), עמ' 132–147; שירה חדד, "סיפור ללא שם: קריאה ב'סיפור פשוט' מאת ש"י עגנון", אות 3 (2013), עמ' 155–182.

6 בעוד מאמר זה מתמקד בחתירה תחת הדיכוטומיה המקובלת בין הנפשי לכלכלי באמצעות השיח הפסיכואנליטי, הרי שגם השיח הסוציולוגי תרם רבות לערעור ההפרדה בין הספרה הפרטית לספרה הציבורית. בניגוד להפרדה שגורה זו, תאוריות סוציולוגיות רבות תופסות את האהבה הרומנטית כקונספט מורכב שעוצב על ידי תהליכים היסטוריים, חברתיים וכלכליים. על פיהן, הרעיון של אהבה רומנטית השתנה באופן מכריע לאורך ההיסטוריה. בתקופת יוון העתיקה לדוגמה, אהבה רומנטית שויכה פעמים רבות לאחוזה הומו ארוטית בין גברים ולא בהקשר הטרוסקסואלי, אהבה חצרנית בימי הביניים תוארה כלא ממומשת וכוונה אל אובייקט לא מושג, ואף השירה הרומנטית של המאה השמונה עשרה ראתה באהבה רגש אישי ולא קטגוריה הכרוכה במוסד הנישואים. אם כן, על פי סוציולוגים רבים, הזיהוי המודרני והעכשווי בין אהבה לאינדיבידואליזם, הגדרה עצמית ובחירה חופשית הוא רעיון של מאתיים השנים האחרונות. Susan S. Hendrick and Clyde Hendrick, *Romantic Love*, London: Sage Publications, 1994; Eva Illouz, *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*, Berkeley: University of California, 1997.

7 ראו: שמיר, הערה 5 לעיל, עמ' 207; עוז, הערה 5 לעיל, עמ' 68.

במסורת של סיפור פשוט מניחות כי הספרה הציבורית, שמבוססת על סחר חליפין, אינטרסים ושוויון ערך, מנוגדת בהכרח לספרה האישית שמושגת על רגש, ספונטניות וסינגולריות של היחיד. על כן המסורת הפרשנית של הרומן של עגנון שבה ומציבה את אהבתו ה"אמתית" של הירשל, תהא זו לבלומה או מינה, כנגד הסדר החברתי-כלכלי. לחלופין, בהתאם להבנה כי בתאוריה הפסיכואנליטית, הכלכלי שלוב ללא הפרד בנפשי, הקריאה שלי בסיפור פשוט מקדמת פרשנות הקוראת את האהבה הרומנטית של הירשל כמקבילה למערך הכלכלי-חברתי ברומן של עגנון ולא כמנוגדת לו. באופן יותר פרטני, מאמר זה יראה כיצד אהבה זו מיוצרת אצל הירשל בתוך כלכלה ליבידינלית מעורערת שפועלת על בסיס חסך מלנכולי. בקריאה זו, המלנכוליה מוגדרת כתהליך התרוששות המרוקן את המאזן הליבידינאלי של הסובייקט לעתים עד כדי משבר כלכלי מוחלט. בעוד האהבה הרומנטית של הירשל המבוססת על חסך מלנכולי נענית למודל הכלכלי התועלתני שניסח פרויד, זו היא דווקא דמותה של מינה צימליך, כפי שנראה בחלקו האחרון של המאמר, שמחוזה אל עבר מודל כלכלי חלופי של אהבה רומנטית, המבוסס על עבודת האבל בתאוריית יחסי האובייקט. מודל זה מצליח לחרוג מהתפיסה הפרוידיאנית של האהבה כמשחק סכום אפס של אינטרסים הופכיים. אך לפני שאתאר את המודלים הכלכליים המעצבים את המהלכים של אהבה רומנטית, שיגעון, מלנכוליה ואבל בסיפור פשוט, ראשית אציג את המערך הכלכלי-החברתי שנפרש ברומן עצמו ואת הממדים הפסיכואנליטיים המשולבים בו.

## כלכלה ב"זמנים של שינוי":<sup>8</sup> צבירה, צריכה וחסך

העלילה של סיפור פשוט מתרחשת בעשור הראשון של המאה העשרים, תקופה שנחשבת על ידי חוקרים רבים כתור הזהב של הקפיטליזם התעשייתי.<sup>9</sup> על אף התיעוש והתחבורה המודרנית שהרעו פעמים רבות את מצבם הכלכלי של אוכלוסיות יהודיות במזרח אירופה, שינויים אלו גם תרמו להזנקתו של מיעוט יהודי אל עבר עמדות מרכזיות בבנקאות, מסחר וייצור תעשייתי.<sup>10</sup> למרות שסיפור פשוט עוסק ברובו בתפקידים הכלכליים שזוהו באופן מסורתי עם יהודים באירופה דרך התמקדותו בדמויות מעולם המסחר והקמעונאות, המספר של הרומן מדגיש שוב ושוב כי אלו "זמנים של שינוי" בשבוש. בהתאם, הרומן בונה דיוקן מורכב של תהליכי המודרניזציה של הכלכלה היהודית

8 שמואל יוסף עגנון, "סיפור פשוט", כל סיפוריו של שמואל יוסף עגנון, כרך 3: על כפות המנעול, ירושלים: שוקן, 1966, עמ' 77. מעתה כל ההפניות לעמודים של סיפור פשוט יצוינו בסוגריים בגוף הטקסט.

9 הרומן מזכיר בקצרה את המלחמה בין יפן לרוסיה בשנים 1904–1905. לניתוח כלכלי של שלושת העשורים שקדמו למלחמת העולם הראשונה, ראו: Nial Ferguson, *The Ascent of Money: A Financial History of the World*, London: Allen Lane, 2008, p. 286.

10 בינה גארנצארסקה-קדרי, "היהודים בהתפתחות הכלכלית בפולין", ישראל ברטל וישראל גוטמן (עורכים), קיום ושבר: יהודי פולין לדורותיהם, ירושלים: מרכז שזר לתולדות ישראל, 1997, עמ' 314–315.

בעיירה מבעד לפרספקטיבה סוציאליסטית למחצה. בעוד משפחת הורוביץ שייכת למעמד בורגני עירוני ומשפחת צימליך משתייכת לסביבה עשירה וכפרית של סוחרים, בלומה נאכט נולדה למשפחה ענייה שהתרוששה כליל עקב השקעות כושלות של אב המשפחה החולמני ואוהב הספרים, חיים נאכט. כתוצאה מהדגש בטקסט על מעמדות כלכליים, הרומן המתפתח בין הירשל הורוביץ העשיר לבלומה נאכט הענייה מאיר את המתחים החברתיים-כלכליים שמערערים את מבנה החברה היהודית המסורתית המצויה באותה עת בעיצומם של תהליכי חילון ומודרניזציה.<sup>11</sup> עוד בשלב מוקדם ברומן, הטקסט מדגיש את מתחים מעמדיים אלו באמצעות הערתה של צירל הורוביץ, כי בתקופה זו "אומה חדשה של משרתות קמה פתאום בשבוש" ומשרתות אלו אפילו "אינן מתביישות מלומר על עצמן סוציאליסטיות" (74). למרות הערה מזלזלת זו שנמסרת מבעד לנקודת התצפית של צירל המייצגת את הגישה העוינת של הבורגנות כלפי דרישות מעמד הפועלים, הרומן של עגנון מציג באור חיובי את המאבק עבור שוויון כלכלי וניידות חברתית. האהדה למאבק ניכרת בעלילת המשנה של גיצל שטיין שעובד בחנותם של משפחת הורוביץ, ובעיקר ביצירת הזדהות של הקורא עם סבלה ההולך וגדל של בלומה, שגופה מחופצן לכדי מוצר להשכרה: "עושר ונכסים אין לה לבלומה, כל עצמה של בלומה הן ידיה שהשכירה לאחרים" (72).

במקביל לנקיטת קו סוציאליסטי ביקורתי כלפי המערכת הקפיטליסטית המיוצגת בטקסט, הרי שכפי שציין גרשון שקד, בניגוד למסורת של הרומן החברתי הסוציאליסטי של המאה התשע עשרה שסיפור פשוט מתייחס אליה, הרומן של עגנון נמנע עם סיומו מהצבעה על סדר חברתי-כלכלי חלופי. עם זאת, למרות שסיפור פשוט ממיר את התמקדותו הראשונית במרחב החברתי-כלכלי של העיירה שבוש בחדירה הולכת ומעמיקה אל המרחב הנפשי של הירשל הורוביץ, אל לנו לחשוב כפי שנטען בעבר כי מעבר זה מסמן את הסיום של הביקורת הכלכלית-חברתית של הרומן.<sup>12</sup> כתיבת סיום אופטימי, שיציע פתרון הרמוני לתחלואי החברה הקפיטליסטית ולקונפליקטים בין הדמויות שמבנים את עלילת הרומן אינה תואמת את האסטרטגיות הנרטיביות של עגנון שבחר פעם אחר פעם לסיים את עלילותיו בסיומים פתוחים שמדגישים סתירות ומתחים. במקום ניסוח ביקורת חברתית שמטרתה הצעת פתרון אוטופי, סיפור פשוט ממשיך את חקירתו את המערכת הקפיטליסטית בדיוק באמצעות השילוב של הספרה הכלכלית-חברתית עם זו הפרטית-אישית וחושף את הדרכים המורכבות בהן הכלכלי והפסיכואנליטי, הפרטי והחברתי שלובים זה בזה ומכוננים זה את זה.

האריגה של המרחב "החיצוני" הכלכלי-חברתי עם המרחב "הפנימי" הנפשי, שמבנים יחדיו את דיוקנה של הכלכלה היהודית במזרח אירופה בתחילת המאה העשרים ברומן, נפתחת בצירל הורוביץ, אמו של הירשל, הדמות הדומיננטית בחציו הראשון, "החברתי", של הרומן המתפקדת לכל אורכו כנציגת הסדר החברתי-כלכלי בעיירה שבוש.<sup>13</sup> באמצעות ההתמקדות בצירל, הרומן של עגנון מראש מבנה את הספרה הכלכלית "בתוך" הספרה

11 קורצווייל, הערה 4 לעיל, עמ' 353-358.

12 שקד, הערה 4 לעיל, עמ' 206-207.

13 שמיר, הערה 5 לעיל, עמ' 199-203.

הפרטית. כך לדוגמה, צירל אינה מקבלת את בלומה קרובתה הענייה אל ביתה מתוך טוב לבה, אלא מתוך חישובה התועלתני כי בלומה תעבוד עבורה כעוזרת ללא שכר.<sup>14</sup> גם שליחתה של צירל את הירשל בנה ללימודי תורה לא נעשית מתוך יראת שמיים כפי שמדגיש המספר באירוניה, אלא כניסיון לשלם חוב מטפורי נושן, ביטול קללתו של רב את משפחתה בעבר, שבכל דור ודור ייוולד בה משוגע. למעשה קללתו של הרב – המובילה בעקיפין לנישואיהם של צירל העשירה וברוך מאיר העני, ללידתו של הירשל, להתאהבותו בבלומה כתיקון אפשרי לנישואי הוריו ולהתמוטטותו הנפשית כתוצאה של נישואיו למינה צימליך – משמשת בדיוק כחוב הראשוני המאפשר לקרוא את סיפור פשוט כנרטיב של צבירת חובות והכחשת גירעון המובילים למשבר כלכלי.<sup>15</sup> מהלך כלכלי זה, כפי שנראה בחלק הבא של המאמר, מתאים היטב להגדרה הפרוידיאנית את המלנוכוליה כתהליך התרוששות שעלול להביא לקריסת המערכת הליבידינלית.

הן בביתה, הן במשפחתה והן בחנותה, פעולותיה של צירל הורוביץ מכוונות על כן כולן להפקת תועלת ורווח, יהא זה במובן החומרי או במובן הסימבולי. במילים אחרות, צירל משמשת ברומן כהתגלמות של כלכלה רציונלית או לחלופין, של רציונל כלכלי. כפי שהמספר מעיד, "צירל אינה מזלזלת בשום אדם [...]" אפילו תינוק הבא ליקח דבר מועט, צירל מראה לו חיבה [...]. אם אני מסבירה לו פנים בקטנותו, הרי הוא מרגיל רגליו להיות קונה אצלי בגדלותו" (60). מה שציטוט זה חושף הינו לא רק שצירל פועלת תמיד באופן תועלתני לשם רווח אישי, אלא שאת רווח זה היא מודדת באמצעות מסמן אחד כמותי ואוניברסלי: כסף. בהתאם, צירל מאופיינת בכל התכונות המשויכות לכלכלה מוניטרית – רציונליות, תועלתנות, חישוב, אבסטרקציה ואינטרס אישי – ואולם, צירל ניחנת בתכונה נוספת שעל פי קרל מרקס מבדילה את הקפיטליזם כמערכת כלכלית-חברתית מהמערכים שקדמו לה: התשוקה לצבירה אין-סופית של כסף.<sup>16</sup> בניגוד לפיאודליזם, שבו חלוקת הכוח הפוליטי הושתתה על חלוקת אדמות ורכוש חומרי, הרי שהסתמכות הקפיטליזם על קפיטל והצורך המתמיד בממון זה לשם תחרות והשקעה חוזרת, הופכת

14 צירל אינה משלמת לבלומה שכר בטענה כי בעתיד, כאשר בלומה תינשא לאיש, תיתן נדוניה עבורה. אך לאחר שבלומה עוזבת את בית הורוביץ במחאה על שידוכו של הירשל למינה וחוסר מחאתו על כך, צירל לעולם אינה משלמת את חובה לבלומה ואילו בלומה לעולם אינה נישאת.

15 ברוך מאיר העני שעבד בחנות אביה של צירל יכול היה להינשא לצירל העשירה רק משום שנחשבה לשידוך פחות-ערך עקב מחלת הנפש של אחיה. מכיוון שברוך מאיר ביטל את אירוסיו למירל אמה של בלומה כדי להינשא לצירל, חוקרים רבים רואים באהבתם של בלומה והירשל תיקון אפשרי של דור הילדים לחטא הקדום של דור האבות. אך הירשל שהתחתן עם מינה מעולם לא ביצע תיקון זה, או בתרגום לשפה כלכלית, מעולם לא שילם את חוב אביו לאמה של בלומה. דב סדן היה הראשון לטעון כי לשיגעונו של הירשל שני הסברים אפשריים: הסבר פסיכולוגיסטי ריאליסטי או הסבר על-טבעי שמקורו בקללת הרב. הקריאה במאמר זה מדגישה כי בשני הסברים אלו, המוטיב המרכזי הוא החוב שאינו ניתן לתשלום, מוטיב שלתפיסתי מרכזי בפואטיקה של עגנון בכללותה. ראו: דב סדן, הערה 5 לעיל, עמ' 32–36. לתפיסת אהבתם של בלומה והירשל כתיקון ראו: קורצווייל, הערה 4 לעיל, עמ' 43–47.

16 Karl Marx, *The Communist Manifesto*, Chicago: Gateway Editions, 1985. להסבר מקיף על הניתוח המרקסיסטי את הקפיטליזם כמערכת הבנויה על צמיחה אין-סופית שסופה במשבר, Donna J. Haraway, *The Enigma of Capital: And the Crises of Capitalism*, London: Profile Books, 2010, pp. 40–47, 57–59.

את צבירת הכסף לתהליך אין-סופי. הטקסט מדגיש את תשוקתה של צירל לצבירה אין-סופית באחת הסצנות הידועות ביותר ברומן, שבה מתאר המספר את צירל ובעלה ברוך מאיר יושבים יחדיו בחנות הסגורה ו"מצרפים מעותיהם [...] אין לך נאה משיבת לילה בחנות בשעה שמעותיך מונחות לפניך [...] אתה מצרף דינר לדינר [...] ומרגיש שהגעת למקום שביקשת" (91). לצד התשוקה לצבירה אין-סופית של ממון, צירל גם מאופיינת בתשוקה לצריכה אין-סופית, שמתגלה ברומן באמצעות תאבונה האדיר. צירל, ש"באה לכלל שנים שכל עיקרה של אישה הינו מאכל ומשתה" (74), עסוקה באובססיביות בשאלות מה תאכל, מתי תאכל ואיך תאכל. למעשה, תאוותה של צירל למזון כה גדולה עד שתשוקה זו מכוננת עבורה את מהלך הזמן עצמו, "כאילו כל עונות השנה חקוקות למעלה מן הכיריים" (75). תאבונה האדיר של צירל הוא שחושף כי צירל לעולם לא יכולה להגיע אל סיפוקה. תשוקתה האדירה של צירל למזון תמיד מותירה אותה רעבה. וכך למרות ש"כל שמחתה של צירל סעודה נאה" (75), היא מתקנאת בבנקאי העשיר גילדנהורן שזכה "לטייל כל היום בעולם ולטעום מאכלים חדשים". קנאתה של צירל באותה סעודה מלווה במחשבה העגומה כי "הרבה דברים טובים יש בעולם, אלא לא כל אדם זוכה ליהנות מהם" (167).<sup>17</sup>

לא חשוב אם כן כמה אוכל היא צורכת וכמה כסף היא צוברת, צירל לעולם לא מרגישה עשירה מספיק או שבעה מספיק. חוסר היכולת החומרי והסימבולי של צירל להרגיש מלאה מצביע על חסך מתמיד המבנה את פעולותיה. התשוקה לצבירה ולצריכה ללא סוף שבתקווה ימלאו את הגירעון המכונן את התנהגותה הכלכלית, חושפת את חוסר היציבות שטמון על פי מרקס במערכת הקפיטליסטית שצריכה כל הזמן להתפשט. הגדילה המתמדת של המערכת הקפיטליסטית תוך כדי ניצול השווקים שעליהם היא מסתמכת, מעמידה אותה תמיד בסכנת קריסה.<sup>18</sup> במובן הזה, עבור מרקס, משבר אינו תוצר אקראי של המערכת הקפיטליסטית, אלא מכונן מראש את המבנה הכלכלי שלה. בדומה, גם אצל צירל, התשוקה לצבירה וצריכה אין-סופית משמשים כאמצעי להדחקה, שלילה או הסטה של החסך שמבנה את פעולותיה הכלכליות-נפשיות. אותו חסך בלתי ניתן לסיפוק משתקף, אם כי באופן שונה, גם בגדליה צימליך, אביה העשיר של מינה ואשתו העתידית של הירשל שלמרות עושרו הרב, מונע אך ורק על ידי החרדה ש"מחר יבוא בעל החוב ויגבה את חובו" (136). תחושת החוב האובססיבית של גדליה צימליך, חששו המתמיד מפני בעל החוב "שמחר או לאחר מחר יבוא ויגבה כפליים" (165), חקוקים בשמו של גדליה שבידיש משמעותו "כמעט גדול". בעוד התשוקה של צירל

17 עבור שקד, הקישור בין אוכל ועושר במוטיב "האם הגדולה" בסיפור פשוט משקף את דעתה של צירל כי העולם הבורגני הוא הוודאות היחידה בעולם של טירוף. לעומת ביטחונה של צירל, גורס שקד כי גדליה צימליך הוא החושף את אי הוודאות בתוך העולם הבורגני. כפי שנראה בהמשך, הניתוח שלי מראה כיצד כבר הפרקטיקות הכלכליות של צירל הן שחושפות את אי הוודאות והחסך המכונן את המערכת הקפיטליסטית. במובן זה, צירל הורוביץ וגדליה צימליך למרות שונותם, משקפים ומשלימים זה את זה. ראו: שקד, הערה 4 לעיל, עמ' 209.

18 להסבר נרחב על משבר כלכלי כאלמנט מבני בתוך המערכת הקפיטליסטית ולא כתוצר לוואי אקראי, Simon Clarke, *Marx's Theory of Crisis*, New York: Palgrave Macmillan, 1993, pp. 93–97; Harvey, *The Limits to Capital*, 1989, pp. 40–47, 71–70, 107–111, 116–118.

לצבירה ולצריכה אין-סופית על בסיס חסך בלתי ניתן לסיפוק מגלמת את המשבר המובנה במערך הקפיטליסטי, חרדותיו של צימליך מפני התרוששות נטועות אומנם אף הן במערכת הכלכלית המודרנית, אך מתפקדות בו בזמן גם כהעצמה פרנואידית של התשתית הכלכלית המכוננת את החשיבה היהודית המסורתית, הרואה במאמין חייב ובאלוהים נושה כל יכול. למרות שעל פי חשיבה זו, המאמין הצדיק שישלם כנדרש את מצוותיו וחובותיו יזכה לתגמול אלוהי, הרי שגדליה צימליך החרד מסוגל להתמקד באופן כפייתי רק בחלקה הראשון של המשוואה הדתית-כלכלית: התביעה לפירעונו של חוב שלא ניתן לשלמו.<sup>19</sup>

באופן מעניין, החרדות הכלכליות והעיסוק הכפייתי בצבירת רכוש ותיעוד חובות היו מנת חלקם לא רק של צירל וגדליה ויוצרים עגנון, שהן בחייו האישיים הן ביצירתו עסק בכסף באופן אינטנסיבי, אלא גם של אבי הפסיכואנליזה עצמו.<sup>20</sup> לטענת הכלכלן פיטר דרוקר, שהכיר אישית את משפחתו של פרויד, יחסו האובססיבי של פרויד לכסף אפיין יהודים רבים בני המעמד הבינוני והגבוה בקיסרות האוסטרו-הונגרית של תחילת המאה העשרים: לדברי דרוקר, רבים מהם סבלו באותה עת מ"תסמונת בתי המחסה". התפשטות הקפיטליזם והאמנציפציה בקיסרות האוסטרו-הונגרית (שכללה באותו תקופה את גליציה, בה נולד עגנון) בסוף המאה התשע עשרה אפשרה לראשונה ליהודים רבים ניידות חברתית. על פי דרוקר, בעוד שינוי חריף זה הוביל מחד גיסא להתעשרות חומרית עבור יהודים רבים, מאידך גיסא יצרה ניידות זו יחס כפייתי לצבירת כסף וחרדה מתמדת מפני אובדנו. את התאוריה של "תסמונת בתי המחסה" של דרוקר, אפשר לנסח אם כן מחדש כמענה פסיכולוגי-חברתי למיתוס האנטישמי העוסק באובססיה היהודית לכסף. למרות שדרוקר מתמקד בתופעה מודרנית ספציפית בקיסרות האוסטרו-הונגרית, הרי שההסתמכות על כסף של יהודים רבים באירופה נעוצה בקונטקסט הכלכלי שקדם לעלייתו של הקפיטליזם כמערכת הכלכלית השלטת. החל במאה התשיעית לספירה,

19 ראו לדוגמה את הכינוי המסורתי ביהדות של אלוהים, "קונה", המופיע בבראשית יד 19. משמעות הכינוי בתורה "בורא", אך לשם זה משמעויות כלכליות של קניין ובעלות. כינוי זה הוא דוגמה אחת מיני רבות המשקפת את התפיסה בתורה, ובעקבותיה את התפיסה הרבנית, כי אלוהים הוא הבורא ועל כן הבעלים של האנושות והקובע הבלעדי של גורלה החומרי והרוחני כאחד. תשתית כלכלית זו של הדת אינה ייחודית ליהדות. כפי שניטשה הראה במעבר לטוב ולרוע: לגנאלוגיה של המוסר, התשתית הכלכלית של הדת המונותאיסטית מכתיבה מערכת שבה המאמין כבעל חוב נדרש לשלם במצוות ובמעשים כדי לקבל תמורה מאלוהים הנושה הכול-יכול. לדיון בהגות ניטשה ביחס לתפיסה הדתית של עגנון ולמרכזיותם של מושגים כמו חובות, קפיטליזם וכסף וליחסי הגומלין בין השיח הכלכלי והשיח הדתי, הסמיוטי, הפסיכואנליטי והספרותי ביצירת עגנון, ראו ספרי: Yonatan Sagiv, *Indebted: Capitalism and Religion in the Writings of S.Y. Agnon*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2016.

20 במכתבים רבים של עגנון לפטרונו זלמן שוקן, לאשתו אסתר ולבני משפחה אחרים, עגנון חוזר ומתלונן על מחסור בכסף. תלונות דומות ועיסוק אובססיבי בכסף וחובות נמצא גם במכתביו של זיגמונד פרויד ובכתביו האישיים. לדוגמאות ספורות לעיסוקו המתמיד של עגנון בכסף בחייו האישיים, ראו: דן לאור, חיי עגנון: ביוגרפיה, ירושלים ותל אביב: שוקן, 1998, עמ' 247–248, 294, 474, 509. לניתוח יחסו של פרויד לכסף בחייו האישיים, ראו: Peter F. Drucker, *Adventures of*, London: Heinemann, 1979, pp. 83–99; Silas L. Warner, "Freud and Money", *Journal of the American Academy for Psychoanalysis* 17, 4 (1989), pp. 609–622.

הכנסייה אסרה על החברה הנוצרית לעסוק בריבית ויהודים רבים לוהקו בתפקידים כלכליים כדוגמת מלווים בריבית וגובי מיסים וחכירות. מנושלים מבעלות על אדמות – האמצעי להשגת כוח פוליטי ושייכות חברתית בתקופה הפיאודלית – רבים מבני הקהילה היהודית באירופה מצאו שכסף הוא האמצעי היחידי להישרדות ולהשגת כוח פוליטי, עוד לפני עלייתו של הקפיטליזם התעשייתי במאה התשע עשרה.<sup>21</sup>

את המחיר הפסיכולוגי של הצורך ההיסטורי להסתמך על כסף לצורכי הישרדות פוליטית, שוזר עגנון אל תוך סיפור פשוט באמצעות דמויותיהם של צירל הורוביץ וגדליה צימליך. הטקסט של עגנון, שמשלב במכוון בין תשוקתה הבלתי ניתנת לסיפוק של צירל הורוביץ לצבירת כסף אין-סופית לצד הפחד האובססיבי של גדליה צימליך מפשיטת רגל בפרק 14, מעודד את הקריאה של שתי דמויות אלו כדיוקן סבוך ופגיע של הכלכלה היהודית בעידן הקפיטליזם המוקדם של אירופה של תחילת המאה העשרים: מערך כלכלי, דתי, חברתי ורגשי הפועל על בסיס תשוקה לצריכה ולצבירה אין-סופית שמונעת ומעורערת בו זמנית על ידי תחושת חסך וחוב מתמדת. את התנועה הכפולה שהרומן של עגנון מתאר יש להבין על כן כנעוצה באופן היסטורי בחולשה הפוליטית של היהודים באירופה, חולשה שעליה יכלו להתגבר באמצעות כוחו של הממון. על כן, בסיפור פשוט, התנהגות כלכלית "רציונלית" דוגמת חסכנות, השקעה לטווח ארוך, הגדלת הכנסות וצמצום הוצאות נקבעת בין השאר בידי דחפים ויצרים, דוגמת תשוקה, קנאה, פגיעות ומעל לכול, חרדה. בדומה לצירל הורוביץ, שלמרות הונה לעולם אינה מרגישה מסופקת, שבעה או מלאה, גדליה צימליך העשיר, הרדוף על ידי העוני בו גדל לעולם אינו מרגיש כי הוא הבעלים ולו של פרוטה אחת. בעוד גדליה מתקבע באובססיות על האיום באובדן העתידי של הכסף שצבר, צירל מדחיקה את החרדה באמצעות אמונה עיוורת בכוחו של הכסף למלא את החסך שחוקק בה.

האמונה העיוורת של צירל בכוחו של הכסף לקבע, לייצב את העולם ולהסבירו היא שתוביל למשבר של הירשל. למרות שהירשל רוצה להתחתן עם בלומה הענייה, אמו הסוחרת מסבירה לו כי כל הונו של אביה של מינה "צפוי לה. כל זמן שאדם פנוי הולך הוא אחר לבו ומכיוון שמגעת שעתו לישא אישה מניח הוא את כל אהבהביותו" (95). בעודה מגלמת הלכה למעשה את טענתו של מרקס כי המשבר במערכת הקפיטליסטית נובע מתוך הצורך של מערכת זו להתפשט עד אין קץ, צירל, הרואה בנישואי הירשל ומינה מנוע לצמיחה כלכלית, תוביל להתמוטטותו של בנה. עם זאת, ה"ירושה" הבעייתית של הירשל מאמו אינה נובעת בהכרח מהתעקשותה לראות את העולם רק דרך זווית כלכלית. כפי שכבר ראינו במקרה של פרויד, תשתיות כלכליות אכן מעצבות את השיח הפסיכואנליטי על מבנה האגו בכללותו ועל אהבה רומנטית, מלנכוליה ואבל בפרט. במילים אחרות, הסובייקט של הפסיכואנליזה לעולם אינו מצוי "מחוץ" לספירה הכלכלית, שכן סובייקט זה מעוצב מראש על ידי היגיון כלכלי. במובן זה, האהבה הרומנטית של הירשל בסיפור פשוט אינה משמשת מפלט מהמערכת הקפיטליסטית, אלא למעשה משעתקת אותו. מה שיוביל על כן למשבר של הירשל אינו "כניעתו" של הירשל לשיח הכלכלי באשר הוא,

Jerry Z. Muller, *Capitalism and the Jews*, Princeton: Princeton University Press, 2010, pp. 21

אלא השיח הכלכלי הספציפי שהוא חולק עם אמו: התשווקה לצבירה וצריכה אין־סופית המבוססת על הכחשתו של חסך. הכחשתו של הירשל את אותו חסך, חסך שבחלק הבא אגדיר על פי פרויד כמלנכולי, תביא לערעור הכלכלה הליבידינלית של הירשל ותוביל לקריסתו.

## חסך מלנכולי, השקעות נרקסיסטיות וחישובים של אהבה

כפי שגורמים פסיכואנליטיים מעצבים את המרחב הכלכלי בסיפור פשוט, כך גם ההיגיון הכלכלי מכונן את המרחב הפסיכואנליטי ברומן. למרות זאת, דווקא המספר של סיפור פשוט הוא הראשון לטעון להפרדה מוחלטת בין ההתנסויות הנפשיות של הירשל לבין שאלות כלכליות. לאחר העסקתה של בלומה כמשרתת בבית הורוביץ, המספר מציג את גורלה העגום של בלומה לראשונה בהקשר לנקודת מבטו של הירשל: "כמה שנותיו של הירשל, שש עשרה וכבר הכיר שהעולם הזה לא כל מה שיש בו הוא טוב. יש אומרים שכל הצרה משום שהעולם חלוק לעניים ולעשירים. אפשר שדבר זה צרה. מכל מקום לא עיקר הצרה. עיקר הצרה היא שהכול בא במכאוב" (61). אמירה זו, ספק מטעמו של המספר, ספק מטעמו של הירשל, מציבה את התפיסה החברתית הרווחת בשבוע כי עיקר הסבל בעולם נובע מיחסי הכוחות בין עניים לעשירים אל מול תפיסה אחרת הגורסת כי עיקר הסבל בעולם נובע מכאב רגשי בעולמו של היחיד.

בעוקבם אחר טענות המספר, חוקרים רבים של עגנון חזרו אחר ההפרדה אותה המספר מבצע בטקסט בין הממד הכלכלי־חברתי לממד האישי בטענתם כי המכאוב של הירשל הינו התוצאה של המאבק האוניברסלי בין התשווקות והאידיאלים הרומנטיים של הפרט לבין הנורמות הדכאניות של החברה. כפי שצוין קודם, במסגרת הפרדה זו בין חברתי לאישי, בעבור הרוב המכריע של המסורת הפרשנית של סיפור פשוט, המילה החוזרת ברומן "מכאוב" מסמנת את המחיר הרגשי שהירשל משלם על הדחיקת אהבתו האמתית לבלומה נאכט. בניגוד להשקפה זאת, א"ב יהושע מציין כי אם נסתכל על רצף הטקסט הרי שהתייחסותו של הירשל למכאוב מקדימה למעשה את התאהבותו בבלומה ברומן.<sup>22</sup> בעקבות יהושע, אני קורא את האהבה הרומנטית של הירשל כנובעת מהמכאוב אותו הוא חווה, ולא להפך. למעשה, עוד לפני התאהבותו של הירשל בבלומה, המספר מדגיש בספרו על לידת הירשל כי "לאחר שהירשל נגמל, נכנסה צירל בראשה וברובה לעסקי החנות... ולא הראתה לו חיבה יתירה..." (62). בהתאם, כפי שציננה בן־דב, גם הטיפול במשבר הנפשי של הירשל בשלב מאוחר יותר של הטקסט מנוסח בהקשר לאמו עם הדגשת המספר כי ד"ר לנגזם מטפל בהירשל באמצעות שירים ש"הירשל לא שמעם בעריסתו. יודעת היתה צירל שאין קולה נאה לפיכך לא שרה לפני

<sup>22</sup> יהושע, הערה 5 לעיל, עמ' 114–132. למרות אבחנה זו, יהושע אינו מתייחס בקריאתו למלנכוליה, אלא רואה ביחסיהם של הירשל וצירל קונפליקט אגרסיבי מודחק שייפתר עם לידת בנו השני של הירשל.

בנה" (233).<sup>23</sup> רצף הטקסט של סיפור פשוט אם כן מצביע על כך שהכאב שהירשל סובל לאחר אובדן בלומה מהדהד בעצם "מכאוב" קודם שחוזה בילדותו, האובדן הלא מודע של אמו.

את הכאב הלא מודע של הירשל על ההיעדר הסימבולי של אמו ניתן להגדיר כמלנכולי. במאמר הידוע "אבל ומלנכוליה" שנכתב בשנת 1915, פרויד טוען כי באבל הסובייקט מודע למי שאיבד ולמה שאיבד, אך במלנכוליה המקור והאופי של האובדן נותר לא מודע.<sup>24</sup> אם נחזור לשילוב בין הכלכלי לפסיכואנליטי, הרי מה שמעניין את פרויד בהשוואה בין אבל למלנכוליה, הוא הפוטנציאל "להגיע לתובנה באשר לטבעו הכלכלי של הכאב..."<sup>25</sup> בעוד שבאבל ההשקעה של הליבידו באובייקט האבוד תוחלף לבסוף בהשקעה חדשה באובייקט אחר בעתיד, הרי שהסובייקט המלנכולי מספח את האובייקט האבוד ומשקיע את הליבידו באגו המפוצל שלו עצמו. פרויד, השואף במאמרו להציע "אפיון כלכלי ליגון", כותב כי המלנכולי הוא "סובייקט שנתון ליגיעה פנימית שמכלה את האני" וכי המלנכוליה עצמה עומדת תחת "אימה של התרוששות". על כן, האפקט הכלכלי של התסביך המלנכולי עלול "לרוקן את האני עד התדלדלות מוחלטת".<sup>26</sup> את תפיסת פרויד את המלנכוליה כתהליך התרוששות, יש להבין במסגרת המודל הכלכלי התועלתני של האגו ושל אהבה רומנטית שפיתח פרויד שנה קודם לכן במאמר "הצגת הנרקסיזם". פרויד מניח כי נרקסיזם ראשוני (אהבה עצמית) קודם לליבידו כלפי אובייקט (אהבה לאחרים), ומתאר ב"הצגת הנרקסיזם" את האגו הראשוני ככלכלה אוטרקית סגורה שמפיצה את הליבידו הנרקסיסטי כלפי פנימה. רק לאחר עודף ריגושים, האגו מתחיל להשקיע את הליבידו כלפי אובייקטים חיצוניים "בעבור החזר רווחי".<sup>27</sup> מודל זה הופך עבור פרויד למודל הכלכלי הכללי של אהבה רומנטית, כשהוא טוען כי "הערכת היתר הליבידינלית הזו היא המקור למצב המוזר של היות מאוהב... ושניתן להתחקות בעקבותיו להתרוששות האגו מליבידו ביחס להעברתו לאובייקט הנאהב".<sup>28</sup> בתאוריה הפרוידיאנית, אם כך, אהבה מוגדרת מראש כמשאב מוגבל וקבוע. בסחר החליפין של הליבידו בין האני לאחר, אהבה צריכה להיות מושקעת באחר עבור החזר רווחי. במילים אחרות, כשהסובייקט נותן אהבה, האגו שלו מתרושש, וכשהסובייקט מקבל אהבה, האגו שלו מתעשר. עבור פרויד, ממש כמו בכלכלה מוניטרית, אם הסובייקט ישקיע אהבה ללא החזר עתידי, הוא מסתכן בפשיטת רגל. למרות שכפי שנראה בהמשך תאוריית יחסי האובייקט של קליין מאפשרת לבקר את פרויד ולחשוב על מודל כלכלי כללי אלטרנטיבי לאהבה רומנטית מאשר מודל האינטרסים ההופכיים שפרויד מציע, הרי שהאנה סגל

23 בן-דב, הערה 5 לעיל, עמ' 226–228.

24 ראו: זיגמונד פרויד, אבל ומלנכוליה: פעולות כפייתיות וטקסטים דתיים: מבחר כתבים ד, מגרמנית: אדם טננבאום, תל אביב: רסלינג, 2002, עמ' 10–11.

25 פרויד, שם, עמ' 28.

26 פרויד, שם, עמ' 9, 11, 19–21.

27 Sigmund Freud, *On Narcissism: An Introduction*, James Strachey (Ed.), The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, v. 14, New York: W. W.

Norton and Company, 1976, p. 78 (התרגום כאן ולהלן שלי, י"ש).

28 Freud, שם, עמ' 78–88.

ודיוויד בל, ממשיכה הידועים של קליין, מעירים בעקבות פרויד כי מטופלים שסובלים מנרקיסזם ומלנכוליה אכן נוטים פעמים רבות לחוש ריקנות ולחוות את האהבה כמשאב קבוע ומוגבל שאובד עם נתינתו לאחר.<sup>29</sup>

דרך ההדגשה של המספר בסיפור פשוט את הבנתו של הירשל "כי הכול בא במכאוב" וזיהויו מתוך מכאוב זה את בלומה "בבחינת תאומתו" (76), הרומן של עגנון בונה את הירשל כמסמן עמדה מלנכולית ונרקיססטית. במקביל, ההבנה של פרויד את המלנכוליה במונחים כלכליים של התרוששות, מאפשרת לקרוא את אהבתו הרומנטית של הירשל לבלומה כתוצר של כלכלה ליבידינלית המעוררת על ידי חסך מלנכולי שנוצר עקב האובדן הסימבולי והלא מודע של אמו. במקביל לסיפור פשוט, יצירות רבות של עגנון, כדוגמת "בדמי ימיה" (1924) וב"שבועת אמונים" (1941), מזהות את אובדן דמות האם כמקור ליצירת חסך מלנכולי המוביל לכלכלת תחליפים מעוררת. חשיבות מוטיב האם המתה או החסרה כמקור לכלכלה מלנכולית לא יציבה של הסובייקט אצל עגנון מודגש למעשה ביתר עוצמה בסיפור פשוט באמצעות שילובה של תרצה, גיבורת הנובלה "בדמי ימיה", המופיעה ברומן כדמות משנית. בנובלה המקורית, תרצה מחזרת אחר עקביה, האהוב הראשון של אמה המתה בניסיון לתקן את טעות העבר של אמה שהתחתנה לבסוף עם אביה הסוחר של תרצה מתוך הצורך בבעל אמיד שהונו יסייע בטיפול בחוליה. דרך מחשבותיו של הירשל שמקווה כי בלומה תחזר אחריו כפי שתוצה חיזרה אחר עקביה, סיפור פשוט מרמז לקורא על הקבלה בין הקשר הרומנטי בין תרצה ועקביה ליחסים בין הירשל ובלומה. כפי שתוצה קיוותה לתקן את טעות אמה ולשלם את חוב אהבתה לעקביה, כך גם אהבתו של הירשל לבלומה תהווה תיקון לביטולו של ברוך מאיר, אביו של הירשל, את האירוסים למירל הענייה, אמה של בלומה בשל נישואיו לצירל העשירה.<sup>30</sup> אך בעוד הירשל הפסיבי לא יצליח לממש את אהבתו לבלומה ובכך רק ישכפל את חוב אביו לאמה של בלומה, הרי גם ניסיונה ההופכי והאקטיבי של תרצה לתפוס את מקום אמה יוביל בכל זאת לאותה כלכלת תחליפים שסופה גירעון. למרות "תיקונה" של תרצה את טעות אמה באמצעות חתונתה עם עקביה, גם תרצה, כאמה לפניה, מוצאת עצמה נשואה לגבר שהיא אינה מאוהבת בו. בסיום הנובלה, ביושבה לאחר לידת בנה אל מול עקביה בעלה ואביה, תרצה מבנה כי שני הגברים מולה הם תחליפים שלעולם לא יוכלו למלא את החסך שהותיר בה אובדן אמה.<sup>31</sup>

Hanna Segal and David Bell, "The Theory of Narcissism in the Work of Freud and Klein", J. 29 Sandker, E. Person and P. Fonagy (Eds.), *Freud's 'On Narcissism': An Introduction*, New Haven: Yale University Press, 1991, pp. 160–163

30 קורצווייל היה בין הראשונים להדגיש את ההקבלה בין שתי עלילות אלו, ואילו יוסף אבן מציג קריאה משכנעת מדוע האנלוגיה בין תרצה ועקביה לבלומה והירשל בעייתית, בין השאר בטענה כי בעוד אמה של תרצה הייתה אומללה בנישואיה, הרי שברוך מאיר וצירל הורוביץ מאושרים יחדיו. עם זאת, בין אם אנלוגיה זאת קבילה ואם לאו, היא אכן מתקיימת בתודעתו של הירשל וכך משפיעה על הבנתו את אהבתו לבלומה. ראו: קורצווייל, הערה 4 לעיל, עמ' 47; יוסף אבן, "הערות אחדות ל'סיפור פשוט' לש"י עגנון", מאזניים 29, 6 (נובמבר 1969), עמ' 406–407.

31 בדומה למחלוקת סביב הסיום של סיפור פשוט, גם "בדמי ימיה" עורר מחלוקות בקרב חוקרי עגנון. בעוד חוקרים רבים, דוגמת קורצווייל, שקד וארנולד באנד, רואים בסיום הנובלה סוף טוב, הרי שיוסף אבן וניצה בן-דב מדגישים את אומללותה של תרצה בסוף הנובלה. ראו: קורצווייל, הערה

בדומה לתרצה שמחפשת תחליף לחסך המלנכולי, גם הירשל מבקש למצוא בבלומה אמצעי הזנה סימבולי שימלא את גירעונו הנפשי. אין פלא אם כן שהמפגש הראשון בין הירשל לבלומה מתרחש כאשר בלומה אופה עוגות עבור משפחת הורוביץ לארוחת הבוקר.<sup>32</sup> אותו רגע של הזנה חומרית וסימבולית מכונן את האהבה הרומנטית של הירשל ברומן מעתה ואילך כמודל כלכלי של צרכנות אין-סופית. בדמיונו של הירשל, בלומה מדומה לדברי מתיקה שיש "להשהות את טעמים בפה" (76), למערה שבה "כל כלי החמד שבעולם..." (78), לאם עתידית שתטפל בו ובבנו. המספר מדגיש את הממד האין-סופי בפנטזיות האהבה של הירשל באמצעות השימוש במספר אלף, מספר שבתנ"ך מקושר לכוחו האין-סופי של האל.<sup>33</sup> "אלף שנים היה ראשו מונח על מטתה של בלומה, כל היקום נמחה רק הירשל לבדו קיים" (82). תיאורים אלו, המונחים על ידי פנטזיה של צרכנות אין-סופית, מכוננים בדמיון של הירשל את האהבה כסירקולציה חד-כיוונית שבה הירשל ממוקם כצרכן פסיבי בעוד בלומה מתפקדת כמשאב שנועד למלא את הגירעון המערער את כלכלתו. במובן הזה, כפי שציינה בן-דב, הירשל אכן מסתמן כיורשו של חמדת מ"גבעת החול" שמתאר את אהבתו ליעל חיות כ"קבצן של אהבה שנקרע לו תרמילו והוא מניח את האהבה בתוך תרמיל קרוע".<sup>34</sup> דמות הקבצן, הנפוצה גם בסיפור פשוט, בשילוב עם מוטיב התרמיל הקרוע מסמנת לא רק עוני, אלא גם התרוששות שבלתי ניתן לעצרה, אהבה שנושפת אל מחוץ לתרמיל הקרוע ללא אפשרות להחזירה.<sup>35</sup> מזווית זו, אהבתו של הירשל לבלומה נענית לדפוס הכלכלי שאפיין את התנהגותה של צירל: צבירה וצריכה אין-סופית שפועלת על בסיס חסך מלנכולי שלא ניתן למלאו. אך הירשל אינו רק צרכן של אהבה, הוא גם רואה חשבון וסוחר של אהבה. וכך לדוגמה בתחילת הרומן כשבלומה מתייאשת מהפסיביות של הירשל ומנתקת עמו מגע, הירשל חושב "בעלת חשבונות את... במידה שאת מודדת לי, אמדוד לך. מה את שותקת, אשתוק אף אני". בהסבו את תשומת לבו של הקורא אל ביקורתו את חישובים אלו, המספר קורא להירשל, "חנווני בן חנווני שדרכו למדוד ולשקול

4 לעיל, עמ' 42, 47-48; שקד, הערה 4 לעיל, עמ' 206; בן-דב, הערה 5 לעיל, עמ' 187-195; אבן, שם, שם; Band, הערה 5 לעיל, עמ' 115-118.

32 בן-דב הצביעה בעבר על חשיבותה של סצנה זו בבניית מערכת היחסים בין הירשל לבלומה. בן-דב, הערה 5 לעיל, עמ' 243.

33 לדוגמה, שמות לד 6-7: "נִצֵּר חֶסֶד לְאֵלִים, נִשָּׂא עֵין וּפֶשַׁע וְחַטָּאָה; וְנָקָה, לֹא יִנָּקֶה פֶּקֶד עֵין אֲבוֹת עַל-בָּנִים וְעַל-בָּנֵי בָנִים, עַל-שְׁלֵשִׁים וְעַל-רַבָּעִים". שקד כבר הצביע בעבר על חשיבותו של המספר אלף באפיון אהבתו של הירשל. בעוד על פי קריאתו של שקד המספר אלף מצביע בדרך ההגזמה על חוסר היכולת לכמת את אהבתו של הירשל ועל כן מציבה כניגוד לעולם המסחרי, הרי שבקריאה שלי אותה תחושת אין-סוף מקבילה לתשוקה האין-סופית לכסף, החיונית לתפקוד המערך הכלכלי הקפיטליסטי כפי שמסמלת צירל. ראו: שקד, הערה 4 לעיל, עמ' 215.

34 ש"י עגנון, "גבעת החול", הערה 8 לעיל, עמ' 371.

35 בעיני בן-דב, שהצביעה בעבר על הקשר בין הירשל לחמדת, מוטיב ה"קבצן של אהבה" מסמל דווקא את העושר ואת אין-סופיותה של האהבה בדומה לשירי הקבצנים בסיפור פשוט שאין להם התחלה וסוף. לחלופין, הקריאה שלי עוקבת אחר שקד שראה בקבצן סמל לחלק "המדולדל" בנפשו של הירשל. בעוד קריאתה של בן-דב קוראת אם כן את דמות הקבצן כאלמנט בתוך מודל יצרני של אהבה, הרי שהקריאה שלי ממקמת את דמות הקבצן כחלק ממודל צרכני של אהבה. בן-דב, הערה 5 לעיל, עמ' 208-210; שקד, הערה 4 לעיל, עמ' 219-220.

[...] טעות טעה הירשל כשקיבל על עצמו למדוד בלומה במדה שמדדה לו" (82). בהמשך, כשבלומה עוזבת את בית הורוביץ, הירשל מאשים אותה בנטישתו בהרגישו "שאלמלא לא הנחתו בלומה לעצמו היה עומד על בסיסו ואינו נהפך לצדו. באותם הימים שהפכה בלומה פניה ממנו נהפך לבו עליו" (95-96). בדומה להרטמן ב"פנים אחרות" שמקנא באשתו טוני על תשומת לבו שמופנית לאחרים שכן כסוחר "היה יודע שכל המבזבז מידה חסר מידה", גם הירשל מדמיין את האהבה כסחר חליפין סימטרי, שבו אם אהבה ניתנת לאחר, היא בהכרח נגרעת מן האני.<sup>36</sup> בעודו משליך על בלומה את חישוביו, הירשל אף מהרהר כי בלומה "אינה נישאת מפני שעינה צרה שמא יהנה אדם ממנה" (266).<sup>37</sup> המשותף לפנטזיות של הירשל על אהבה כמודל של צרכנות אין-סופית או כמודל של סחר חליפין סימטרי, היא הבנתה של האהבה ל"אחר" אך ורק כאמצעי להשלמת ה"אני", השקעה שנועדה להפקת רווח אישי. האהבה מתפקדת בפנטזיות של הירשל תמיד כמשאב מוגבל, משחק סכום אפס שבו נתינה לאובייקט נתפסת בהכרח כהפסד לסובייקט. הביקורת הגלויה של המספר בסיפור פשוט את תפיסת האהבה ה"חוונית" של הירשל, המגלמת את המודל הכללי הכלכלי של אהבה רומנטית אצל פרויד, מזמנת לטקסט את האזהרה של סגל ובל כי עבור הסובייקט הנרקסיסטי הסכנה של פשיטת רגל ליבידינלית שרירה וקיימת. הנרקסיסט, מעירים סגל ובל, משקיע את הליבידו שלו בהשלכות הזדהויות שגויות שכן אינו רואה באחר סובייקט שנפרד ממנו, אלא השתקפות שלו עצמו.<sup>38</sup> בכך טמון הקשר בין מלנכוליה לנרקסיזם. בעוד מרטין ברגמן, ממשיכו של פרויד, מדגיש כי פרויד הגדיר את המלנכוליה כמחלה נרקסיסטית, ברגמן עצמו טוען כי המשותף לסובייקט המלנכולי והנרקסיסטי היא יכולתם להתאהב אך ורק במי שמגלם את ההשלכות שלהם.<sup>39</sup> גם הסובייקט המלנכולי וגם הנרקסיסטי מכחישים את קיומו של האחר כישות נפרדת דרך אבל לא מודע וסירקולציה של השלכות שגויות שעל כן מתפקדות כהשקעות ליבידינליות המרוקנות את האגו של הסובייקט ועלולות להביאו לידי קריסה.

## שיגעונו של הירשל כפשיטת רגל

ההבנה את המלנכוליה והנרקסיזם כתהליכים של התרוששות מאפשרת לקרוא את המשבר הנפשי של הירשל כמשבר כלכלי. אבחנתם של סגל ובל כי הסובייקט המלנכולי והנרקסיסטי נוטה לחוות את האהבה כמשאב מוגבל שעלול להיאבד עם נתינתו לאחר, מאפשרת לעקוב אחר החסך המלנכולי של הירשל שמעמיק לאורך הרומן בהתאם

36 עגנון, "פנים אחרות", הערה 8 לעיל, עמ' 454-455.

37 עגנון מנצל את המונולוג הפנימי של הירשל כדי לשלב בטקסט בדיחה יידית.

38 Segal and Bell, הערה 29 לעיל, עמ' 156-158.

39 Martin S. Bergmann, "Echo, Self-object and Love" (Paper presented at the 31st Annual Scientific Conference, Washington Square Institute, New York, February 25, 2007), <http://bit.ly/1Q64WOo>

לתחושתו ההולכת וגדלה כי בלומה אינה "משקיעה" בו אהבה בחזרה. במקביל, הירשל מסרב להעניק חום למינה אשתו בניסיון לשמור על אהבתו לבלומה כעל משאב קבוע ומוגבל שנתון בסכנת הידלדלות. הטקסט של עגנון מדגיש את יחסו התועלתני של הירשל לאהבה דרך אבחנתה החדה של מינה האומרת לבעלה, "מי שיראה אותך [...] יחשוב שכל נשיקה ונשיקה עולה לך דינר זהב" (173). בהמשך, הטקסט מדגיש את אימת ההתרוששות שמאפיינת את הירשל באמצעות תיאור נפשו כמצויה בתהליך הידלדלות. כך, בנאום בו הירשל מספר לראשונה למינה על דודו שהשתגע, הירשל טוען כי גם הוא, כמו דודו, "נתמעט" בעיני עצמו ובעיני אחרים. בהמשך, לבו של הירשל מתואר כ"חצוי" ולאחר מכן כ"חסר". מהלך זה מגיע לשיאו באותו נאום כשהירשל אומר למינה כי לבו של דודו "היה חלל בקרבו. וכשלבי חלל מה חשיבות למעשיי?" (173). מילה טעונה זו, המסמנת בעזרת השורש חל"ל שלל אסוציאציות כדוגמת ריק מרחבי, חילול קודש ומוות, ממצה את שיאו של תהליך ההתרוששות הכלכלית-נפשית של הירשל, המתייחס לעצמו דרך הסיפור על דודו. בהמשך, המונולוג של הירשל – המספר על מחלת אחיה של צירל, שמיוחסת על ידי המספר בטקסט ללימודי חול או לקללת הרב – הופך את שיגעון הדוד לסמל למרידה מודעת בחברה.<sup>40</sup> ההשלכה המדומיינת של הירשל את האגו-אידיאל האומניפוטנטי שלו על זיכרון דודו המת מקבילה להמתנה הפסיבית שלו לבלומה שתבוא להצילו מנישואיו. עיוור ליחסי הכוחות בינו לבין בלומה בחברה פטריארכלית ומסורתית, "היה הירשל מצפה שבלומה תעשה מעשה. אם אינה מזדרזת סופה מאחרת." אך בלומה, כפי שהמספר מידע את הקורא, "...הסירה את הירשל מלבה. ולא אותו בלבד, אלא את כל משפחת בית אביו ומשרתיו" (208).<sup>41</sup> בהתאם אם כן לאבחנתו של ברגמן שהסובייקט הנרקסיסטי מסוגל להתאהב רק בהשלכות של עצמו על האחר, המספר של סיפור פשוט מצביע שוב ושוב כי הירשל יכול להבין את בלומה רק כהשתקפותו שלו. במובן זה, תפיסתו של הירשל את בלומה "בבחינת

40 את דבר הערצת הירשל את דודו, ציינה בעבר מלכה שקד שקריאתה הרב-כיוונית ברומן מעודדת פרשנויות מרובות ובו זמניות למקור שגעונו של הירשל ולאופיו. על פי טענתה של שקד, סיפור פשוט מעלה מספר תאוריות שלמרות היותן סותרות אינן מתבטלות לאורך הטקסט. בהמשך להצבעתו של סדן על האפשרות לקריאה פסיכואנליטית וקריאה שמדגישה סיבות על-טבעיות לשיגעונו של הירשל, שקד מראה כי הרומן למעשה מעודד ארבע קריאות שונות: התמוטטות הנפשית, קללת הרב, חיקוי מודע של התנהגות הדוד כמרד נגד החברה ואסטרטגיה מכוונת להשתמטות מן הגיוס המתקרב לצבא. ראו: סדן, הערה 5 לעיל; שקד, הערה 5 לעיל, עמ' 132–147.

41 בלומה מציגה עמדה שעיקרה סירוב אל מול מודל האהבה הפרוידיאני והתועלתני שמגלם הירשל ברומן. כפי שניתן לראות כבר בציטוט זה, לאחר עזיבתה את בית הורוביץ, בלומה מסרבת לאכלס עמדה בכלכלה של אהבה רומנטית עם אף אדם אחר. מחד גיסא, ההזדהות המאוחרת שבלומה מגלה ברומן אל מול דיוקן אביה מדגישה את ירושת האב לבתו, שעיקרה קניין רוחני של אהבת ספרים שאפשר לבלומה להתנגד לערכים התועלתניים המכוננים את העולם הבורגני ואת עולמו הנפשי של הירשל. מאידך גיסא, בלומה המפגינה ביקורתיות כלפי אופיו הפסיבי של אביה והערכה לאופייה המעשי של אמה, מפגימה אך גם מהפכת את ירושת אביה הלמדן שאיבד את כל רכוש משפחתו. בעוד חיים נאכט נואש בסוף ימיו מהשתתפות בכלכלה של עבודה ומת חסר כול, בלומה, שהפכה לעובדת חרוצה המקיימת את עצמה, מסרבת להשתתף בכלכלה של האהבה ברומן ונותרת בלומה בפני כול מחזירה כדוגמת הירשל הורוביץ, ד"ר קבינהאוס וגיצל שטיין.

תאומתו" מדגישה כיצד אהבתו של הירשל, המבוססת על מלנכוליה ונרקיסים, ממסכת מעיניו את בלומה עצמה.<sup>42</sup> באמצעות הדגשת הפער בין הפנטזיות של הירשל על בלומה ודודו לבין התנהגותם בפועל, הטקסט של עגנון מציג את כלכלתו הנפשית של הירשל כפועלת על בסיס סירקולציה כוזבת של השלכות נרקסיסטיות. במילים אחרות, האידיאליזציה של דודו המת לצד ההמתנה המייסרת של הירשל לבלומה שתצילו מתפקדות בטקסט כהשקעות ליבידינליות שגויות שמערערות את הכלכלה הנפשית של הירשל. הטקסט מדגיש את ההשקעה המוטעית של הירשל בהשלכות אשלייתיות אלו באמצעות הפנטזיה האומניפוטנטית של הירשל ש"כל מחשבותיו לא הועילו. כמה שהגה בה לא באה. אף על פי כן לא נתיאש מבואה. אלא אמר שמא לא הגיתי בה כל הצורך, אכפיל מחשבתי עליה והיא באה" (178). וכך, בעוד הירשל מדמיין את אהבתה המיוחלת של בלומה כפיצוי כלכלי לחסך המלנכולי או כפי שפרויד מעיר כ"תרופה של אהבה" ל"אגו המדולדל" של הנרקסיסט, הרי שזה יהיה הסירוב המוחלט והבלתי ניתן להכחשה של בלומה לבקשת האהבה של הירשל – סגירת הדלת על פניו בערב גשום בעודו עומד בשער – שיוביל את הירשל לפשיטת רגל ליבידינלית.<sup>43</sup>

במקביל לבנייה של סיפור פשוט את המלנכוליה של הירשל כתהליך התרוששות ששיאו במשבר כלכלי, דווקא הפרקים המתרחשים לאחר סגירתה של בלומה את הדלת בפניו ומוקדשים לשיגעונו של הירשל מציגים את התפרצות המלנכוליה גם כרגע של התעשרות. לדוגמה, הירשל דווקא חש לפני יציאתו ליער כי "נפשו היתה ניעורה יותר משאר כל הימים ועיניו האירו משמחה" (210). תחושת התעצמות זו מודגשת ביתר שאת בטקסט עם חיקויו המפורסם והמוחצן של הירשל את דמות התרנגול, חיקוי אותו שקד ניתח כמייצג את הזדהותו האמביוולנטית של הירשל עם התרנגול כסמל לגבריותו המסורסת.<sup>44</sup> אותו מתח בין התפרצות להידלדלות, בין העשרה להתרוששות

42 באופן מעניין, הרומן של עגנון קושר לאחר מכן את הדימוי "בבחינת תאומתו" למדרש יהודי ידוע מבראשית רבה המשולב בטקסט. המדרש מספר שאלוהים יצר את בני האנוש חצי-גבר חצי-אישה, ולאחר מכן חצה אותם לשניים. מקור המדרש היהודי, המתוארך במאה החמישית לספירה, מצוי כנראה במשל הידוע של אריסטופאנס ב"משתה". למדרש היהודי גרסאות שונות במקורות רבניים וקבליסטים רבים, והמשל של אריסטופאנס נעשה לאחת הדוגמאות העתיקות ביותר בעולם המערבי לתיאורה של אהבה רומנטית. וכך, בעוד השימוש של הרומן במדרש היהודי (ובהדודו של המשל של אריסטופאנס) מדגישה מחד גיסא את תחושת החסך והגעגוע הרומנטי ("להרגיש חצי בן אדם") של הירשל, אילוזה זו של אהבה רומנטית דרך טקסט קדום יותר מבליטה גם כיצד התפיסה המודרנית של אהבה "ספונטנית" ו"אותנטית" מובנית למעשה באמצעות סכמות תרבותיות קודמות. במובן זה, כפי שמציינת הסוציולוגית ג'ואנה בראון, הצורך שלנו להתאהב קודם להתאהבות הספציפית שלנו. על כן, הקונספט המודרני של אהבה רומנטית יכול להתאים לבחירת אובייקט נרקסיסטית בשיח הפסיכואנליטי. גם במשל של אריסטופאנס וגם בתפיסת האהבה הפרוידיאנית, אהבה נתפסת כאמצעי להשלמת ה"אני" או כהשקעה ליבידינלית עבור רוח אישי. ראו: בראשית רבה ח, א (מהדורת אלבק, עמ' 55); Joanne Brown, *A Psychosocial Exploration of Love and Intimacy*, New York: Palgrave Macmillan, 2006, p. 35.

43 ראו: Freud, הערה 27 לעיל, עמ' 100 (התרגום שלי, י"ש).

44 שקד, הערה 4 לעיל, עמ' 221–223.

ובין עוצמה לקריסה נמצא גם בתיאורי המלנכוליה של פרויד ב"אבל ומלנכוליה" וניתן לראות במתח זה מעין עקבה של השיח הפילוסופי המגוון על המלנכוליה שקדם להגדרה הפסיכופתולוגית שהעניק פרויד למושג.<sup>45</sup> אכן, בעוד פרויד משקיע מאמצים רבים באבחון המלנכוליה כ"הידלדלות האדירה של האני", הרי שהמלנכוליה מופיעה במאמר גם כרגע של התעצמות, שכן המלנכולי אינו מתנהג לעתים כמו "איש מדוכדך", אלא חסר פעמים רבות "כל בושה עצמית" וניחן ב"פטנטנות טרחנית" ו"התערטלות עצמית".<sup>46</sup> המלנכולי אם כן חוגג את התרוששותו, מציג בציבור את השפלתו העצמית ומבקש לחשוף לעין כול את ירידתו מנכסיו. אך אותה תנועה סותרת אצל פרויד מובילה לבסוף אל "המאפיין הבולט של המלנכוליה [ש]הוא הופעתה של אימת ההתרוששות", שעלולה "לרוקן את האני לכדי הידלדלות מוחלטת".<sup>47</sup> לכן פרויד מקדיש את חלקו האחרון של המאמר לדיון בקשר בין מלנכוליה והתאבדות. תנועתה הסותרת של המלנכוליה על פי פרויד מאירה את התיאור הדואלי של עגנון את "שיגעונו" של הירשל שבתחילה "חש קל כנוצה", ש"מחשבותיו היו צלולות" ומתרוצץ ביער תוך כדי קרקורי תרנגול וזעקות רמות, "אני אינני משוגע" (216). אך ככל שנמשך הרצף, אותו רגע של התעשרות פנימית של הירשל, אותו רגע של התפרצות יצרית, אכן הולך ומידלדל. על כן, ביער עצמו, הירשל מחליף את הזדהותו עם קריאות התרנגול בהזדהות עם קרקורי הצפרדעים המגעגעות. לא עוד הירשל קורא בקול כנגד החברה, אלא כעת הוא שוב רק מתגעגע ומחשבות אלו על "קרקור הצפרדעים שבנהר" שלובות לפתע גם ב"אותו אדם [ש]תלה עצמו באילן" (216). אותה תנועה סותרת של המלנכוליה, הנעה בין התעשרות והתרוששות במאמרו של פרויד, ובין רגעי מרי וזעם אל הרהורי ההתאבדות והשתתקות בסיפור פשוט, מזוהה סופית בטקסט של עגנון כרגע של משבר כלכלי באמצעות תגובתו של גדליה צימליך, אביה החרד-כלכלית של מינה. בעוד כל שאר המשפחה מצויה בחרדה למראהו המטורף של הירשל, דווקא גדליה "עמד במנוחה. כל ימיו לא נתיימש מן הפורענות, וכשבאה קיבל אותה כדבר מותנה מאליו" (218). המילה פורענות אומנם מסמנת בטקסט את רגע השיגעון של הירשל כאסון, אך גם כרגע של פירעון בחוויה של הירשל את נפשו כמערכת כלכלית מרוששת שעם סירובה של בלומה לפרוע את חוב אהבתה מגיעה לידי קריסה.<sup>48</sup>

45 בעוד הקריאה שלי ברומן של עגנון עוקבת אחר התפיסה הפסיכואנליטית שמקורה במאמרו של פרויד ורואה במלנכוליה סימפטום פתולוגי והכחשה של תהליך אָבֶל או הפרעה בו, הרי שהן תפיסות פילוסופיות ותרבותיות שקדמו לפרויד והן תאוריות פסיכואנליטיות מאוחרות יותר לא הפרידו בהכרח בין אבל למלנכוליה ואף ראו במלנכוליה מצב פרודוקטיבי ומעשיר. לסקירה היסטורית ותרבותית מקיפה של המלנכוליה כמושג פילוסופי, רפואי, תרבותי ופסיכואנליטי, ראו: Jennifer Radden (Ed.), *The Nature of Melancholy: From Aristotle to Kristeva*, New York: Oxford University Press, 2000.

46 פרויד, הערה 24 לעיל, עמ' 13–14.

47 פרויד, הערה 24 לעיל, עמ' 13–14, 20–21.

48 אל אותו רגע של פירעון כבר התייחס דב סדן כשדיבר על כלכלת "הפאנטום" של קללת הרב שבאה עכשיו על פירעונה. ראו: סדן, הערה 5 לעיל, עמ' 32–36.

## חבילת חילוץ ושאריות של מאהבה

הערכת פרשני סיפור פשוט את "טיב" הטיפול שמעניק ד"ר לנגזם להירשל לאחר התמוטטותו נקבעת ביחס להגדרתם את מושא האהבה ה"נכון" של הירשל. עבור "מחנה בלומה", התקופה שהירשל בילה בסנטוריום של ד"ר לנגזם אינה חוויה טיפולית פרודוקטיבית, אלא מתפקדת כאינדוקטרינציה חברתית שמדחיקה את אהבתו הרומנטית האמתית של הירשל ומכשירה אותו לחיים בורגניים נעדרי חוויה נפשית אותנטית.<sup>49</sup> ובעיני "מחנה מינה", נהפוך הוא: הטיפול של לנגזם הוא שמאפשר להירשל להכיר באהבתו האינפנטילית לבלומה ולבחור באהבה הבוגרת למינה.<sup>50</sup> למרות מסקנותיהן השונות, קריאות אלו מדגימות כאמור את הנטייה של המסורת הפרשנית הפסיכואנליטית של הרומן בכללותה להשתמש במונחים פסיכואנליטיים כדי לנתח את שגעונו של הירשל, את טיפולו של לנגזם ואת אהבתו ה"שגויה" של הירשל אך בד בבד להותיר את האהבה ה"אותנטית" של הירשל מחוץ לפרדיגמה הפסיכואנליטית כעיקרון מובן מאליה, אידיאל טרנסצנדנטי שמצוי מעל ומעבר לספרה החברתית-כלכלית. לחלופין, הקריאה שלי את אהבתו הרומנטית של הירשל הן לבלומה הן למינה בקונטקסט של תאוריות פסיכואנליטיות פרוידיאניות וקלייניות קוראת את אהבתו של הירשל כתוצר של מלנוכיה ונרקסיזם, המופיעים בטקסט של עגנון כתהליכים כלכליים של התרוששות ליבידינלית. מנקודת מבט זו שאינה מכריעה בין מושא האהבה ה"נכון" או ה"שגוי", לא ניתן לקבוע כי ד"ר לנגזם כשל בגלל השתתפותו ב"חניכה החברתית" של הירשל שמונעת ממנו לממש את אהבתו ה"אותנטית" שכן אהבתו של הירשל הן למינה הן לבלומה פועלת על בסיס אותו מערך כלכלי-נפשי. במקום זאת, ניתן לטעון כי אם ד"ר לנגזם אכן כשל, הרי זה משום שכפי שנראה תפיסתו התועלתנית של הירשל את האהבה כמשאב קבוע ומוגבל שניתן לאחר על חשבון האני נותרת ללא שינוי גם בסוף הרומן. לתפיסה זו כפי שנראה יהיו תוצאות מצערות עם הפיכתו של הירשל לאב שנדרש להעניק אהבה לשני בנים. למעשה, זה הוא בדיוק טיפולו של לנגזם, המדגיש כי המשבר של כלכלתו הנפשית של הירשל נעוץ בחסך המלנוכלי עקב האובדן הלא מודע של אמו. כפי שבן-דב ציינה, לנגזם ששר להירשל את שירי הקבצנים העיוורים של עיירת הולדתו מספק להירשל את אהבת האם שצירל מנעה ממנו בילדותו.<sup>51</sup> תפקודו של לנגזם כתחליף אמהי מספק להירשל את מקור ההזנה אותו חיפש לאורך הרומן, וכשלנגזם שר, הירשל מרגיש "כאילו העצב המתוק היה מחלחל מגרונו ועוטף את הירשל כשירי רננות, אלו שירי רננות שהירשל לא שמעם בעריסתו. יודעת היתה צירל שאין קולה נאה לפיכך לא שרה לפני בנה" (233). הירשל

49 ראו לדוגמה קריאתו של שקד הרואה בטיפולו של לנגזם "סירוס" המוביל לקטסטרופה של דיכוי נפשי כפול ואת קריאתו של מירון, כי עדיף סבלו של הירשל מחיים נעדרי מודעות. גרשון שקד, פנים אחרות ביצירתו של ש"י עגנון, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1989, עמ' 68-69; מירון, הערה 4 לעיל, עמ' 174.

50 ארנולד באנד רואה בשיטותיו של לנגזם טיפול מוצלח המאפשר להירשל להגשים את אהבתו הבוגרת והאמתית למינה. כמו כן ראו בנושא זה את קריאותיהם של עוז ויהושע שכבר ציינו בהרחבה לעיל. Band, הערה 5 לעיל, עמ' 245-255.

51 בן-דב, הערה 5 לעיל, עמ' 226-228.

אומנם מעולם לא נעשה מודע ליחסו המלנכולי אל אמו, אך לנגזם מצליח להעשיר את האגו המרושש של הירשל באמצעות הצעתו תחליף לאהבה האמהית שהירשל מעולם לא קיבל.<sup>52</sup> באותו זמן שלנגזם מעשיר את המשאבים הליבידינליים של הירשל, הרופא מצליח להמעיט בהשלכות ובהשקעות השליליות של הירשל ביחס לשבוס באמצעות סיפוריו על עיירת הולדתו. למרות שסיפוריו של לנגזם בתחילה מעוררים בהירשל זיכרונות עצובים כמו שנאתו למינה ואהבתו הלא ממומשת לבלומה הרי שעבודת זיכרון זו מצליחה לשנות את המערך הליבידינלי של הירשל. ככל שהטיפול מתקדם, מחשבותיו של הירשל על בלומה נחלשות, "עדיין צורתה מרחפת לנגדו אבל עיניו אינן רודפות אחריה" (227). במקביל, שנאתו המייסרת כלפי ביתו ונישואיו הופכת להרגשה האדישה כי "אי אפשר לומר שהירשל מחבב אותו בית ואי אפשר לומר שאינו מחבבו" (239). בפסקה לאחר מכן, המספר מודיע לנו כי "הירשל מצא את תיקונו ומבריא והולך" (239). אומנם במקרה זה, הכוונה ב"מבריא והולך" אינה מתורגמת למצב של מודעות שכן בניגוד לתרצה ב"בדמי ימיה", הירשל אף פעם לא נעשה מודע לכלכלתו המלנכולית. הוא מעולם לא התאבל על האובדן של אמו. גם בסוף הטיפול, נדמה שהירשל אינו מסוגל לתפיסה מודעת או מעמיקה של הקשרים בין אהבה, אובדן, מלנכוליה ואבל. בהסתכלו על ד"ר לנגזם שאשתו התאבדה, הירשל "משתומם היה על הרופא שפניו כמי שאירעו אבל, אם משום פרנסה? הרי הוא עשיר" (234). למרות זאת, לנגזם מצליח חלקית בטיפולו בהירשל. בפרקים האחרונים של הרומן, הירשל אכן מוצא אושר בחייו עם מינה, בהחלט יותר מבעבר. מערכת היחסים בין השניים מעמיקה והירשל אף מסוגל להעניק אהבה למינה ולקבל ממנה אהבה, בעודם שותים בסמליות זה מכוס הקפה של זו בשעות הבוקר המוקדמות. הזוג החדש והמשופר אפילו מביא ילד שני לעולם. מינה ילדה את משולם, ילדם הראשון, כשהירשל עוד שהה בסנטוריום. באופן סימבולי, משולם היה תינוק חולני בזמנים בהם הירשל התייסר במחשבותיו על בלומה והילד השני נולד בריא. ועדיין, לא הכול מושלם בין מינה להירשל, ולעתים, כפי שהמספר טורח במכוון לידע את הקורא, הירשל עודו מהרהר בבלומה.

השהייה המורכבת אם כן של הירשל בסנטוריום של ד"ר לנגזם, חזרתו המפויסת אך האמביוולנטית של הירשל אל מינה, געגועיו הרגועים לבלומה – כולם נעשו נקודות מחלוקת במסורת הפרשנית המפותלת של הרומן בניסיון להוכיח מי אהבתו האמתית של הירשל, בלומה או מינה. במקום למקם את עצמי באחת משתי עמדות פרשניות אלו, אני מבקש להצביע בסיום חלק זה של המאמר על כך שהן אהבתו של הירשל לבלומה הן אהבתו למינה נשענות גם בתחילתו של הרומן וגם בסופו על אותו מודל כלכלי תועלתני. מה שחושף את התפיסה של הירשל את האהבה כמשאב קבוע ומוגבל גם בסוף הרומן הוא

52 למרות שמירון טוען כי שיטותיו של לנגזם למעשה כלל אינן שייכות לשדה הפסיכואנליזה, הרי שעל פי ברגמן אחת ההתקדמויות המשמעותיות ביותר בפסיכואנליזה הייתה מחקרו של שנדור פרנצי ביחס לאהבה, שהראה כי "ילדים שלא קיבלו אהבה בינקותם לא הרגישו רצויים בעולם" (פרנצי אצל Bergmann, להלן). פרנצי טען לקשר אינהרנטי בין האהבה שקיבלת בילדותך ליכולתך להעניק אהבה, ובכך סלל דרך נפרדת ועצמאית ממבנה הנרקיסים הראשוני של פרויד. Martin S. Bergmann, "On Love and Its Enemies", *Psychoanalytic Review*, 82 (1995), pp. 1–19 (התרגום שלי, י"ש).

הדיון שמתנהל בינו לבין מינה על העברת משולם, בנם הראשון והחולני לחיות עם סבו וסבתו כדי לפנות מקום לבנם השני והבריא. השם משולם טוען החלטה זאת באירוניה שכן כפי שהמספר מדגיש שוב ושוב, הירשל מעולם לא שילם עבור בנו כפי שנהוג על פי המנהג הדתי של "פדיון הבן".<sup>53</sup> השאלות של תשלום באהבה, תשלום כאהבה או אהבה כתשלום ממשיכות להוות מוקד תמטי טעון בסוף הרומן כמו בתחילתו. הירשל אומנם ממשיך לתפקד כאב למשולם, אך הילד גר בבית סבו וסבתו בכפר ובנפרד משאר משפחתו. במובן זה, הירשל למעשה חוזר על מעשיה של צירל אמו והופך להורה נוכח־נעדר שנותן לילדו בדיוק את המידה הנכונה של אהבה כדי לא לבזבזה. בהתאם לכך, לקראת השורות האחרונות של הרומן, מינה שואלת את הירשל אם הוא מאושר בהחלטתם להוציא את משולם מהבית. הירשל עונה בחיוב. "אין אהבה מתחלקת לשניים," אומר הירשל, "אלא שהיא באה אם אין מי שחוצץ בינה לביננו" (271–272). המשוואה המתמטית של הירשל יכולה כמובן להתפרש כמיוחסת למינה ובלומה ולא דווקא למשולם ואחיו. ואולם, בשני המקרים תשובתו של הירשל מנסחת את האהבה כמשאב קבוע ומוגבל, אותו יש לצבור ולצרוך בקפידה, לסחור בחוכמה, אך לעולם לא לבזבז לחינם.

## אחרית דבר: מכתב אהבה למינה צימליך

למרות שהמספר מצהיר ברומן כי "אנחנו לא נספר בגנותה של מינה על מנת לבוא לידי שבחה של בלומה", הרי שבקשה זו לא נרשמה אצל רוב חוקרי וחוקרות עגנון שקראו לה לאורך השנים "שטחית", פסיבית וכסילה", "אנושית אך פשוטה", "משעממת" ואף "עגלה".<sup>54</sup> בניגוד להאשמות אלו, אני מבקש להקדיש את מעט העמודים שנותרו לי למכתב אהבה למינה צימליך, שיעקוב אחר התפתחותה מדמות מפונקת ושטחית לאם ואישה שמסוגלת להעניק אהבה מבלי לצפות לתמורה שווה. על כן, אחרית דבר זו תראה כי בניגוד להירשל הורוביץ המשרטט את התפיסה הפרוידיאנית שרואה באהבה משאב קבוע ומוגבל שניתן לאחר על חשבון האני, מינה צימליך, גם אם באופן חלקי ומהוסס, מצביעה אל עבר מודל כלכלי חלופי של אהבה רומנטית התואם את תאוריית יחסי האובייקט של מלאני קליין, מודל המאפשר לחשוב על נתינת אהבה לאחר כאקט כלכלי שמעשיר בו זמנית את העצמי ואת האחר.

בדומה להירשל, גם המבנה הפנימי־נפשי של מינה מתואר בתחילת הרומן על ידי המספר במונחים כלכליים של סחורות, בעלות פרטית ומסחר. המספר מציין מוקדם ברומן כי לפני שמינה התארסה להירשל, לבה עוד היה "ברשותה ולא נתמשכן לאחר" (90). צעירה, עשירה, שטחית, מפונקת ונראית ליד הוריה כ"בת אדונים שנטפלו לה יהודים על עסקי מסחר" (89), מינה אכן מתחילה את הרומן מעמדה נרקסיסטית,

53 המקור למנהג פדיון הבן מופיע בשמות יג, 2. על פי המנהג, על האב לפדות את הבן הבכור מידי כהן.

54 ראו: אבן, הערה 30 לעיל, עמ' 61; שמיר, הערה 5 לעיל, עמ' 211. בן־דב, הערה 5 לעיל, עמ' 284, 286.

כשלב עוד מתפקד מטפורית כאותו משק אוטרקי הסגור בפני האחר שאליו מתייחס פרויד ב"הצגת הנרקיסים". למרות שלבה של מינה אופיין בתחילת הרומן כמסוגר, המספר מציין לאחר מכן כי כשמינה מגלה על שידוכה להירשל, היא חושבת כי "משהו יש בו... שמושך אליו את הלב. מינה לא ידעה שמהו זה הוא כוח כוחה של אהבה אילמת" (90). וכך עם הינשאה להירשל, לבה של מינה מתואר כאילו כבר אינו רק בבעלותה. כלכלתו הסגורה נפרצה. בהמשך לתהליך זה של הימשכות והיפתחות של הלב אל לבו של האחר, מה שעומד מאחורי הסיפורים שמינה מספרת להירשל על ימיה, חלומותיה וחברותיה הוא הניסיון לבסס דיאלוג עם בעלה. לאחר כמה ניסיונות כושלים בכך, מינה מטיחה בהירשל שהיא "רוצה לדעת כיצד רואה אתה לפניך את חיינו לעתיד. מוכנה אני לכל מה שתאמר, בלבד שתאמר. שתיקתך ממיתה אותי" (209). יותר מכל דמות אחרת שסובבת את הירשל ברומן כדוגמת אמו המתמרנת אותו על פי רצונותיה או בלומה שדחתה אותו מעליה עם הסימן הראשון לחולשת אופיו, מינה היא הדמות היחידה ברומן שמנסה לנהל עם הירשל דיאלוג הדדי וכן על רגשותיו. גם לאחר שהיא מגלה על השיגעון במשפחתו, גם לאחר שהיא מגלה על אהבתו לבלומה, מינה נשארת לצדו של הירשל. בכך השאלה של כיצד אנחנו אוהבים והכלכלה של אהבה זאת בין ה"אני" ל"אחר" הופכת לרלוונטית לדמותה של מינה, בדיוק כפי שהיא נוגעת לדמותו של הירשל.

"הצער, העלבון והפחד ושאר כל פעילויות הנפש יכולים היו לסכן את מינה ועוברה, היא עמדה בכולם וילדה בן" (234). משפט זה יכול להציע מפתח למודל הכלכלי האלטרנטיבי של אהבה אליו מחווה מינה צימליך ברומן. באמצעות התמודדות עם הצער, העלבון והפחד, כלומר באמצעות עבודת אבל, מינה צומחת מן העמדה הנרקסיסטית אתה התחילה ומצליחה להעניק חיים ואהבה לאחרים שסביבה. ההסבר לכך שהירשל מסמן עבורנו את המלנכוליה כתהליך מרושש בעוד מינה מצביעה על עבודת האבל כתהליך של העשרה ונתינת אהבה, טמון בהבדלים שקיימים בין התשתיות הכלכליות של התאוריה הפרוידיאנית המוקדמת לתאוריית יחסי האובייקט שבאה בעקבותיה.<sup>55</sup> בניגוד לטענת פרויד כי האגו מגיע לעולם ככלכלה אוטרקית סגורה, על פי תאוריית יחסי האובייקט, האגו מלכתחילה מתעצב מתוך השלכה החוצה על האובייקטים שסביבו והטמעה שלהם פנימה. במילים אחרות, האגו מתעצב באמצעות השקעות של האגו באובייקט ולחלופין של האובייקט באגו. בתאוריית יחסי אובייקט אם כן, התהליך שפרויד תיאר כמלנכוליה – הטמעה של האובייקט אל האגו והזדהות עמו בעקבות אובדנו – נעשה חלק מן ההתפתחות הנורמטיבית של האגו; התפתחות שהצלחתה מבוססת דרך אֶבֶל על אובדן האחר בשל דרישות המציאות שמכריחות את האגו להפריד בין האני לאחר

55 תאוריית יחסי האובייקט שהחלה עם עבודתה של מלאני קליין מנתחת את התפתחות האגו של הסובייקט באמצעות הקשרים שלו עם האחר (האובייקט). על פי תאוריית יחסי אובייקט, הקשר של התינוק עם אִמו הוא האלמנט המהותי והראשוני ביותר לעיצוב האגו ולהתפתחותו. בהמשך, האגו מתפתח בינקות ובילדות באמצעות סדרה של השלכות החוצה על-והטמעות פנימה של אובייקטים. במובן זה חשוב להדגיש כי בתפיסת תאוריית יחסי האובייקט, בניגוד לפרויד, התפתחות האגו לעולם אינה עצמאית או נפרדת מהקשר לאחר. ראו: David E. Scharff, Introduction, D. E. Scharff (Ed.), *Object Relations Theory and Practice: An Introduction*, Lanham, MD: Jason Aronson Inc., 1995, pp. 3, 8–16, 8–20.

שהוטמע בתוכו. בכך, המלנכוליה הופכת לתנאי שמאפשר את עבודת האבל ובמקביל גם לעמדה בתוך עבודת האבל עצמה. בעוד המלנכוליה כעמדה מכחישה את קיומו הנפרד של האובייקט שהוטמע, עבודת האבל כתהליך כולל מושתתת מחד גיסא על ההטמעה הסימבולית של האחר בתוכי שמאפשרת הזדהות עמו, אך מאידך גיסא מלמדת את האגו על הכרה בעצמאותו של האחר שנפרד ממני. במובן זה, באמצעות עבודת האבל, אנחנו נכנסים לעולם של אתיקה בין-סובייקטיבית המכירה בו זמנית הן בקשר העמוק ביני לבין האחר הן בהיותנו סובייקטים נפרדים.<sup>56</sup>

ההבנה של עבודת האבל כתהליך של מתח המאפשר לחשוב על השילוב ביני לבין האחר ועם זאת להכיר בהפרדה בין האני לאחר, מייצרת מודל כלכלי של אהבה שחורג ממשחק סכום האפס של פרויד. על פי אוטו קרנברג, אם האגו מראש מעוצב באמצעות השקעות ליבידו של האני באחר ושל האחר באני (ושל האני שבאחר והאחר שבאני), הרי שאהבה עצמית ואהבה כלפי אחרים אינן יכולות להיבדל זו מזו עם הגעת האגו לעולם.<sup>57</sup> בכך למעשה קרנברג מבסס מודל כלכלי שיתופי שממקם את הייצור ואת המשאבים של האהבה של האני בו בזמן ב"פנים" וב"חוץ" של האגו. בעוד פרויד מאמין כי נתינת אהבה לאחר בהכרח מורידה מ"אהבת האני", קרנברג מציע שהאהבה שניתנת לאחר רק מחזקת את האני משום ש"הדימויים שחיים בתודעתנו של אלו שאנו אוהבים ושעל ידיהם אנו מרגישים נאהבים, מחזקת גם את האהבה העצמית".<sup>58</sup> בכך המודל הכלכלי שמציע קרנברג מכונן את נתינת האהבה לאחר כמגדילה את משאבי האהבה גם אצל העצמי. מינה צימליך משרטטת עבורנו את ההיגיון הכלכלי האלטרנטיבי הזה ברומן של עגנון, גם אם באופן חלקי ולא עקבי. מחד גיסא, מינה הממשיכה לאהוב את הירשל למרות כל הכאב שהוא מסב לה ויולדת את בנה הראשון משולם על אף "כל הצער, העלבון והפחד", מצביעה על היכולת להעניק אהבה מבלי לצפות לתמורה שווה. מאידך גיסא, בדומה להירשל, מינה מסכימה להעביר את משולם בנם הראשון אל בית הוריה ולגדל רק את בנם השני בביתם. למרות הפעולה המשותפת הזו של בני הזוג, לא זו בלבד שסיומו של סיפור פשוט דואג להדגיש את הניגוד בין העמדות הרגשית של הירשל הורוביץ ומינה צימליך, אלא הוא אף מעניק למינה את ההזדמנות לומר את המילה האחרונה. וכך בדיאלוג האחרון שחותם את הרומן, בעוד הירשל הורוביץ טוען כי אהבה "אינה יכולה להתחלק לשניים", מינה צימליך מציגה בפני הקורא תפיסה אחרת של אהבה, באומרה לבעלה כי "סבורה הייתי שדרכה של אהבה שהיא גדלה עם כל אחד ואחד" (272).

אוניברסיטת סואס בלונדון

56 Segal and Bell, הערה 29 לעיל, עמ' 160-163.

57 Otto F. Kernberg, "A Contemporary Reading of 'On Narcissism'", J. Sandker, E. Person and P. Fonagy (Eds.), *Freud's 'On Narcissism': An Introduction*, New Haven: Yale University Press, 1991, p. 142.

58 Kernberg, שם, עמ' 142 (התרגום שלי, י"ש).