

# "אין בן דוד בא עד שיהיו כל המדות שוות"

(סנהדרין צח ע"א)<sup>1</sup>

## מוטיב ההשתוות ברומן תמול שלשום

עירית נגר

וכבר אמרו על אחד מן החסידים שאמר לחברו: הנשתווית?

אמר לו: באיזה עניין?

אמר לו: נשתווה בעיניך השבח והגנות?

אמר לו: לא

אמר לו: אם כן עדיין לא הגעת, השתדל אולי תגיע אל המדרגה

הזאת, כי היא העליונה שבמדרגת החסידים ותכלית החמודות.<sup>2</sup>

מושג "ההשתוות" הינו מושג ידוע ומוכר בהגות היהודית, המתאר מדרגה אידיאלית אליה משתוקק להגיע עובד האל לאחר עבודה עצמית מאומצת. הפירושים השונים של מושג זה לאורך הדורות נוגעים בדינמיקה שבין עובד האל, האל עצמו, והסביבה החברתית בה חי האדם, ומסבירים – כל פירוש בדרכו – כיצד ראוי לנהוג האדם במרחב, כך שיהיה נאמן באופן המזוקק ביותר לעבודת האל. הרומן תמול שלשום<sup>3</sup> של שמואל יוסף עגנון, העוסק בעלייתו של יצחק קומר לארץ ישראל בתקופת העלייה השנייה, מהווה מצע אידיאלי לבחינת התנהלות האדם במשולש אדם-חברה-אל. הדלות הפיזית, הציפיות הלאומיות, והשינויים המאפיינים את התקופה המורכבת הזו מבחינה דתית וחברתית, מעמתים את היחיד ומחייבים אותו להגדיר את עצמו מחדש ללא הרף. מאמר זה מבקש לחשוף את מרכזיותו של מונח "ההשתוות" ברומן תמול שלשום, מתוך התבוננות במונח על היבטיו השונים לאורך הדורות, ולאור זאת לבחון כיצד מצייר הרומן את החברה היהודית בתקופת העלייה השנייה.

בבסיס המאמר עומדת התפיסה של הרב אברהם יצחק הכהן קוק את מושג "ההשתוות", הרואה ביצירת אנלוגיות את האמצעי הטוב ביותר לחידוד המשותף.

1 משפט זה איננו מופיע בגרסת התלמוד כיום, ואת הנוסח המדויק לא מצאתי בכתבי היד. תלמידי הגר"א מצטטים את המשפט בספר קול התור פרק ה, חלק א.

2 בחיי אבן פקודה, חובת הלבבות, פירדא: ח. בן צבי הירש, 1765, שער ה, פרק ה.

3 שמואל יוסף עגנון, תמול שלשום, תל אביב: שוקן, 1964.

לטענתו דווקא ההשוואה בין שני הפכים המחדדת את ההבדלים ביניהם היא זו שמדגישה את מה שדומה: "גדלה של ההשתוות יוצא אל הפועל על ידי הכרת ההבדלה שבין כל ערך וערך, והחטיבה המבדלת היא מבררת את העומק של השווי...".<sup>4</sup> הרב אברהם יצחק קוק מצייר אם כן תנועה תמידית שנעה בין פיצול לאיחוד, בין פירוק לחיבור, וכמו התנועה הזו כך גם המתודה המרכזית שתשמש במאמר זה לניתוח היצירה: ראשית תנועה פרשנית של הגדרת וברור האנלוגיות הרבות שקיימות בסיפור על מורכבות, ושנית, לאחר מכן, פירוק של הדיכוטומיות על ידי מציאת השווה שביניהן. כך דמויות, מרחבים או אידיאולוגיות מנוגדות, דווקא ידגישו את הערכים השווים והמשותפים. כאשר הדיכוטומיות הנראות ברורות לכאורה בקריאה ראשונית של הסיפור מתערערות נוצרים קני מידה אלטרנטיביים שמאפשרים למדוד את האידיאולוגיות, הדמויות והמרחבים באופן חדש: לא בהצבת האחד אל מול השני אלא באמצעות המשותף. אם כך, מונח "ההשתוות" מאפשר למדוד את האובייקטים בסיפור באמצעות קני מידה חלופיים: במקום הגדרות חברתיות ודתיות, נמדדות הדמויות על פי היכולת להתמסר באופן אמיתי לכיוון המחשבה שהן מאמצות לעצמן, באופן שחוצה את כל האידיאולוגיות והאמונות שברומן, ומורה על גרעין עקרוני אחד – מושג האמת. במילים אחרות, במאמר זה, העוסק בהופעותיו של מונח "ההשתוות" ברומן תמול שלשום, ההשתוות נוכחת בעלילת הרומן, אך היא גם המתודה באמצעותה נחקור אותו, והיא גם המסקנה הפילוסופית אליה נגיע בסיום.

הרומן תמול שלשום, הרומן הנחקר ביותר שכתב ש"י עגנון,<sup>5</sup> מתאר את קורותיו של יצחק קומר, צעיר בן העלייה השנייה, העולה לארץ ישראל ומנסה להתערות בה. הרומן עוקב אחר ניסיונותיו של קומר לממש את האידיאל החלוצי, בד בבד עם תיאור קורותיו של בלק, כלב משוטט בחוצות ירושלים. שתי העלילות משתלבות אחת בשנייה, כאשר ברגע אחד משרטט יצחק על גבו של הכלב, שאיננו מוכר לו, את המילים "כלב משוגע". מילים אלו מטרימות את גורלם של שני הגיבורים: הסיפור מסתיים כאשר בלק, שנדבק במחלת הכלבת, נושך את יצחק, ושניהם מתים בייסורים.

בפתיחתו לדיון בתמול שלשום, קובע דן מירון בנוגע לפרשנות הסיפור והשאלות הרבות העולות ממנה כי "מי שחידתיות זו לא הסעירה אותו לא קרא את 'תמול שלשום' באמת".<sup>6</sup> ברוך קורצווייל הגדיר את הרומן כיצירה גאונית וראה בה פסגה של כתיבת הפרוזה בספרות העברית החדשה.<sup>7</sup> בעז ערפלי מתאר את תמול שלשום כ"רב-רומן" בשל

4 אברהם יצחק קוק, אורות הקודש, כרך ג, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1985, עמ' רמג.

5 לסקירה רחבה ומקיפה על הפרשנות המחקרית של תמול שלשום ראו: דן מירון, "ממשל לסיפור תולדי (פתיחה לדיון ב'תמול שלשום')", קובץ עגנון, כרך ב [עורכים: אמונה ירון, רפאל ויזר, דן לאור], ירושלים: מגנס, 2000. ראו גם: הלל ברזל, "שמואל יוסף עגנון", המאה החצויה; ממודרניזם לפוסט־מודרניזם [עורך: ידידיה יצחקי], בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2011, עמ' 223-430; וכן מחקרים על הרומן: מיכל ארבל, כתוב על עורו של כלב: על תפיסת היצירה אצל ש"י עגנון, ירושלים: כתר, 2006, עמ' 198-254; וכן: בעז ערפלי, "הטרגדיה של איש החושים הבינוני", עיונים בתקומת ישראל 7, תשנ"ז, עמ' 505-545.

6 מירון, הערה 5 לעיל, עמ' 94.

7 ברוך קורצווייל, מסות על סיפורי ש"י עגנון, ירושלים: שוקן, 1962, עמ' 104.

מורכבותו הרבה. לטענתו הרומן מכיל בתוכו מודלים מרכזיים ושונים של הרומן האירופי, היקף רחב של הקשרים ודרכי ארגון, וכן מגוון תמות השזורות אחת בשנייה. מעבר לכך סגולתו של הרומן היא בכך שהוא "יהודי [...]. ארץ ישראלי כל-כך, הוא כמדומה גם האוניברסאלי ביותר בין הרומנים של עגנון".<sup>8</sup>

לא רבים החוקרים שעסקו במוטיב מידת ההשתוות ברומן תמול שלשום. החוקרים השונים שבחרו לעסוק בנושא זה אימצו, כל אחד על פי ההקשר המחקרי שלו, היבטים שונים של מידת ההשתוות, ובהתאם לכך פירשו את משמעות המוטיב בסיפור. עדי צמח תופס את מידת ההשתוות כמידה נעלה המזוהה בסיפור עם דמותו של "הרגל המתוקה", דמות אותה פוגש הגיבור פעמים רבות לאורך הסיפור ושאותה הוא מעריך. הוא רואה את ההשתוות כ"אטאראקסיה" שוויון נפש אידיאלי שמעטים האנשים שמצליחים להגיע ולחוות אותה.<sup>9</sup> בניגוד גמור אליו, יעקב כ"ץ מפרש את מידת ההשתוות שאליה הגיע יצחק כניטוק וכחוסר הכרעה פסיכולוגי. עבורו ההשתוות איננה מידה ראויה ואידיאלית, אלא אשליה של רוגע שמתנפצת ברגע שיצחק מנסה להכריע ומטה את עצמו לאיזה צד.<sup>10</sup> שתי התפיסות המוחלטות הללו, הרואות את מידת ההשתוות כייצוג של טוב או רע, נתקלות בבעיות פרשניות מכיוון שלאורך הסיפור, כפי שאראה בהמשך, מוצגת המידה בצורה חיובית או שלילית לסירוגין. חביבה יונאי מבחינה במורכבות ההופעות השונות של מידת ההשתוות. היא טוענת, באופן דומה לכ"ץ, כי המנוחה השייכת למידת ההשתוות הינה מנוחה מדומה, מעין אטימות, אך מציינת שמידה זו מיוחסת אף לדמותו של מנחם העומד, המייצג דמות רגועה בעלת מנוחת אמת הנובעת משלמות פנימית. לפיכך מסיקה יונאי שמוטיב מידת ההשתוות מופיע ברומן ככלי שמכיל מגוון משמעויות מורכבות, לעתים אף מנוגדות.<sup>11</sup> ניתן אם כך להציג את הסיפור כמעין זירה טקסטואלית המכילה אזכורים שונים של המוטיב, על משמעויותיו השונות, ללא הכרעה. מירון סוקר את המחקרים השונים הנוגעים למידת ההשתוות ויוצא כנגד תפיסתה של יונאי. לטענתו עלינו להציע פירוש קוהרנטי למוטיב, שיצליח לכלול את המערכת התמטית בשלמותה, באופן שיטתי. הוא רואה בדיון הפרשני הספציפי הזה דוגמה לרוב הדיונים הפרשניים העוסקים בתמול שלשום, שלטענתו חסרים "אמירה כוללת אחת",<sup>12</sup> ולוקים ב"סידורו השמיכה הקצרה", כך ש"מושך המבקר בכל העוצמה וכוח השכנוע שניחן בהם את השמיכה הפרשנית לעבר אותם חלקים או צמתים ביצירה הספרותית הנראים לו רגישים ורלוונטיים במיוחד תוך ערטול מדעת או שלא מדעת של חלקים וצמתים אחרים".<sup>13</sup> מירון מציין את חשיבות הבנתה של מידת ההשתוות בכדי להבין את "התהליך הפסיכולוגי והמוסרי הדוחף את הגיבור לקראת קצו הטראגי"<sup>14</sup> ומניח כי מתחת לסתירות בין האזכורים השונים לאורך

8 בעז ערפלי, רב־דומאן, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1998, עמ' 8.

9 עדי צמח, קריאה תמה בספרות העברית בת המאה ועשרים, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ן.

10 יעקב כ"ץ, "עגנון מול המבוכה הדתית", לעגנון ש"י, ירושלים: מגנס, 1959, עמ' 169.

11 חביבה יונאי, "דרכי עיצוב הגיבור ב'תמול שלשום'", החינוך לט, ג-ד, תשכ"ז, עמ' 131.

12 מירון, הערה 5 לעיל, עמ' 107.

13 שם, עמ' 104.

14 שם, עמ' 106.

הסיפור של מידת ההשתוות "מסתתרת אמת ראשונית ועמוקה יותר שעדיין עלינו לגלותה"<sup>15</sup>.

המשתוף לשלושת המחקרים של צמח, כ"ץ ויונאי, הוא העיסוק בנושא של מוטיב ההשתוות כחלק מעניין רחב אחר,<sup>16</sup> כך שלמרות ריבוי האזכורים במחקר, חסרה התייחסות מקיפה הממוקדת במוטיב עצמו. נקודת המבט של מירון מעלה שאלה מעניינת: האם הרומן מבטא חוסר יכולת הכרעה שיטתי בין נרטיבים שונים ואף סותרים של האמת, או שהאמת עצמה מורכבת מהיבטים שונים שיוצרים תמונה רחבה ושלמה יותר? ניתן להבחין בדמיון-מה בין הדיון המחקרי בנוגע לרומן תמול שלשום, ובין הדיון ההגותי והמחקרי בנוגע למשמעותה של מידת ההשתוות, על הופעותיה השונות, בכתבים היהודיים-מסורתיים. לטעמי, האזכורים השונים של מידת ההשתוות בסיפור מציעים לבחון דווקא את המציאות המורכבת, מלאת הניגודים, כאמיתית ושלמה יותר, באופן דומה להגדרת המושג אצל הרב אברהם יצחק קוק, כפי שאציג בהמשך.

בניסיון להתחקות אחר משמעות המושג השתוות, נחשפת מפה של דרכים שונות שעבר המושג. באמצעות מפה זו אפשר לשרטט את ההטיות והמובנים השונים שקיבל המונח בספרות היהודית לדורותיה כדרכים המצטלבות ונפרדות לסירוגין: החל מהטקסט התלמודי, דרך רבנו בחיי אבן פקודה (1120-1050 בערך) אשר מזכיר את המושג עצמו לראשונה, המשך בספרות המוסר באשכנז (במהלך המאות 12-13),<sup>17</sup> הספרות החסידית שאימצה את המושג ועסקה בו רבות, הגאון מווילנא אשר עסק במושג זה מזווית שונה לחלוטין, וכלה ברב אברהם יצחק הכהן קוק, בן זמנו של עגנון. במונח השתוות השתמשו לאורך הדורות הן כמונח המבטא את עמדתו של האדם כלפי העולם, והן כמושג מושאל המבטא את מהותו של העולם עצמו. במאמר זה אאפיין ארבעה כיוונים מרכזיים בקרב ההגדרות הרבות של המונח, ואבדוק האם וכיצד כיוונים פרשניים אלו באים לידי ביטוי ברומן תמול שלשום.

## ההשתוות כעמידה אל מול לחץ חברתי

ההשתוות במובנה המוקדם ביותר מוסברת כעמידה של עובד האל אל מול לחץ חברתי. כפי שמציין מירון, המקור החסידי של המונח "השתוות" איננו המופע הראשון של המושג בהגות היהודית. המושג מופיע בספר המוסר הראשון, חובות הלבבות של רבנו בחיי אבן פקודה (נכתב בשנת 1080 ותורגם לעברית בידי יהודה אבן תיבון בשנת 1161), שעורך דיון מקיף ביסודות מוסריים ביהדות תוך הטפה לרעיון מרכזי אחד:<sup>18</sup> "שישתוה בעיניו, אם ישבחוהו בני אדם או יגנוהו ברצון הבורא יתברך, כשהוא מצַנֵם לעשות הטוב

15 שם, עמ' 107.

16 מאמרו של צמח עוסק בדמותו של הרגל המתוקה, כ"ץ מתאר את תנודותיו של יצחק אל מול נושא הדת ויונאי מונה את דרכי העיצוב של דמותו של יצחק.

17 להרחבה ראו: יוסף דן, ספרות המוסר והדרוש, ירושלים: כתר, 1975, עמ' 62.

18 שם, עמ' 47.

ולתרחק מן הרע.<sup>19</sup> רבנו בחיי אבן פקודה מגדיר את המידה הנדרשת מעובד האל כענווה מוחלטת, ביטחון בצדקת דרכו, וצידוק הדין והחסד שבו הוא בוחר לפעול בעולם. בנוסף, הכותב דורש מעובד האל להתנתק רגשית מכל אמירה של החברה הסובבת אותו בין לטוב ובין לרע. השאיפה להתנתקות רגשית טוטלית מהסביבה שבאה לידי ביטוי ב"מידת ההשתוות", אומצה על ידי ספרות המוסר של חסידי אשכנז בימי הביניים (המאות ה-12 וה-13),<sup>20</sup> שעסקה בצעדים שעל עובד האל לנקוט, במטרה להתרחק מחטאים ולעבוד את האל בצורה ישירה ושלמה. עניין נשיאת העלבונות, שהוגדר בספרו של רבנו בחיי כמידת ההשתוות, מוזכר בספרות זו כתיאור העיקרי של החסידות אצל חסידי אשכנז: "למה נקרא חסיד [...] לפי שמביישין ומלבינין פניו והוא כחרש לא ישמע וכאלם לא יפתח פיו [...] ועיקר חוזק החסידות שאף על-פי שמתלוצצין בו אין מניח חסידותו וכוונתו לשמיים."<sup>21</sup> ספרות המוסר מדגישה כי מדובר בניתוק חברתי אשר משפיע על מעשיו של האדם, עליו לבחור באחד מבין שני הצירים, שעל פי תפיסה זו סותרים אחד את השני: בין הקשר שלו עם האל המתבטא בשאיפה לעשות רצונו בעולם, ובין הקשרים החברתיים הסובבים אותו.

הדרישה מהאדם להתנתק לחלוטין מדעת החברה ולהיות נאמן אך ורק לבוראו, מתפתחת במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק. הרב קוק כותב בספר אורות הקודש על מהותה של מידת ההשתוות: "מדרגת ההשתוות במדות היא עולה עד אותה המדרגה, עד שאפילו לצורך רוחני לא יהיה צריך לא שבח ולא גנות [...] וכל זמן שיסוד השבח של בני אדם נדרש לו, אפילו לטובה רוחנית, עדיין לא בא למדת ההשתוות..."<sup>22</sup> הגדרה זו של הרב קוק דומה מאוד להגדרתו המקורית המצומצמת של בעל חובת הלבבות, הרואה במידת ההשתוות יכולת להתנתק מהלחץ החברתי ובכך לבסס את הקשר הישיר עם האל, אך בהמשך מפרט הרב קוק ומסביר: "ודוקא כשבאים למדה זו, תוכן הכבוד הרוחני, כבוד האמת, חי הוא בנשמה, כי אין דבר שבמינו יהיה מחריב בו, שהוא הסיג של הכבוד המדומה, וקל וחומר של צורך הבזו כדי להשפיל דעתו. ועל ישרי לב כאלה, הקשורים בקשר החכמה העליונה, המשקיפה על כל העולם כולו באור האמת הברור, נאמר 'כבוד חכמים ינחלו'..."<sup>23</sup> הרב קוק מקשר לראשונה את מידת ההשתוות למושג ה"אמת". הוא מסביר כי דווקא כאשר אדם לא נזקק לתגובות הסובבים אותו בנוגע למעשיו בין אם לשבח ובין אם לגנות, דווקא אז "כבוד האמת" חי בנשמה, מכיוון שאין דבר שיכול להמעיט או להרבות בו הוא איננו מושפע משום גורם חיצוני. האוטנטיות של האדם מחייבת נתק מוחלט מבחינת הצורך של האדם בחברה ובתגובות שלה.

19 בחיי אבן פקודה, הערה 2 לעיל, עמ' צא.

20 דן, הערה 17 לעיל, עמ' 62.

21 יהודה בן שמואל, ספר חסידים, כ"י פארמה, לבוב, 1985, סימנים תתקעה-תתקעה. גרשום שלום הוא שמציע לראות בתפיסה זו מקבילה להשתוות שהובאה על ידי בעל חובת הלבבות, ראו: Gershom Gerhard Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem: Shoken, 1941

22 אברהם יצחק קוק, אורות הקודש, כרך א, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1985, עמ' רמו.

23 שם.

גם המחקר בן זמננו העוסק בפענוח מידת ההשתוות הולך לכיוון פרשני זה: ניתוק בין הציר ה"אופקי" ובין הציר ה"אנכי", בין הקשר של האדם לחברה הסובבת אותו ובין הקשר שלו אל האל. מור אלטשולר מפרשת את הדרישה של מידת ההשתוות כאדישות פנימית כלפי ערכי העולם הזה אשר מקורה בדבקותו של החסיד באלוהיו, כלומר בנייתוק בין עולמו הפנימי של עובד האל ובין העולם החיצוני לו.<sup>24</sup> משה חלמיש מסביר את המניע לכך בקשר ההדוק שיש לאדם עם העולם שלמעלה, עד שאינו מתרשם מיחסם של הבריות.<sup>25</sup> באופן דומה מאוד טוענת רבקה ש"ץ אופנהיימר כי מידת ההשתוות הינה מידתו החברתית של האדם, אשר תפיסתו הקיומית בעולם הינה ויתור על תודעת המציאות, מכיוון שתודעה כזו עלולה לחסום בפניו את הדרך אל האל. מדובר בביטחון מוחלט באל ובהנהגתו את העולם בצורה טובה, כך שגם הדברים שנראים מנקודת מבטנו המצומצמת כשליליים – מובילים בסופו של דבר לעולם טוב יותר.<sup>26</sup>

## ההשתוות כביטוי לענווה

בדומה לכיוון הפרשני שהוצג לעיל, גם הכיוון הבא יתמקד בעבודה הפנימית של האדם כלפי הסובב אותו, אך בעוד שהראשון מצריך מהאדם הנמכה של ה"עצמי" עד כדי ביטול האינדיבידואל, הכיוון שיתואר להלן ידרוש ממנו להדגיש את זהותו האינדיבידואלית ולשמור עליה מכל משמר. במהלך המאה ה-18, מאות שנים לאחר שהופיעה בכתביהם של רבנו בחיי וספרות המוסר, עסקו רבים מהכתבים המרכזיים של החסידות במידת ההשתוות ובהשלכות המעשיות של מידה זו על נפש האדם. הספרות החסידית, ובראשה רבי ישראל בעל שם טוב מייסד החסידות, מרחיבה את משמעותה של מידת ההשתוות מהתחום החברתי המצומצם לכלל חייו של האדם. כך למשל נכתב בצוואת הריב"ש, המיוחסת לבעש"ט,<sup>27</sup> שם מופיעה לראשונה פרשנות זו לפסוק, כמעט בראש הספר:

שויתי, לשון השתוות. בכל דבר המאורע, הכל שווה אצלו בין בענין שמשבחים בני אדם אותו או מבזין אותו. וכן בכל שאר הדברים, וכן בכל מאכלות בין שאוכל מעדנים בין שאוכל שאר דברים, הכל ישווה בעיניו, כיוון שהוסר היצה"ר ממנו מכל וכל, וכל דבר שיארע לו, יאמר הלא זה מאתו יתברך [...] וכל כוונתו לשם שמים אבל מצד עצמו אין חילוק. וזה מדרגה גדולה מאד [...] כלל גדול, גול על מעשיך ויכווננו מחשבותיך

24 מור אלטשולר, הסוד המשיחי של החסידות, חיפה: אוניברסיטת חיפה, 2002, עמ' 271.  
 25 משה חלמיש, מבוא לקבלה, ירושלים: ספרית אולינר, ההסתדרות הציונית, 1991, עמ' 50.  
 26 רבקה ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה: יסודות קוויאטיסטיים במחשבה החסידית במאה הי"ח, ירושלים: מגנס, 1968.  
 27 לדעת חלק מהחוקרים צוואת הריב"ש מיוחסת לבית מדרשו של המגיד ממזריטש, תלמידו וממשיך דרכו של הבעש"ט, ראו: זאב גריס, ספרות הנהגות: תולדותיה ומקומה בחיי חסידו ר' ישראל בעל שם-טוב, ירושלים: מוסד ביאליק, 1989, עמ' 106, וכן: רחל אליאור, ישראל בעל-שם-טוב ובני דורו, כרך ב, ירושלים: כרמל, תשע"ד, עמ' 89, הערה 18.

שכל דבר שיזדמן יחשוב שהוא מאתו יתברך ויראה שיבקש מהשי"ת שיזמן לו תמיד מה שהשי"ת יודע שהוא לטובתו ולא מה שנראה לבני אדם ע"פ שכלו כי אפשר מה שבעיניו טוב הוא רע לו, רק ישליך הכל, כל ענייניו, צרכיו עליו יתברך.<sup>28</sup>

הבסיס לדרוש זה ולדרושים נוספים הינו הפסוק מתהילים טז, ח – "שוייתי ה' לנגדי תמיד": על עובד האל להציב נוכח עיניו בכל עת את העובדה כי האל קיים ולאור זאת לכלכל את צעדיו בעולם. כפי שמקובל במדרשים, הדרשנים משתמשים בכלים לשוניים ופיגורטיביים על מנת לחשוף רבדים שונים של הפסוק, לעתים ללא כל קשר למשמעות המקורית. בפסוק זה המשמעות הנוספת שניתנה למילה "שוייתי" הינה מלשון "שוויון". המקור הזה המיוחס לבעש"ט, העומד בבסיס התפיסה החסידית, רואה ביצר הרע את הגורם לחלוקה של טוב ורע, כך שעבור האדם הנוהג במידת ההשתוות אין הבדל בין מאורע טוב או מאורע רע. בניגוד למקורות הקודמים, כאן, לראשונה ניתן הסבר להתנהלות המתבקשת: הסיבה לכך שעל האדם לנהוג במידה זו היא אפסותו וחוסר ידיעתו אל מול רוחב ידיעותיו של האל, וכאשר עבורו הטוב והרע שווים, הוא בוטח באל שיזמן לו את צרכיו במידת הצורך ומבין שכל מה שקורה בעולם קורה בטובתו. הגדרה זו של מידת ההשתוות מתמקדת באופן שבו האדם מתייחס אל האל ואל פעולותיו בעולם, ופחות בזיקה שבין עובד האל והעולם החברתי החיצוני לו.

כפי שצוין לעיל, בספרות המוסר מוגדרת מידת ההשתוות כיכולת לבחור בציר המאונך, הפונה כלפי האל, ולא בציר המאוזן, הפונה כלפי החברה. שני הרבדים שנראו סותרים בהגדרתם של חכמי המוסר, מופיעים בספרות החסידית בצורה הרמונית. יחסיו החברתיים של האדם אינם מאיימים על קשריו עם האל, אלא מהווים חלק משמעותי בעולמו; ובמידה ויהיה האדם מודע למוגבלותו האנושית, יוכל להתמודד עם הקשיים הנראים לו, מזווית ראייתו המוגבלת, כסתירות.

הוגים חסידיים לאורך הדורות עיבו והרחיבו את משמעותו של המושג. כך למשל טוען רבי שניאור זלמן מלאדי (1745–1812), בעל התניא ומייסד תנועת חסידות חב"ד, כי מדרגת מידת ההשתוות מהווה חלק מהתהליך שעל אדם לעבור במטרה להגיע לדרגת האמונה, והוא מרחיב אותה לכלל ענייני העולם הזה – "מידת ההשתוות, דכל עניני העולם הזה הן ולאן שוין אצלו..."<sup>29</sup>.

## ההשתוות כשלב בדרך לגאולה אישית ולאומית

רבי יהודה אריה ליב אלטר (1847–1905), בעל השפת אמת והשלישי מבין אדמו"רי חסידות גור, מאפיין מחדש את מושג מידת ההשתוות על ידי מספר מטפורות. בדיונו על

28 ישראל בן אליעזר, צוואת הריב"ש, ניו יורק: אוצר החסידים, 1998, כרכים ד-ה.

29 שניאור זלמן (בן ברך) מלאדי, תניא, סלאוויטא, 1796, עמ' רו.

סיפור "מופת הנחש" (שמות ז) משווה הרב בין המטה שהפך לנחש בסיפור המקראי ובין ההוראה במסכת ברכות בנוגע לאדם העומד להתפלל תפילת עמידה:

"אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו ואפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק" (ברכות ה', א): להיות לאדם עובד ה' מדת השתוות שלא להפסיק עבודתו לא ע"י קירבות – שיש לפעמים במתנת עליון. ולא ע"י ירידה ונשיכת נחש. וכמו כשאין האדם מפסיק על ידי הנשיכה, הולך לו הנחש. וכמו כן בכלל נחשב ימי הגלות נשיכת נחש, ואם בני ישראל מתחזקים שלא להפסיק – אין קיום להגלות.<sup>30</sup>

ביטול המציאות הקונקרטי בפירושו של בעל השפת אמת הוא אלמנט שבו משתמש הפרשן בכדי להפוך את הגלות ממצב היסטורי לסוג של תודעה. הוא מפרש את הסיטואציה בה הפך מטה משה ואהרון לנחש בצורה מטפורית, ומסביר את מידת ההשתוות בעזרת שני מצבים מנוגדים: האחד הינו כאשר המלך שואל לשלומו, כלומר מצב של קרבה יתרה בין אדם לאל, והשני הינו דימוי לריחוק מהאל – כאשר נחש כרוך על עקבו. שני המצבים הללו מבטאים סטייה מהאיזון הרוחני של האדם, וההקבלה ביניהם ממחישה כי שניהם עלולים, באותה המידה, לגרום לנזק, ורק נקודת האמצע היא הנכונה והבריאה. מידת ההשתוות להוותו של בעל השפת אמת, הינה צעד אחד בדרך אל הגאולה האישית של כל אדם ואדם, אך הוא הראשון שמציג אותה גם כשלב בדרך לגאולה הלאומית, כפי שנראה מהסיפור המקראי של משה ואהרון. בעל השפת אמת רואה במשה ואהרון מודל אידיאלי לקיום מידת ההשתוות בכך שעזרו לקהל עובדי האל לחזור ולהפוך את הנחש למטה, כלומר לשנות את המצב השפל, המסוכן והמפותל שמיוצג על ידי הנחש, ליחס יציב וישיר בין האדם לאל, שמיוצג על ידי המטה.<sup>31</sup>

השוואה בין דבריו של בעל השפת אמת לכתבים קודמים חושפת הבדל מהותי: בעוד שבכתבים קודמים, אף בכתבי חסידות, ההשתוות מבטאת את היחס של עובד האל כלפי ההתרחשויות בעולם חיצוני, אצלו ההשתוות הינה תהליך שמתהווה בתוך העולם הרוחני עצמו, ללא כל קשר לעולם הגשמי, והיא מבטאת מצב המשווה בין שני מצבים רוחניים קיצוניים.<sup>32</sup>

המושג השתוות מופיע גם בכתביו של הגאון מווילנא, ממנהיגיה האידיאולוגיים של תנועת ההתנגדות לחסידות, שהחלה להתפשט במזרח אירופה במאה ה-18. הגר"א חי במקביל לבעש"ט (נולד בשנת 1720, כאשר הבעש"ט נפטר בשנת 1760), ואף ציווה לשרוף את הספר המיוחס לו – צוואת הריב"ש, כך שניתן לשער כי קרא אותו לעומקו,

30 יהודה אריה לייב בן אברהם, שפת אמת, כרך ב, פיטרקוב, 1905, עמ' 31.  
31 אהרן טהרלב, "מטה, נס, ושורה: עיונים במדת ההשתוות במשנת השפת אמת", אקדמות 1, 1996, עמ' 21-28.

32 ניתן לראות בכך דמיון למודל שביל הזהב שמציע הרמב"ם בספרו משנה תורה (הלכות דעות א, ד): "הדרך הישרה היא מדה בינונית שבכל דעה ודעה מכל הדעות שיש לו לאדם והיא הדעה שהיא הכי רחוקה משתי הקצוות ריחוק שוה [...] לפיכך צוו חכמים הראשונים שיהא אדם שם דעותיו תמיד ומשער אותם ומכוין אותם בדרך האמצעית כדי שיהא שלם בנופו."



אך הוא משתמש במושג השתוות בהקשר שונה לחלוטין. בספר קול התור מתווים תלמידי הגר"א מפיו של רבם את דרך הגאולה. חזונו של הגר"א בנוגע לשאלת תחילתה של הגאולה נוגע למושגים קבליים רבים, ביניהם שבעה תיקונים הבנויים אחד על גבי השני, אשר צריכים להיעשות על ידי כל אדם, במטרה להגיע בסופו של דבר אל הגאולה השלמה. התיקון הראשון הינו השתוות, ועניינו "על דרך הפשט: השתוות, היינו שעל כל אחד להשתוות עם הכלל, לא להתנשא, לא להתגדל על אחרים לא בגשם ולא ברוח. וזו כוונת הגמרא (סנהדרין צח) 'אין בן דוד בא עד שיהיו כל המדות שוות' – 'עד שיהיו כל השערים שקולים'.<sup>33</sup> הכותב מתייחס אמנם למידת הענווה בהקשר של ההשתוות, אך מעניק לה נופך משיחי, כשלב מעשי בדרך אל הגאולה. הזיקה אל האל כמעט ואינה קיימת בהגדרה זו, והמוקד כולו מצוי בעולמו החברתי של האדם ובעבודתו הפנימית על אישיותו, כך שענוותנותו של האדם מופנית כלפי הסובבים אותו ולא כלפי האל.<sup>34</sup>

## השתוות הערכים כתנאי להתפתחות העולם

הרב קוק, בן דורו ומידעו של עגנון, הושפע מתורת הקבלה הליטאית אך גם מתורות חסידות רבות.<sup>35</sup> עגנון העריך את הרב קוק ואף ראה בו רב ומורה, ביקר אותו בביתו, התייעץ עמו בנוגע לכתבי היד של סיפוריו<sup>36</sup> ואף נשא דברים לדמותו.<sup>37</sup> נוסף על הגדרת מידת ההשתוות של הרב קוק כפי שהופיעה להלן, בהקשר אחר מזכיר הרב קוק את המונח כאפיון הכרחי של העולם. חלק זה איננו מדבר על ההשתוות כמידה בנפש האדם, אלא על האופן שבו העולם מתקיים: "לולא ההשתוות שיש בהויה לא היתה שום חכמה יכולה להתפתח [...] מוכרח הוא שסדר המציאות כולו תהיה בו השתוות של ערכים, עד שהחלק האחד מורה על חברו [...] אמנם גדלה של ההשתוות יוצא אל הפועל על ידי הכרת ההבדלה שבין כל ערך וערך, והחטיבה המבדלת היא מבררת את העומק של

33 מנחם כשר, התקופה הגדולה, ירושלים: מכון תורה שלמה, 1972.

34 בהגדרתו את מידת ההשתוות הגר"א מתבסס על מאמר תלמודי מוכר העוסק בתנאים הנדרשים על מנת שיגיע המשיח. מאמר זה מביא דעות שונות בנושא, ביניהן את דעתו של שמואל, עליה מבוססת מדרגת ההשתוות של הגר"א – 'ושמואל אמר עד שיהיו השערים כולן שקולין' (סנהדרין צח ע"א).

35 ראו למשל: בנימין איש שלום, הרב קוק; בין רציונליזם למיסטיקה, תל אביב: רסלינג, תש"ן, וכן Yehuda Mirsky, *An Intellectual and Spiritual of Rabbi Avraham Yitzhaq Ha-Cohen Kook from 1865 to 1904*, Harvard University Press, 2007

36 ראו למשל: חיים באר, גם אהבתם גם שנאתם, תל אביב: 1992, עמ' 110, 133, 309, 312, כמו גם: ראובן טבול, "הרב, הסופר והדרך שבין יפו לירושלים: הרב קוק ועגנון מול הזהות הציונית בעת העלייה השנייה", מורשת ישראל 2, 2005, עמ' 120–139.

37 "כשאני מביט בארץ ורואה כיצד נתעלה היישוב מקבוצות קבוצות של אמיגרנטים ומכתות כתות של חולמים רואה אני ארבעה חרשים, כשמדומני שם עיצבוהו ועשאוהו [...] הם לפי דעתי ברנר ורופין ורבינו הגדול ר' אברהם יצחק קוק זצ"ל וברל כצנלסון [...] רבינו הגדול לימד אותנו תורת ארץ ישראל שעבודת הארץ עבודת הקודש." שמואל יוסף עגנון, מעצמי אל עצמי, ירושלים: שוקן, 1976, עמ' 148.

השוויון<sup>38</sup>. הרב קוק רואה כתנאי הכרחי בעולם את הצורך של השוויון בין שני ערכים מנוגדים. ההשתוות אינה מורה על התמזגותם של שני הערכים, אלא מהווה תהליך של הגדרת ההבדלים, וכך בירור הערכים המשותפים לשני הקטבים. ככל שהערכים המנוגדים יוגדרו בצורה מדויקת ומפורטת, כך יתברר המשותף והשווה ביניהם, והתוצאה הישירה של התהליך הזה הינה התפתחות החוכמה. במקום אחר כותב הרב קוק – "חכמת האמת מלמדת אותנו את האחדות העולמית, את הצד של השוויון שיש למצוא בהווה כולה, עד למעלה למעלה"<sup>39</sup>. הגדרה זו של המושג מזכירה במעט את הגדרתו של בעל השפת אמת הרואה בה ערך ממוצע בין שתי דרגות רוחניות קיצוניות. נראה כי עבור הרב קוק המושג מבטא תפיסת חיים רחבה הכוללת רבדים רבים ושונים. יונינה דיסון קושרת בין שתי ההגדרות של הרב קוק למושג וטוענת כי זהו אחד מהמוטיבים המרכזיים בהגותו, וכי אופן החשיבה הזה "מהווה למעשה יישום מעשי, ודוגמא מעשית לדרך של הגות רוחנית, אשר חושבת באופן ברור ועל-פי כללים מובהקים, בצורה של 'השתוות של ערכים'..."<sup>40</sup>.

בפנותנו לדון בהופעותיו של מוטיב ההשתוות ברומן תמול שלשום עלינו לשים לב לכך שכפי שבמקורות שהובאו לעיל הופיעה ההשתוות לעתים כמידה אנושית ולעתים כאפיון של העולם או כשלב בדרך אל הגאולה – כך גם בסיפור מופיעה המידה בשלל היקריות והקשרים. לעתים היא מופיעה כמידה, ולעתים רק כשורש של האותיות שו"י. טענתי המרכזית היא שעגנון, בדרך מודעת ושאינה מודעת, מביא לידי ביטוי את ההשתוות על היבטיה השונים, בכדי להביע ביקורת על המצב המתואר בתקופת העלייה השנייה, על התפיסות של הציבורים השונים המתוארים בסיפור, ואולי על הצינונות בכללה. המונח השתוות בצורותיו השונות מופיע ברומן תמול שלשום כמעט תמיד בהקשר של הדמויות – החל מהמרכזיות ביותר וכלה בדמויות משניות ושוליות לכאורה, וכך נוצרת מפה של דמויות וציבורים שאותן מקשר הטקסט עם המונח ובכך יוצר השוואה שאיננה נגמרת העולה מתוך העמדת הדמויות בסיפור האחת ליד השנייה. ההשוואה של יצחק לדמות המייצגת דרך שונה ליישום מונח ההשתוות, מאפשרת לו ולנו בעקבותיו לדון במשמעותו של המונח.

המילה "שוויון" איננה זרה כלל ועיקר לאנשי העלייה השנייה שאותם מתאר הרומן בצורה חדה ורחבה, ודווקא משום כך בולטת העובדה שהקבוצה, על אנשיה הדוגלים בשוויון, אינם מופיעים ברומן ולו פעם אחת, למרות המרכזיות של תפיסתם במפה האידיאולוגית של אנשי תקופה זו. הבחירה לעסוק במונח השוויון דווקא במרחב עירוני היא בחירה מעניינת שלדעתי מאפשרת בחינה "נקייה" של המונח והערכיות שלו, ללא משקעים נלווים הקשורים דווקא באידיאולוגיית הקיבוץ.

מוטיב ההשתוות מופיע כבר בפתיחת הרומן, כאשר הספינה בה נמצא יצחק מפליגה לכיוון ארץ ישראל. במהלך הנסיעה משווה יצחק את עלייתו לארץ לנסיעתו של ר' יודיל

38 קוק, הערה 4 לעיל, עמ' רמג.

39 אברהם יצחק קוק, אורות הקודש, כרך ב, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1985, עמ' שצג.

40 יונינה דיסון, "ארבעה מוטיבים ב'אורות הקודש' כבסיס לעריכה חדשה", דעת 24, תש"ז, עמ' 76.

סבו לארץ ישראל במעשי ניסים, "צרות הרבה היו לו לר' יודיל על הים [...] אבל הוא עמד בכולן והיה מקבל אותן באהבה, כאילו חסד עשה הקדוש ברוך הוא עמו ששגר עליו יסורים על הים [...] ואותו חסיד שמח, לפי שכל מעשיו של הקדוש ברוך הוא שווים היו בעיניו..." (עמ' 31).<sup>41</sup> הביטוי "שוים היו בעיניו" מזכיר את הביטוי של רבנו בחיי "שישתווה בעיניו", וכן את הביטוי "הכל ישווה בעיניו" של הבעש"ט, ובכך פותח כבר בעמודיו הראשונים של הרומן, את העיסוק במונח ההשתוות. ר' יודיל חסיד מתנהג במידת ההשתוות בכך שהוא מקבל את ייסוריו שעל הים באהבה, ואף מתייחס לייסורים ולחסדים באותו האופן בדיוק, כך שהכול שווה בעיניו. ר' יודיל מוצג כבר בתחילת הסיפור כדמות אידיאלית עבור יצחק. הוא מהווה דוגמה אשר תחזור ותעמוד לנגד עיניו לכל אורך העלילה, אשר אחד האפיונים המרכזיים שלה הוא מידת ההשתוות. דמותו של ר' יודיל חושפת, על דרך הניגוד, את אופיו והתנהגותו של יצחק: בניגוד לר' יודיל הנוהג במידת ההשתוות כלפי הייסורים בעולם, יצחק, כאשר הוא מספר את סיפורו של סבו, מדגיש דווקא את מוקדי השכר והכבוד בסיפור: השכר שמקבל ר' יודיל חסיד על כך שהגיע למידת ההשתוות, הנס של הרוחות אשר טוענות את הספינה שלו על כתפיהם ונושאות אותו עד לארץ ישראל, והאקט של העברת הסיפור מפה לאוזן, "בחצרות הצדיקים בסעודת מלוה מלכה" (עמ' 31). מעבר לאנלוגיה הניגודית שיוצר יצחק בעצמו בינו ובין זקנו בכל הנוגע למעלתו הרוחנית וההיענות משמים, עולה אנלוגיה ניגודית נוספת בין שתי הדמויות: הזקן הוא הדמות האידיאלית הנוהגת במידת ההשתוות, ויצחק, שבאופן סיפורי מדגים כי איננו נוהג על פי מידה זו. החלום של יצחק להידמות לר' יודיל חסיד איננו נובע מרמתו הרוחנית הגבוהה של הסב, אלא מהפרסום הנרחב שלו והשכר שהוא קיבל על כך. הדיכטומיה הברורה והמוחלטת בין ר' יודיל חסיד ובין יצחק היא הדרך של הכותב לערער עליה ולהציג בסימן שאלה את האידיליה הזו. בפעם הראשונה מסופר סיפור העלייה לארץ של הסב והנכד כסיפור אידילי, ובפעם השנייה כסיפור מציאותי. כך מציג הכותב, כבר בתחילת הסיפור, ביקורת על המודל המיוצג על ידי ר' יודיל חסיד, ביקורת שתלך ותגדל לאורך העלילה. עצם ההשוואה של יצחק לסבו והאופן שבו היא פועלת על יצחק היא פסולה, כי יצחק פועל מתוך לחץ חברתי, מתוך רצון להישמע למה שהחברה חושבת עליו, ולא מתוך מניעים אידיאולוגיים טהורים-פנימיים.

הביטוי "שווה בעיניו" חוזר בפעם השנייה כשיצחק ורבינוביץ' יוצאים לשוק למצוא עבודה יחד עם קבוצה של פועלים יהודים, כאשר מנגד ניצבים הפועלים הערבים שאותם לוקחים האיכרים בכל יום לעבודה. כך מתוארים הפועלים היהודים במעמד המשפיל – "מכוצים בתוך בגדיהם הקרועים עמדו כמה מחברינו [...] מקצתם עמדו כבני אדם שהכל שווה בעיניהם. ומקצתם תקוה ופחד מחלחלים היו בעיניהם העצבות" (עמ' 56). הדובר יוצר הבחנה בין הפועלים המגיבים לסביבה בפחד ובתקווה, ובין הפועלים אשר נוהגים על פי מידת ההשתוות. בהמשך, כאשר בוחרים האיכרים לעצמם את הפועלים הערבים, והפועלים היהודים נשארים חסרי עבודה, מתחדד ההבדל – "אבל חברינו שבראשונה

41 מראי המקום לתחילת שלשום בגוף המאמר מציינים מספרי עמודים בלבד, על פי: עגנון, הערה 3 לעיל. כל ההדגשות בפרק זה הינן שלי, ע"נ.

הכל שווה היה בעיניהם ניגערו פתאום ואש ניצתה בעיניהם, עד שנזדעזענו ונרתענו לאחורינו [...] והתחילו מדברים עם אדוני העבודה קשות. נטרפו דבריהם מחמת כעסם ואי אפשר היה להבין מלה" (עמ' 58). כאשר הכעס משתלט עליהם ומערער בכך את מידת ההשתוות, הוא יוצר נתק ביניהם ובין הסביבה, והם לא מממשים את השינוי שרצו להוביל. מידת ההשתוות מעוצבת כאידיאל, בעזרת המספר המובלע אשר מציב את עצמו עם הפועלים שאינם בעלי המידה, ובכך תורם לתחושה שהפועלים שנוהגים על פיה הינם יחידי סגולה. אך האידיאל המוצג הינו אידיאל תיאורטי, וכאשר הוא נפגש עם העולם המציאותי, המציף רגשות קשים, הוא מתערער. המהלך שעולה מן הטקסט באמצעות מונח ההשתוות הוא מהלך של פירוק: הדיכוטומיה הברורה לכאורה בין יצחק לסבו הצדיק, בעל מידת ההשתוות, מוארת על ידי סיפור הפועלים באור אירוני: האם האידיאל של מידת ההשתוות בכלל אפשרי?

לאחר ניסיונות למצוא עבודה כפועל מגיע יצחק ליפו ומטייל בנמל. בדמיונותיו הוא מתאר כיצד הוא מציל את אדוניו מהים, שמחלק איתו כאות הוקרה את כספו "שווה בשווה". לאחר מכן, כאשר הוא חוזר מהדמיונות אל המציאות הקשה, נכתב – "אבל נסים אינם מתרחשים לכל אדם, כל שכן לבחור כיצחק, שאינו שווה לפני המקום לעשות לו נס אפילו על פי דרך הטבע" (עמ' 64). הסיפור הזה מתכתב עם סיפורו של ר' יודיל חסיד שהוזכר לעיל, ומרחיב את הניגוד שבין שתי הדמויות: בניגוד לר' יודיל חסיד הנוהג במידת ההשתוות והכול שווה בעיניו, וכתוצאה מכך מתרחשים לו נסי-ניסים, יצחק קומר איננו שווה בעיניו של האל שיעשה לו נס אפילו הקטן ביותר. הפער שבין החלום למציאות, ובמקביל בין ר' יודיל ונכדו, הופך את חלומותיו של יצחק למגוחכים. כאשר מצליח יצחק לשכור לעצמו חדר, הוא חולם שיגיע אליו יודיל אחיו ויראה את חדרו. כך מממש יצחק את חלומו להידמות לסבו אשר כולם מספרים על אודותיו, אך בצורה הפוכה: הפעם יודיל אחיו, בעל אותו השם, מגיע לראות בהצלחתו שלו. יצחק נוהג באופן הפוך למידת ההשתוות: הוא מתנהג על פי רצונותיה של החברה ולא על פי עקרונותיו ורצונותיו. ואכן, בהסבר שניתן לחלום על ידי המספר, חוזר המוטיב בשנית – "דבר זה, חברים טובים, הלוא שווה שכר חדר שלם" (עמ' 84). הטון המלגלג איננו סמוי, וממוקד בצורך של יצחק בתגובתה של סביבתו על מעשיו.

כאשר מגיע יצחק להיפרד מסוניה לפני נסיעתו לירושלים, סוניה מהרהרת על יצחק כך – "הביטה על יצחק והעבירה לפני כל מכירה. פעמים הם כך ופעמים הם כך, ויצחק לעולם הוא שווה עמה ומעולם לא חטא כנגדה" (עמ' 184). סוניה מצביעה על ייחודו של יצחק בכך שהוא איננו משתנה מבחינת יחסו אליה, ומעולם לא עשה כנגדה משהו רע. לכאורה נראה כי סוניה זוקפת זאת לזכותו של יצחק, אך מיד לאחר מכן מגיעה הביקורת – "אמרה סוניה קולך חלש, כאילו ניטל כוח רצונך. תמחה אני אם יש לך אפילו קורט של רצון" (עמ' 184). יצחק אמנם מעולם לא עשה לה משהו רע, אך גם טוב לא עשה. מקרה זה, המביא את מידת ההשתוות אל המרחב הזוגי, מנכיח את חוסר הגבריות של יצחק קומר ואת האפטייות הקשורה במידה זו. האם מידת ההשתוות היא מידה חיובית אשר מבטאת אותנטיות פנימית וחוסר השפעה חברתית, או להפך, היא מוכיחה שהאדם הנוהג על פיה איננו בעל רצון וזהות עצמאית, ולכן גם לא מתמודד עם הקשיים עצמם?

ובהתאמה, מי הוא יצחק? האם הוא בחור ללא כל עמוד שדרה אשר משתנה על פי החברה הסובבת אותו, או שהוא מסוגל לעמוד על שלו ומתוך האוטנטיות הזו לעמוד בפני הייסורים והקשיים שבדרך?

הדיון במהותה של מידת ההשתוות מתפתח כאשר מגיע יצחק לירושלים ומנסה למצוא בה את מקומו. כאן מופיע המושג לראשונה בשלמותו – "דבש וחלב לא מצא יצחק בירושלים, אבל בא לידי **מדת ההשתוות**" (עמ' 223). המספר איננו מפרט מהי מידת ההשתוות שאליה הגיע יצחק ואיננו מסביר את מהותה, אך בהקשר של המשפט נראה כי יצחק, למרות שלא היה לו טוב בירושלים, נהג על פי מידת ההשתוות בפירושו של הבעש"ט, ולא קבל על הרע – "עברו הימים שהיה להוט לעשות נפשות לציונות. דיו שאין להוטים אחריו להשפיע עליו. אף על פי כן הוא מושפע ועומד. אם לטוב ואם למוטב, מה אנו שנדע. כבר בחיצוניותו דומה הוא במקצת לאנשי ירושלים, ואם תמצא לומר אף בפנימיותו..." (עמ' 223). יצחק מושפע מסביבתו, ומשום כך הקביעה כי יצחק הגיע לידי מידת ההשתוות איננה יכולה להתקבל באופן פשוט. תחושה זו מתעצמת כאשר מספר עמודים לאחר מכן חוזר אותו משפט בדיוק בהקשר אחר – "דבש וחלב לא מצא יצחק בעמלו, די לו ליצחק שבא לידי **מדת ההשתוות**" (עמ' 229). ההדגשה החוזרת של מידת ההשתוות אצל יצחק מדגישה את הצלחתו, אך בד בבד יוצרת תחושה אירונית בכל הנוגע למשמעותה של מידה זו עבורו. בנקודה זו, המקדימה את הפרק הנושא את שמה של מידת ההשתוות, נזרקת "זירה" הטקסטואלית שאלה שתיבחן בהמשך – האם משמעותה של מידת ההשתוות היא למעשה אפטיה כלפי המציאות?

מיד לאחר האזכור השני של מידת ההשתוות נפתח הפרק השביעי הנושא את שמה של המידה, ובו מעמיק העיסוק במשמעותה וביחסו של יצחק אליה. הפרק נפתח במילים הבאות – "**מדת ההשתוות** פרסה טיבה עליו. כל מה שבא עליו קיבל בעינים יפות, לא התאונן ולא קבל [...] וכן כל השינויים שבאקלים לא הוציאו אותו ממדתו. אם מצא עבודה עבד ואם לא מצא לא נעצב על לבו" (עמ' 229). קיימת כאן התייחסות ממוקדת להגדרתו של הבעש"ט – יצחק לא מתלונן על האקלים הקשה ששורר בארץ, או על כך שהוא לא מוצא עבודה, אלא מקבל הכול בהבנה. התיאור של מידת ההשתוות של יצחק בכל הקשור למציאת עבודה מזכיר את תיאורו של מנחם העומד – "מצא עבודה קיבל, לא מצא לא קיבל" (עמ' 175), אך מתוך הדומה בין שתי הדמויות עולה גם הניגוד ביניהן: בעוד שכאשר מנחם איננו מוצא עבודה הוא מנצל את זמנו בכדי ללמוד תורה, יצחק הולך לבית העם, משתתף בוויכוחי סרק ואינו מנצל את זמנו. בפרק זה מוזכר ר' יושי ריבלין, אשר היה אחראי על החלוקה, ומתואר כאדם אשר "ביום היה יגע עם העניים ובלילה היה יגע על התורה, וכל ימיו לא ראה טובה והטה שכמו לסבול צרות ויסורים בלב טוב וברוח נמוכה [...] וכשנפטר מן העולם לא הניח לאלמנתו ויתומיו אפילו מזון סעודה אחת, אבל הניח אחריו אחת עשרה שכונות שהוסיף על ירושלים" (עמ' 231). ר' יושי מתואר כאדם אשר מקבל את הייסורים באהבה, וחי בהם מתוך בחירה, אך הביקורת ממהרת להגיע – כל היום דאג לעניים, אך לאלמנתו ולבניו היתומים לא השאיר כלום. מנגד, בפרק זה מכירים אנו לראשונה את ארזף המייצג את ההפך הגמור – "ארזף יושב יחידי כאדם הראשון בגן עדן, בלא אשה בלא בנים בלא דאגות בלא צרות" (עמ' 234). שתי

הדמויות מייצגות אלטרנטיבות שונות להתמודדות עם צרות וייסורים: ר' יושי מתמכר לצרות ולייסורים, וחי בהם מתוך בחירה. לעומתו, ארזף בוחר להתנתק מעולם המעשה ומהחברה בכלל, וכך לחיות את חייו – ללא צורך בממון, כבוד או עושר.

יצחק מצוי בין שתי האלטרנטיבות הקוטביות הללו, אשר מערערות את משמעות מידת ההשתוות: באיזו דרך בוחר יצחק? האם הוא בוחר לקבל את ייסוריו באהבה ולחיות מתוכם, או להתנתק מהעולם החומרי וכך לצמצם את החיכוך עמו? התשובה מגיעה בחלק ה', כאשר יצחק חוזר לחשוב על סוניה – "נזכר יצחק כל אותן השעות הטובות שראה עם סוניה והוא חומד ומתאווה ומבקש לראותה, הרי הוא מעלה כנגדן כל השעות הרעות שראה עמה בראשונה, ולבסוף הוא חוזר למדת ההשתוות, כאילו אין חילוק אם סוניה כאן אם סוניה אינה כאן" (עמ' 239). יחסו של יצחק לסוניה נובע מתוך הדרך שבה הוא רואה את העולם: הוא מעמיד את השעות הטובות עם סוניה אל מול השעות הרעות עמה, וכך מגיע לידי מידת ההשתוות – אין זה משנה האם סוניה קיימת או לא. יצחק מנסה, אך לא מצליח להתגבר על הקושי. האם ניתן להגיע למידת ההשתוות? האם זה אפשרי לתפוס את הטוב ואת הרע באותו האופן? התשובה לשאלה זו מגיעה מספר שורות לאחר מכן – "יודע יצחק שצריך לקנא ולא קינא. כלום לא אכפת לו ולא כלום? כלום יש אדם רואה ארוסתו נתונה לאחר ושותק. אדם יכול לקבל יסורים ואפילו לשמוח בהם [...] אבל לראות ארוסתו נתונה לאחר ולשתוק לאו כל אדם סובל זה" (עמ' 239–240). במשפט זה המספר מתכוון ליצחק ומעריך אותו על יכולתו לשתוק בפני הייסורים ולא להגיב, אך בפועל, יצחק איננו שותק אלא מקנא לסוניה, ודואג שמא תבחר אחר על פניו. מי ששותק באמת, בניגוד ליצחק, הוא רבינוביץ'. רבינוביץ' הוא זה אשר יודע בזמן זה כי חברתו נתונה לאחר, ליצחק, והוא זה ששותק ולא שומר לו טינה. מי שהשיג את מידת ההשתוות במקרה זה איננו יצחק כי אם רבינוביץ'. גיבור הסיפור מדבר רבות על מידת ההשתוות ואף מתואר כאדם שהשיג אותה, אך בסופו של דבר איננו נוהג על פיה, ואיננו מקבל את הרע ואת הטוב במידה שווה.

הפרק "מידת ההשתוות" מסתיים בתיאור הקונפליקט של יצחק בנוגע לסוניה – האם לנסות ולחזק את הקשר, או לנסוע ליפו ולסיים אותו באופן סופי. "בהרגשה עמומה הרגיש יצחק בעצמו שכל כחו אינו אלא מכח כחה של אהבת אחרים אליו, וכשאהבה זו חסרה כל דבר קל יכול להכריעו. לפיכך היה מתפחד להראות עצמו לפני סוניה והניח את הדבר תלוי ועומד" (עמ' 240). יצחק פועל בניגוד להגדרתה של מידת ההשתוות על פי רבנו בחיי, הוא מבין כי הוא תלוי באהבתם של אחרים ומושפע מיחסה של החברה אליו באופן טוטלי. פסקה זו חושפת את המניע האמיתי לכך שיצחק איננו פועל ונוהג על פי מידת ההשתוות (להגדרתו של הבעש"ט) – הוא מפחד. הפחד משתק את יצחק ולכן הוא איננו מגיב לטובות כמו לייסורים. מידת ההשתוות מאפשרת לו להתחמק מהחלטה, אך בו־בזמן לתפוס את עצמו כבעל מידות נאות.

כאשר מגיע יצחק לראשונה לשכונת "בתי אונגרין" הוא מתאר אותה כשכונה שבה הכול שווים – "כשם שהבתים שווין זה לזה כך יושביהם שווין. כולם אנשים של צורה שומרי תורה ומצוות, שעובדים את בוראם מתוך בטן מלאה. ואינם מוותרים לשום אדם לא בענייני עצמם ולא בענייני שמיים, וכל אדם שאינו כמותם נפרעים ממנו על

ידי רדיפות ובזיונות וחרמים ומניעת חלוקה וגירושים" (עמ' 266). לכאורה, תושבי בתי אונגרין הינם בעלי מידת ההשתוות ברמה הגבוהה שלה על פי הגדרתו של הגר"א: הם לא מתגדלים אחד על השני לא בגשם ולא ברוח, וכולם שומרי תורה ומצוות. מהמשך הפסקה עולה הבעייתיות – הם אמנם שווים אחד לשני, אך יחסם לחברה הסובבת אותם הינו יחס של התנשאות. הם אינם מסוגלים לקבל שוני, ומתוך ערך השוויון מוכנים לבזות ולהשפיל את כל הסובבים אותם. מהטקסט עולה נימה ביקורתית – תושבי בתי אונגרין אינם מקדמים את הגאולה בהשתוות שהם נוהגים עם החברה בירושלים, אלא מונעים ממנה להגיע בכך שהם תופסים את עצמם כנעלים יותר. הדיון במונח מתרחב בשלב זה של הסיפור וכעת פונה הסיפור לבחון את מצבה של החברה היהודית בדרכה אל הגאולה. לא רק שהפרטים בתוך החברה אינם מגיעים לכדי מידת ההשתוות בעבודתם הפנימית, הם מתנשאים אחד על השני ומושפעים על ידי החברה באופן מסרס, אלא שחברה שבנויה מפרטים כאלה איננה יכולה להיות בדרכה אל הגאולה שהיא כה מצפה לה.

המספר מוסיף לביקורתו רוח אירונית כאשר הוא מתאר את הכלב בלק מקנא באנשי כ"ח על האחוה השוררת ביניהם – "נתקנא בבריות בני אדם שאין ידיהם זזות זו מזו ונתאנח על עצמו שהוא נרדף מהם. ולא היה אותו שוטה יודע שלגבי שנאה ורדיפות הכל שווים, כבני אדם ככלבים" (עמ' 290). החברה האנושית בכללה איננה נוהגת על פי ההשתוות אשר תוביל לגאולה, ובמקום השוויון וחוסר הגאווה, כולם נרדפים ורודפים אחד את השני. תושבי בתי אונגרין מהווים מראה, קיצונית אמנם, לכלל תושבי הארץ, אשר מתגאים אחד על השני ומוסיפים לרדוף ולהחרים, ובכך למנוע את קירובה של הגאולה.

המקור לדרשתו של הגר"א על ההשתוות הינו תלמודי, ובו מופיעים מספר היגדים המתארים את התנאים ההכרחיים לביאתו של המשיח:

אמר רבי חנינא: אין בן דוד בא עד שיתבקש דג לחולה ולא ימצא [...] אמר רבי חמא בר חנינא: אין בן דוד בא עד שתכלה מלכות הזלה מישראל [...] אמר זעירי אמר רבי חנינא: אין בן דוד בא עד שיכלו גסי הרוח מישראל [...] אמר רבי שמלאי משום רבי אלעזר ברבי שמעון: אין בן דוד בא עד שיכלו כל שופטים ושוטרים מישראל [...] ואמר רבי יוחנן: אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי, או כולו חייב.<sup>42</sup>

את אחד ההיגדים אומר צבע שעובד עם יצחק בירושלים, כאשר הוא מדבר על אנשי העלייה השניה – "שמעתי שרוצים להחיש את הגאולה על ידי כל מיני עבירות. למה על ידי עבירות דוק? אמר לו אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או כולו חייב, ולעשות עבירות הרי קל מלעשות מצוות, ובכן עושים הם עבירות" (עמ' 222). המספר שם בפיו של הצבע את דעותיהם של תושבי ירושלים ובראשם בתי אונגרין בנוגע לכלל אנשי הארץ – הם אמנם בונים את הארץ ומטרתם טובה, אבל העבירות שלהם הן אלה המונעות את קירובה של הגאולה. הצבע משבץ בדבריו את האמירה הלקוחה מאותו דיון

42 בבלי סנהדרין צח ע"א.



תלמודי שמצטט הגר"א בספרו, העוסק בסימנים ובתנאים לבואו של משיח בן דוד. בניגוד לתפיסתו המשיחית של הגר"א הרואה בערך ההשתוות יסוד בדרך לגאולה העתידית, תפיסתם של אנשים אלו מעניקה ערך דווקא לנקודת הקיצון – הטובה ביותר או הרעה ביותר.

בניגוד לאופן שבו מתוארים אנשי בתי אונגרין בחלק זה של הסיפור, אשר כפי שבתייהם שווים אחד לשני כך הם עצמם שווים זה לזה, כאשר מתרקם הקשר בין יצחק לשפרה מתחילים להתברר ההבדלים בין אנשים בתוך השכונה – "כל שנכנס לדירה חדשה מחדש בה דבר ומשנה צבעה, שלא כל הטעמים שווים [...] יש אומרים שהטעמים תלויים במזלות [...] ויש אומרים הכל תלוי במרה [...] ומודים אלו לאלו שאף המרה תלויה במזל [...] עומד לו יצחק בתוך בית ושוחק סממנים וממסמסם במים וטובל את מכחולו וצובע את הכתלים ואת התקרה [...] רצונך, אתה מצייר בו מלאכים ושרפים, רצונך, אתה מצייר בו שדין ורוחין ולילך" (עמ' 324). הגורם לשוני בין האנשים אינו המזל או אופי הנפש של האדם, אלא הבחירה שלו כיצד לפעול בעולם – בצורה טובה או רעה. בפרק זה מתחילים להתבהר ההבדלים שבין השכנות הרכלניות ובין רבקה ושפרה, אך המספר רומז כי הכול נתון בידיהן, ואם יבחרו בטוב ויציירו בחדריהן מלאכים ולא שדים, תהיינה שונות וכך גם גורלן. מכאן ואילך משתנה עליה עולמה של שפרה, והיא פחות מתחשבת בדעותיהן של שכנותיה – "הביטה אילך ואילך. לא משום שחששה שמא ראוה שכנותיה מדברת עם בחור, אלא משום שנשתנה עליה העולם" (עמ' 339). תיאור זה מדגיש את הפער בינה לבין יצחק, שאיננו מצליח להתנתק מהאופן שבו הסביבה תופסת אותו.

מידת ההשתוות מבטאת בחלק זה של הסיפור את המתח בין אינדיבידואליזם ובין קהילתיות, ומודגשת ביתר שאת כאשר פונה המספר לתאר את אותו המתח, כפי שהוא בא לידי ביטוי בקהילה הפוכה לחלוטין לאנשי בתי אונגרין – תושבי יפו. לעומת תושבי בתי אונגרין, אשר מתוארים כשוויים לכאורה אחד לשני, תושבי יפו מתוארים מלכתחילה כשוניים האחד מהשני. "ומה שיעל ביקשה לעשות עם שמאי, ביקשה סוניה לעשות עם ירקוני. אבל אין כל הדעות שוות. סוניה ביקשה לקשור זרועה בזרועו של ירקוני וירקוני ביקש לילך יחידי" (עמ' 413). מספר עמודים לאחר מכן חוזר אותו משפט על עצמו כאשר מתוארת בנייתה של העיר תל אביב – "לא כל הדעות שוות. אלו מלגלים ואלו שמחים, אלו מתרעמים ומליזים ואלו בונים ועונים, מקום זה שהיה שומם מאין יושב ימלא בתים גדולים וטובים ועצי חמד..." (עמ' 440). המספר מעניק בתיאור זה כוח משיחי לעצם השונות בין הדעות ובין בני האדם, וכך הוא ממשיך – "תיירים שבאו אחר כך לסייר את הארץ וראו שכונה חדשה ונאה זו [...] לא היו מציירים לעצמם שמקום זה היה שומם מאין יושב וסכסוכים הרבה היו בין הבונים. אדם רואה בחורה נאה ומושלמת אינו מעלה על דעתו שבחורה זו לא הייתה בתחילת ברייתה נאה ומושלמת כל כך, אלא הרבה עמלו בה הוריה, ופעמים היו באים על ידה לידי מריבה" (עמ' 441). הדעות השונות של אנשי חברת "אחוזת בית" מתוארות כיחסים בין זוג הורים אשר רוצים בטובתה של בתם המשותפת, ולפיכך מגיעים לידי ויכוחים ומריבות. הוויכוחים הללו מצמיחים בחורה נאה ומושלמת, מכיוון שהיא דורשת הרבה עמל ורצון טוב, וכך רואה המספר את אנשי יפו: הם אמנם בעלי דעות שונות ומגוונות, ולעתים באים לידי מריבות וויכוחים, אך



השונות היא זו אשר מצמיחה את הגאולה ובזכותה נבנתה תל אביב. בניית העיר מתוארת בעזרת מושגים הלקוחים מנבואות גאולה, ובכך הם ממחישים את האופי החיובי של העיר. הטקסט משווה בין שכונת בתי אונגרין שאנשיה אדוקים בדתם ובין תושבי שכונת יפו שאנשיה חופשיים מקיום תורה ומצוות ויוצר היפוך: האדוקים אינם בדרכם אל הגאולה מכיוון שאינם נוהגים על פי מידת ההשתוות – הם אמנם שווים אחד לשני אך הדמיון לא מאפשר צמיחה, בעוד שאנשיה החילונים של יפו הם היוצרים בשונותם את הצמיחה ומובילים אל הגאולה. ההשוואה הזו מביאה לידי ביטוי את דבריו של הרב קוק, הרואה בהשתוות תכונה של ההווה, ההכרחית להתפתחות בעולם: ההשתוות איננה שוויון מלא בין כלל האנשים, אלא כוללת בתוכה את היכולת להגדיר ולהבדיל, ועל ידי כך למצוא את השווי שביניהם. בניגוד לאנשי יפו, אשר מובילים בסופו של דבר לצמיחה ושגשוג על אף השוני, ר' פייש, המייצג את אנשי בתי אונגרין, משתגע בסופו של הסיפור ומוטל חי על מיטתו אך ללא כל יכולת לפעול בעולם.

יצחק קומר, גיבור הרומן, נע במהלכו בין ארבע דמויות מרכזיות המיישמות, כל אחת בדרכה, את מידת ההשתוות, ובכך חונכות אותו בניסיונו להגיע אל מידה זו. ארבע הדמויות המבטאות בדרכן את המתח שבין אינדיבידואליזם ובין קהילתיות – ארזף, בלויקוף, הרגל המתוקה ומנחם העומד – מוזכרות באופן מפורש בהקשר של מידת ההשתוות, ועל אף השונות הרבה ביניהן הן דומות בכך שאי אפשר לשייך אף אחת מהן לקבוצה חברתית מוגדרת. ארזף, המופיע לראשונה בפרק הנושא את השם "מידת ההשתוות", בוחר לגור יחידי ולהתנתק מחיי העולם הזה – "בלא אשה, בלא בנים, בלא דאגות בלא צרות" (עמ' 234). הוא גר בשלום בין חיות ובהמות מכל הסוגים, ומצליח ליצור חיבור בינו ובין היצורים שבטבע, הרודפים את האדם ומשחרים לטורפו. ניתן לראות את ארזף כדמות אידיאלית העונה לשאלה הקשה ששואל הכלב בלק בסופה של העלילה – מדוע בני האדם נטפלים אליו ורוצים להורגו, הרי כל הבריות שוות. ארזף מוכיח כי יכול האדם לחיות בשלום עם השונים ממנו ואף עם מבקשי רעתו. הוא מוצג בפעם הראשונה באופן הבא: "יושב יחידי כאדם הראשון בגן עדן", ומשום כך ניתן לראות בו את דמות האדם טרום החטא הקדמון. בחירתו של ארזף להתנתק מכל מגע חברתי ובכך לעמוד מול לחצים חברתיים, ועל פי חלק מההגדרות לרכוש את מידת ההשתוות, היא המעניקה לו את היכולת להתקדם לעבר הגאולה, לחזור אל גן העדן.

את דמותו של בלויקוף, הצייר הירושלמי, פוגש יצחק מיד לאחר הפרק הנושא את השם "מידת ההשתוות". לכאורה הצליח יצחק להגיע לידי מידת ההשתוות, אך התיאור של המספר המובלע, וכן הביקורת שנשמעת מפיו של בלויקוף – מדגישים את הבעייתיות שבמצב זה: "**מדת ההשתוות** שינתה פניו של יצחק. מימיו לא גבה לבו ולא רמו עיניו, משהגיע לאותה מדה תלה עפעפיו העליונים על עפעפיו התחתונים, כאדם שנפשו המשכלת השלימה את פעולותיה, וכל גופו לבש ענוה, שהיתה ניכרת בהילוכו ובדיבורו ובקולו. פעם אחת הביט בו בלויקוף. אמר לו מה זה קומר, הנחת את עולמך הפקר" (עמ' 241). כפי שצוין לעיל, מידת הענוה קשורה באופן הדוק למידת ההשתוות: כאשר האדם מתייחס לטוב ולרע באופן שווה, ומבין שכל מה שקורה בעולם הינו פועלו הטוב של האל, הוא נוהג במידת הענוה. המספר מתאר את ענוותנותו של

יצחק באריכות, ומדגיש בעיקר את האופן שבו מידת הענווה ניכרת כלפי חוץ – הדרך שבה הוא מביט, הולך ומדבר. המספר נותן לנו תחושה שהוא מדבר מתוך קולו של יצחק עצמו – וכך הופכת הסיטואציה לאירונית, מכיוון שמה שמתואר בפרוטרוט הוא הביטוי החיצוני ולא הפנימי של מידת הענווה. בלויקוף בביקורתו על יצחק חושף את הסכנה הכרוכה בהתנהגות על פי מידת ההשתוות – התמקדות פנימית בקשר עם האל עלולה להביא לידי התנתקות מוחלטת מהוויית העולם הסובב את האדם. האמן מעיר ליצחק בהתאם לדמותו כפי שהיא נראית כלפי חוץ, אך אמירתו כפולת פנים עבורנו, אשר נחשפנו לפער שבין החוץ לפנים בכל הנוגע למידת ההשתוות אצל יצחק. ביקורתו של המספר הינה כפולה אם כך – היא כוללת בתוכה את הביקורת של בלויקוף על מהותה של מידת ההשתוות, ובנוסף את הביקורת של המספר עצמו על יצחק, אשר לא מצליח לנהוג באמת על פי מידת ההשתוות.

בלויקוף אמנם אינו שייך לאף קבוצה חברתית מובחנת, אך המאפיין הבולט ביותר שלו הוא האופן הנוח בו הוא מתייחס לבריות, והיכולת שלו למצוא את היופי בפרט הקטן ביותר – "צמח בודד בשדה, עשב קטן שמבצבץ מתוך סלע, אשה זקנה שבוכה לפני כותל המערבי, סבל ששוכב בצלו של כותל וישן שנת עמלים, וציפור קטנה ששוכנת בזקנו של זקן שיושב אצל הבור" (עמ' 210). למרות שהוא תופס עצמו כבעל עברה, חדור בלויקוף רגש דתי עמוק ואהבת ירושלים.<sup>43</sup> בלויקוף הוא העוזר ליצחק למצוא עבודה בירושלים, והוא זה שמעיר לו כאשר מידת ההשתוות גורמת לו להתנתק מהעולם. כלומר הוא איננו רואה בהתנתקות מן העולם פתרון, אלא בחיבור אליו, אך בדרכו שלו. המספר משווה בין בלויקוף לבין רבינוביץ' – דווקא בין השונים כל כך מוצא עגנון את הדומה – אהבת החברים והדבקות בהם, זו הדרך שבה בוחר בלויקוף – החיבור הפשוט אל בני האדם בלי קשר לקבוצת השתייכות מסוימת. בניגוד לבחירתו של ארזף להתנתק מכל חברה אנושית ולבצע את ה'תיקון' על ידי חיבור למנוגדים לו ביותר – החיות הטורפות – בלויקוף הצייר מבצע את ה'תיקון' שלו בחיבור האנושי הפשוט אל בני האדם, ללא הגדרות ושייכות קהילתית.

כאשר דמותו של בלויקוף נעלמת, יוצא גם יצחק מידי מידת ההשתוות. לאחר מותו של בלויקוף על כל מה שהוא מייצג, מתחיל יצחק לתהות על פשר העולם המלא בייסורים ו'ניטל ממנו טעם רעות' (עמ' 256). יצחק חוזר להגות בסוניה וחושב לרדת בחזרה ליפו – "יצא יצחק ממידת ההשתוות. וכשהיה מסתכל בעצמו היה אומר, לא כך ציירתי לי את עולמי. אבל אם נגזר עלי כך יהא כך" (עמ' 257). בהמשך מתואר מצבו של יצחק – "באמת לא היה עולמו של יצחק גרוע כל כך. פרנסתו מצויה [...] אבל לאו כל אדם זוכה לשמוח במה שיש לו, אבל מצטער הוא על מה שיש לו. התחיל יצחק מתבונן בעין רעה במכחוליו ובסממניו שהוצרך להחליף בהם את המעדר ואת המחרשה, ולא זכר שלא אחז מחרשה או מעדר מעולם" (עמ' 257). המספר לא מציין סיבה מפורשת ליציאתו של יצחק ממידת ההשתוות, כפי שלא ציין סיבה מפורשת לכניסתו אליה. השוואה בין המצב

43 בעז ערפלי, "בארץ המראות: תבניות אנאלוגיות ומבנים ערכיים ב'תמול שלשום' לשי' עגנון", באר' 1, 1988, עמ' 62.

בו התחיל לנהוג יצחק על פי מידת ההשתוות ובין המצב שבו הפסיק לנהוג כך חושפת מספר הבדלים. העיניים הטובות שבהן מסתכל יצחק על "כל מה שבא עליו" (עמ' 229) הופכות לעין רעה בה הוא מתבונן במחוליו ובסממניו. מעבר לכך, בשני המקרים קיימת השוואה בין יצחק לבין שאר האנשים שבעולם: כאשר נוהג יצחק על פי מידת ההשתוות ולא מגיב על כך ש"ארוסתו נתונה לאחר", נכתב עליו כי "לאו כל אדם סובל זה" (עמ' 240), ובהתאמה, כאשר יוצא יצחק ממידת ההשתוות, נכתב עליו כי "לאו כל אדם זוכה לשמוח במה שיש לו, אבל מצטער הוא על מה שאין לו" (עמ' 257). יצחק, שלאורך תקופה מסוימת הצליח, לכאורה, לחרוג מהטבע האנושי ולהתעלות עליו, חוזר לנהוג כפי ש"כל אדם" נוהג, ומצטער על מה שחסר לו. ההשוואה הזו חוזרת וחושפת את המניעים הפנימיים של יצחק לנהוג על פי מידת ההשתוות – הוא איננו פועל מתוך תהליך פנימי שהוא עובר, אלא מתוך השאיפה להידמות לסבו ר' יודיל חסיד, בשונות ובגדלות שלו, ביסוד העל-טבעי שמציב אותו ברמה אחת מעל שאר בני האדם בעולם.

בהמשך הסיפור, שתי דמויות נוספות נזכרות בהקשר של מידת ההשתוות: הרגל המתוקה ומנחם העומד. האחד מעיד על עצמו שהגיע לידי מידת ההשתוות, והשני דוחה את טענתו של יצחק בדבר הגעתו לידי מידה זו. הרגל המתוקה מסביר ליצחק את התפיסה שלו בכל הנוגע לקיום מצוות – "מזדמן לידי לעשות דבר של מצוה ואני עושה, ואף על פי כן אין המנוחה מסתלקת ממני [...]. מנוחה שהנפש מתעוררת על ידה. והרי תמוה, אם מנוחה הרי אין התעוררות, ואם התעוררות אין מנוחה. ואף על פי שיש כאן דבר והיפוכו בא אני לידי מידת ההשתוות" (עמ' 430). הרגל המתוקה יוצר דיכוטומיות בין הפכים, אך מפרק אותן ומראה כי קיים ערך העומד מעבר להן: מן העבר האחד נמצאת המנוחה, ומן העבר השני נמצאת המצווה המחייבת התעוררות ופעולה. לכאורה נראה ששני הדברים סותרים האחד את השני ואינם יכולים להתקיים במקביל, אך הרגל המתוקה מצליח להגיע לידי מידת ההשתוות, המהווה ערך אשר כולל בתוכו את שני ההפכים. המחויבות היחידה של הרגל המתוקה הינה לרגשותיו ותחושותיו ועל פיהם הוא מתנהל, כך הוא מסוגל לתפוס את קיומה של הוויה שבה מתקיימים שני הפכים במקביל. הפגישה הראשונה של יצחק עם הרגל המתוקה משקפת את מהותה של הדמות: הפגישה מתרחשת אמנם בתוך בית הכנסת, אך הרגל המתוקה מוטל בתוך שלולית של יין וכולם מסביב לועגים לו. לדברי צמח, הרגל המתוקה שרוי בשני העולמות השזורים לכל אורך העלילה – עולם המסורת ועולם ההפקר. כמו ארזף הוא גר לבדו, על שפת הים, בתפר שבין היבשה והמים, חי באופן עצמאי לחלוטין, ניזון מפירות גינתו, מחליט מתי הוא נהנה מהחיים ומתי מתנזר מהם, ותמיד מצליח לשלוט ביצריו ורגשותיו. הרגל המתוקה משוחרר מכל מוסכמה חברתית, איננו מוכן להתחייב – גם לא למעסיקיו – ופועל על פי התחושה הפנימית שלו בלבד, על פי מה שמביא אותו לידי מנוחה. דווקא התפיסה הזו היא המביאה אותו לידי קיום מצוות: "באמת איני יודע עבירה מה היא, אלא כשאני מבקש לעשות דבר ולבי אומר לי אל תעשה [...]. ומתוך שאיני עושה לבי נח, כאילו עשיתי דבר טוב [...]. אם כן שמא אף במצוות כך, שהרי מצווה היא עשייה, ועשייה מסלקת את המנוחה. מזדמן לידי לעשות דבר של מצווה ואני עושה, ואף על פי כן אין המנוחה מסתלקת ממני, אדרבא היא מתוספת" (עמ' 429). עם כל זאת, הרגל המתוקה

מתנגד בתוקף להוות דוגמה עבור הסובבים אותו ולייצג חברה או אידיאל מסוימים. הרגל המתוקה מגיע לידי מידת ההשתוות בכך שהוא מצליח לשלב בתוכו במקביל שני הפכים – "ואף על פי שיש כאן דבר והיפוכו בא אני לידי מידת ההשתוות" (עמ' 430). המכנה המשותף הזה מוביל אותנו להבנה מעמיקה יותר של מידת ההשתוות: ייתכן ומה שעומד בבסיסה של מידת ההשתוות, להוותו של הכותב, הוא חוסר ההגדרה והשייך החברתי, וכן להפך – מה שמפריע ליצחק בניסיונותיו הרבים להשיג מידה זו הוא הרצון העז שלו להשתייך חברתית.

גם כאשר דמותו של הרגל המתוקה נעדרת מהמרחב הסיפורי ויצחק שומר על צריפו עד שישוב, תפיסתו בנוגע למידת ההשתוות עומדת כל העת ברקע כנקודת השווה לתפיסתו והתנהלותו של יצחק. יצחק רוצה לנסוע לירושלים לבקר את רבינוביץ' חברו ששב אחרי מסע ארוך, אך מכיוון שאין הוא יודע מתי יחזור הרגל המתוקה, הוא נשאר בצריפו. אל הצריף מגיע מנדיל הרפד המחזר אחר גרושתו של הרגל המתוקה, ומתפתח ביניהם דיון סמוי בכל הנוגע למהותה של מידת ההשתוות – "אמר יצחק רואה אני שיש לך כאן עסק אחר. זקף בו מנדיל את פניו והביט בו בעיניים קשות ואמר, ובכך אותו עסק לפי דעתך מהו דרך משל? אמר יצחק משווה אני בדעתי שהוא ברור לך די צרכך. החליק מנדיל את זקנו והשיב לו בנחת, מבקש אתה לדעת מה אני משווה לי. אדם מישראל שהולך בדרכי השם משווה לנגדו תמיד מה שמצווה עליו בסעיף א' שבשולחן ערוך והוא שויתי ה' לנגדי תמיד" (עמ' 442-443). מנדיל הרפד מפרש את הפסוק "שויתי ה' לנגדי תמיד" באופן המקורי שבו פירשו את הפסוק בשולחן ערוך – "שויתי ה' לנגדי תמיד" הוא כלל גדול בתורה ובמעלת הצדיקים אשר הולכים לפני האלוקים [...] כשישים האדם על לבו שהמלך הגדול הקדוש ברוך הוא אשר מלא כל הארץ כבודו עומד עליו ורואה במעשיו [...] מיד יגיע אליו היראה והכנעה [...] ולא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו בעבודת האל [...]".<sup>44</sup> סיפורו של מנדיל הרפד מהווה מעין סיפור מראה לסיפורו של יצחק: הקשר של סוניה ורבינוביץ' לא היה מעולם קשר של נישואין, ובכל זאת לבו של יצחק כואב על שיצר איתה קשר חברי, בעוד שמנדיל הרפד ההונגרי מעוניין בגרושתו של הרגל המתוקה, על אף העובדה שהוא נשוי ועלול לעבור על איסור גילוי עריות. כאשר יצחק מעמיד את מנדיל אל מול העובדה שהוא עסוק כל היום בחטא, בוחר מנדיל לברוח לאמירה כוללת הנוגעת לכל אדם מישראל, למרות שהוא איננו שם אל מול עיניו תמיד את האל. פירוש הפסוק, הלקוח מהסעיף הראשון בשולחן ערוך, מעביר ביקורת חריפה על מנדיל ועל תושבי בתי אונגריין בכלל: אנשים אלו יודעים לצטט באופן מדויק את שנדרש מהם, אך באופן מעשי הם אינם מקיימים וחוטאים בחטאים גדולים. ניתן אף לומר שהתיאולוגיה התיאורטית הסמיכה, ואולי אף הקהילתית ההדוקה, הן אלו המונעות בעדם להבחין בחטאיהם.

באופן דומה לארזוף, בלויקוף והרגל המתוקה, גם מנחם העומד, הדמות הרביעית הקשורה למידת ההשתוות, איננו מעוניין להשתייך לאף אחת מהקבוצות החברתיות. הוא איננו שייך לאנשי החלוקה, מכיוון שהוא עובד לפרנסתו כדי צורכו, ומן הצד השני

44 שולחן ערוך, אורח חיים, א, א.

הוא איננו שייך לאנשי היישוב החדש, מכיוון שבכל זמנו הפנוי עוסק הוא בלימוד התורה. תפיסת עולמו מורכבת מיסודותיהם של שני עולמות – לימוד ומעשה, וכך פוגש אותו יצחק בירושלים, כאשר הוא מתקן את קלשונו וקונה לעצמו גמרא חדשה. ברגע פגישתם נכתב – "אמר יצחק לאיזה בית מדרש אתה רוצה לילך? אמר לו לבית מדרש שיש בו ספרים ומנורה" (עמ' 541). מנחם איננו מעוניין בבית המדרש במשמעות של שיוך קהילתי. מה שמעניין אותו זה האופי הפרקטי של הדברים – במקום שבו יש ספרים ומנורה וניתן לשבת וללמוד, שם ישב.

בדיון של מנחם העומד ויצחק קומר אומר מנחם בנוגע למידת ההשתוות: "כשאדם אומר ברוך השם איני יודע אם לטוב אם למוטב, שהרי חייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה. אמר יצחק עדיין לא הגעתי למדה זו. מכל מקום אין לי לקבול..." (עמ' 539). בהמשך מוסיף מנחם להסביר את תפיסתו – "בין כך ובין כך היית מצטער [...] כל המצטער על דבר שלא עשאהו עשוי להצטער על כל דבר ודבר. שאל יצחק את מנחם, ומה יעשה אדם שלא יצטער? אמר מנחם לי אתה שואל? אני איני יודע מה זה צער. אמר יצחק כלומר שמח בחלקך אתה. אמר מנחם איני יודע שמחה מה היא. אמר יצחק כלומר הגעת למדת ההשתוות. אמר מנחם למדה זו לא הגעתי, אבל אם עובר עלי יום ואיני מתבייש בו אני מרוצה" (עמ' 540). מנחם מתייחס לאמירה התנאית: "חייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה" (ברכות ט, ה). מנחם איננו מוכן להגדיר את האופן שבו הוא נוהג בעולם, אך התנהגותו חושפת את זווית הראייה המדויקת הנדרשת על פי מידת ההשתוות. הסכנה הגדולה ביותר עבור מנחם הינה הגאווה, בעיקר כלפי הארץ, ואולי זו הסיבה שהוא איננו מוכן להודות במידת ההשתוות שהוא אוחז בה. הענווה המגיעה מתוך מידת ההשתוות מחייבת אותו שלא להודות בעצם קיומה, מכיוון שברגע שבו יעשה זאת יפר את האיזון העדין וירחיק את ההגעה אל מידת ההשתוות – עצם ההגדרה מכילה בתוכה גרעין של יהירות.

הפעם האחרונה ברומן בה מוזכר מוטיב ההשתוות בצורה מפורשת מופיעה מכיוון מפתיע – הכלב בלק. לקראת סוף הרומן עומד בלק המתוסכל אל מול הכוכבים והמזלות ותוהה על גורלו בעולם – "נשא בלק עיניו לשמים ושאל בכוכבים ובמזלות, אם אני והאדם שווים לגבי מיתה למה הוא מתגאה עלי ולמה הוא בהול על מיתתי? מה איכפת לו אם אני קיים, וכי עולמו אני אוכל, וכי נוגע אני במה שמוכן לו. אם סוף שנינו למות ימתין לי עד שיצאו שנותי ואמות בידי שמים ואל יחטא בדמי" (עמ' 578). בלק מעלה שאלה קשה – מדוע אין יכולים בני האדם והכלבים לדור ביחד בעולם על אף השוני ביניהם, ומדוע הקיום של האחד סותר את קיומו של האחר? השאלה הזו היא שמובילה בין השאר את בלק לנשוק את יצחק המייצג עבורו את האנושות שפגעה בו, ובכך לגרום לסופו הטרגי של הסיפור. שאלתו של בלק נוגעת להגדרתו של הגר"א את ההשתוות כשלב הראשוני בדרך אל הגאולה. בדומה לסופו של ר' פייש אשר עסק יומם ולילה בנידויים וחרמות, כך הוא גורלו של עם ישראל המשהה את קירובה של הגאולה. בלק הינו כלב ולא אדם, אך בדבריו הוא מייצג את חוסר השוויון המוחלט והקיצוני ביותר ואת חוסר היכולת האנושית לפעול על פי מידת הענווה ולקבל את השונה והאחר.

מידת ההשתוות, אם כך, נוכחת בעלילת הרומן ומביאה לידי ביטוי ארבעה מובנים שונים של המונח כפי שהם התגלגלו עם השנים. אך כפי שציינתי בפתיחת המאמר, מידת ההשתוות אינה רק תמה מרכזית בסיפור, אלא גם מתודה מרכזית שבאמצעותה ניתן להבין את הרומן: תנועה פרשנית שנעה בין השוואה של דמויות, מרחבים ואידיאלוגיות, אל חידוד המשותף ביניהם ויצירת קני מידה חדשים להערכתם. הרומן תמול שלשום עמוס באנלוגיות – מהן ישירות ומהן ניגודיות – שנחקרו רבות, ואלו מהוות, לטענתו של ערפלי, מעין תשתית בסיסית שעליה נבנה הסיפור כולו. בסקירתו את מכלול התבניות האנלוגיות בתמול שלשום, מזכיר ערפלי שני סוגים מרכזיים – "סוג ראשון – אנאלוגיות שבין קבוצות ודמויות בעולמו החברתי של הרומאן [...] סוג שני – אנאלוגיות שבין יצחק קומר לבין גיבורי המשנה שבו".<sup>45</sup> הדמויות הרבות ברומן מייצגות קבוצות חברתיות ואידיאלוגיות מובחנות שלכאורה נראה כי אחת מהן הומוגנית בפני עצמה ושונה לחלוטין מקבוצות אחרות, והן מאפשרות ליצור מפה היסטורית מפורטת של החברה היהודית בימי העלייה השנייה. כך, לדוגמה, מציע לאור להבין את הרומן על הציר הדיכוטומי הדתי, כך שיצחק מנסה להגדיר את עצמו ביחס לקבוצות מובחנות קיימות: "עיקרו של הרומאן 'תמול שלשום' הוא בהצגת הגיבור-המהגר כמי שנתון בקונפליקט בין האתוס החילוני (המזוהה עם המפעל הציוני) שאליו הוא נחשף בארץ האבות, ובין הזיקה לדת ולמסורת, שהיא המטען האישי והתרבותי שאותו הוא נושא עמו מבית אבא".<sup>46</sup> לאור רואה ציר אחד עיקרי שבו נע יצחק לאורך הסיפור: בין הקוטב הדתי-מסורתי לבין הקוטב החילוני-ציוני. מה שמערער את התפיסה הדיכוטומית הזו הוא קיומן של מספר דמויות אינדיבידואליות החורגות מכל הגדרה קבוצתית, ובכך לטענתו של ערפלי הן מקשות על ביסוסו של מבנה הרומן בצורה טיפוסית. דמויות אלו הנראות שוליות הולכות ותופסות מקום מרכזי וכך, לאט לאט, מפרקות את המבנה המובחן ומאלצות יצירה של קני מידה אלטרנטיביים להערכת הדמויות. הדיכוטומיות המוכרות מהתקופה ההיסטורית של העלייה השנייה הופכות ברומן תמול שלשום לכאלו שאינן ברורות כלל ועיקר: ארבע הדמויות האינדיבידואליות אינן נענות לכללי המשחק ולא מצליחות להיכנס לאף קבוצה אידיאלוגית מוכרת. ארבע הדמויות הללו יוצרות מהפך מעצם קיומן: מתוך ההבדלים בין הקבוצות והדמויות שנראו לכאורה ברורים, עולים דווקא הצדדים השווים שקיימים בתוכם, וכדבריו של ערפלי – "התשובות לשאלות, שהרומאן מעורר בדרך זו, כרוכות בהכרח בזיהוי ובבנייה של הקבלות ושל הקבלות ניגודיות".<sup>47</sup> נדמה לי שאפשר לראות בתהליך זה דמיון לתהליך ששרטט הרב קוק בכתביו, כאשר הגדיר את ההשתוות הקיימת בהווה – "אמנם גדלה של ההשתוות יוצא אל הפועל על ידי הכרת ההבדלה שבין כל ערך וערך, והחטיבה המבדלת היא מבררת את העומק של השווים...".<sup>48</sup> עם התפתחות העלילה ניתן יותר ויותר להגדיר את ההבדלים הקיימים בין כל ערך וערך: בין דמויות, קבוצות

45 ערפלי, הערה 43 לעיל, עמ' 49.

46 דן לאור, ש"י עננון – היבטים חדשים, תל אביב: ספרית פועלים, 1995, עמ' 43.

47 ערפלי, הערה 43 לעיל, עמ' 51.

48 קוק, הערה 4 לעיל, עמ' רמג.

חברתיות, תפיסות עולם ומרחבים, וכך לגלות את הדומה שבין כל ערך לערך המנוגד לו. מעבר לכך, נראה כי המספר איננו מתמסר לדמויות הטיפוסיות, אלא שניתן למצות את הדין באופיין על ידי שיוכן לקבוצה חברתית או כותרת אידיאולוגית כלשהי, אלא הוא נמשך דווקא לדמויות הצבעוניות, המורכבות, אשר לעתים יוצרות סינתזה בין הניגודים השונים, ולעתים יוצרות ערך חדש אשר איננו סותר אף אחת מנקודות הקיצון. לעתים באה ההשתוות של הדמויות לידי ביטוי על פי מובנה בהגדרתו של הרב קוק, המדגיש את החשיבות שבמציאת השווה שבין הערכים, ולעתים באה ההשתוות לידי ביטוי על פי מובנה בהגדרתו של בעל השפת אמת, כלומר מציאת ערך הממוצע, אשר איננו יוצא מכלל האיזון העדין.

באמצעות מוטיב ההשתוות נוצר עימות בין שתי האמירות התלמודיות שהוזכרו, המציינות את התנאים לביאתו של המשיח. הראשונה, שאותה מצטט הצבע הירושלמי בפני יצחק הינה – "אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או כולו חייב",<sup>49</sup> והיא מבטאת בחירה באחת מנקודות הקיצון. המשיח יגיע רק כאשר יהיה כל הדור בצד אחד של המטבע. האמירה השנייה מבטאת, על פי פירושו של הגר"א, תפיסת עולם שונה לחלוטין – "אין בן דוד בא עד שיהיו כל מדות שוות".<sup>50</sup> האמירה הזו מדגישה את השווי שבין בני האדם, את היכולת שלהם להתנהג בענווה אחד כלפי השני, ולא את ההימשכות אל נקודות הקיצון. שתי האמירות, כפי שצוין, נאמרות באותו דף תלמודי, ועגנון מעמת ביניהן, ומכריע לטובת הפרשנות השנייה. הוא מתאר את שכונת בתי אונגרין כשכונה שבה הכול שווים אחד לשני, אך השוויון הזה הוא המקור לאי־היכולת להכיל את השונות שקיימת בחברה הסובבת אותם. בניגוד אליהם מופיעות ארבע הדמויות האינדיבידואליות שהוזכרו ביחס למוטיב בהקשרים של גאולה: ארזף חי בגן העדן, מנחם הוא אחד משמותיו של המשיח, בלויקוף מצליח לראות את ירושלים בתפארתה, והרגל המתוקה מגיע לידי מנוחה פנימית. במקום קבוצות אידיאולוגיות מוכרות בנות התקופה, נמדדות הדמויות ומקוטלגות מחדש על פי מידת חיבורן אל האמת ולא אל השקר.

ערעור הדיכוטומיות וטשטוש ההגדרות הינו נושא שחוזר על עצמו ביצירת עגנון כמו גם במחקר הענף שלה. שלום קרמר<sup>51</sup> מזהה את המקור לכך בטלטול הביוגרפי האישי של עגנון בנוגע למחויבות לקיום מצוות. הוא טוען כי התנועה שבין העולמות השונים ביצרה אצל עגנון עמדה דו־צדדית בביקורת החברה היהודית, וכך הוא יכול לשרטט עולם בו גם שומרי המצוות אינם נמלטים מעברות קלות וחמורות, וגם אלו שאינם שומרי מצוות אינם משוחררים מחולשות ישנות שאת עקבותיהן ניתן למצוא בדת דווקא. גיבור כמו יצחק קומר, אשר מיטלטל במשך העלילה מקבוצה חברתית אחת לשנייה, מהווה בסיס מושלם עבור עגנון בכדי לשרטט את המעלות והזיופים שבכל מחנה ומחנה. יצחק במהותו ממחיש את הקושי הקיים בסופו של דבר ביכולת להבחין בין נאמני ארץ ונאמני

49 בבלי סנהדרין צח ע"א.

50 שם. המשפט מופיע בגרסת הערוך של דף זה, ראה הערה 1 לעיל.

51 שלום קרמר, ריאליזם ושכירות: על מספרים עבריים מגנסין עד אפלפלד, תל אביב: הוצאת אגודת הסופרים בישראל ליד הוצאת מסדה, 1967.



השם, לבין אלו המשעבדים את הכותרות הללו לשם הנאת עצמם וכבודם האישי.<sup>52</sup> קרמר מדגיש את שבירת הדיכוטומיות ההכרחית בקריאת הרומן תמוז שלשום לאור התמונה המורכבת העולה מתיאורו של כל מחנה ומחנה. התנועה של הגיבור מקצה לקצה מצטיירת בשלב מסוים כתנועה סזיפית, חסרת מוצא, וכך יכולה קריאה זו להציע נקודת מבט חדשה, המחפשת את המאפיין הטוב והמומלץ בכל אחד מהמחנות המתוארים. באופן דומה גם לאור, אשר תפס את יצחק כדמות קורבן אשר נעה בין שני קצוות, מציע פתרון של שילוב – "הסינתזה המיוחלת שבין יישוב הארץ ובניינה לבין שמירה על ערכי הדת והמסורת".<sup>53</sup>

ניתוח מוטיב ההשתוות וההבנה כי עגנון ממוסס את ההבדלים שבין הקצוות ויוצר מצב רב-ממדי, מעלה פתרון מורכב יותר. הערכים השווים שמתגלים מתוך ההשוואות המנוגדות של דמויות, מרחבים ואידיאולוגיות ברומן, מערערים את הדיכוטומיות שנראו ברורות לכאורה בקריאה ראשונית, וכך עולים קני מידה ערכיים אלטרנטיביים אשר על פיהם נמדדים כל האובייקטים ברומן מחדש. במקום הגדרות ברורות של השתייכות לקבוצות היסטוריות מובחנות על פי אידיאולוגיה, נמדדות הדמויות השונות על פי מידת קרבתן אל האמת ולא אל השקר. היכולת להתמסר באופן אמיתי לכיוון המחשבה שהאדם מאמץ לעצמו חוצה את כל האידיאולוגיות והאמונות שברומן, והיא היא זו המורה על גרעין עקרוני אחד – מושג האמת. הסיפור מציע המרה של המפה האידיאולוגית המובחנת והברורה של אנשי העלייה השנייה במפה אלטרנטיבית, אידיאולוגית אף היא, הרואה במושג האמת את הערך העליון, ועל פיו היא מגדירה כל דמות ודמות.

מושג האמת נידון לעומק במהלך הרומן, כפי שכותב ערפלי – "ה'אמת' מתגלית בזיקה שבין אנשים לערכים ולעצמם [...] לא 'אמת התורה' או 'אמת הציונות' וכיוצא בהן עיקר כאן, אלא אמיתותה של זיקתם של בני אדם לתורה, או לציונות, או לכל כיוצא בהן וכל שאינו יוצא בהן (לידיד, ליעוד מקצועי, למשפחה, למעשים, לכל דבר שהוא בעל ערך בעיניו)...".<sup>54</sup> ארבע הדמויות אשר הוזכרו בהקשר של מידת ההשתוות ברומן מבטאות זיקה נאמנה לערכים שהן מאמינות בהם, תוך הימנעות מכותרות ואידיאולוגיות נבובות: ארזף בוחר להתנתק מהעולם, מוותר על הממון והכבוד ובוחר להתמסר לנתינת שם ושארית לחיות וציפורים שנדמה וכלו מן העולם. בלויקוף, ובהשוואה אליו גם רבינוביץ' – "מידה משותפת יש בהם, זו אהבת רעים וחייבת חברים, עד כדי ויתור על עצמם" (עמ' 59) – נאמנים לערך אהבת חברים, ומוכנים לוותר עבורו על מה שברשותם. מנחם העומד, כפי שתואר, מבטל כל אידיאולוגיה שבעולם. הוא דבק באמת המעשית ויוצא כנגד הדיבורים עליה – "מי שזכה, זכה, אבל לא בכח דיבוריו" (עמ' 61), וכנגד אלו המדברים ואינם פועלים. דמותו של יצחק קומר, אשר לכל אורך העלילה משתנה לפי ההקשר החברתי שבו הוא נמצא, מאתגרת על ידי ארבע הדמויות האינדיבידואליות הללו. הניגוד שבין יצחק

52 בעז ערפלי, שורת המורדים: ברדיצ'בסקי, טשרניחובסקי, ברנר, נתן זך ויהודה עמיחי עם עגנון, ביאליק, גרינברג ואלתרמן, ירושלים: כרמל, 2009, עמ' 257.

53 לאור, הערה 46 לעיל, עמ' 56.

54 ערפלי, הערה 43 לעיל, עמ' 73.



והדמויות הסובבות אותו מעלה את שאלת היכולת של האדם לעמוד אל מול הלחץ החברתי שסביבו ולשמור על אופיו. יצחק נודד מיפו לירושלים וחזרה – הוא מפסיק לקיים מצוות מעשיות, אך חוזר אליהן בהדרגה כתוצאה מהמפגש עם הסביבה הירושלמית הדתית ורצונו להתקשר לשפרה. כאשר מגיע יצחק לידי מידת ההשתוות, הוא מתואר כך – “אף על פי כן הוא מושפע ועומד. אם לטוב אם למוטב, מה אנו שנדע. כבר בחיצוניותו דומה הוא במקצת לאנשי ירושלים, ואם תמצא לומר אף בפנימיותו. וכשחבריו הצבעים עומדים להתפלל מנחה מניח אף הוא את מלאכתו ומתפלל [...] בא לידי מידת ההשתוות” (עמ’ 223). הפער שבין האידיאולוגיה של יצחק למעשים שלו נוכח לכל אורך הסיפור: לכאורה בתחילת הסיפור מוכיח יצחק כי הוא איננו מסתפק בדיבורים – “כבר הוציא יצחק את עצמו מכלל הווכחנים [...] אתמול היה מוכן להתווכח על כל ענייני הציונות והיום שהוא הולך לקיים את דבריו במעשה כל הדיבורים יתירים ומיותרים” (עמ’ 13). בהמשך, נעשה יצחק מודע לפער שבין הדיבורים למעשים, ובמקביל מצוין כי הוא יוצא מידי מידת ההשתוות – “התחיל יצחק מתבונן בעין רעה במכחוליו ובסממניו שהוצרך להחליף בהם את המעדר והמחרישה” (עמ’ 257). האותנטיות של הדמויות הסובבות את יצחק עומדת בכל עת למבחן על רקע האידיאולוגיות השולטות בחברה, ומעלה את השאלה – האם ניתן להגיע לידי מידת ההשתוות? האם ארבע הדמויות הינן דמויות אידיאליות, אשר יצחק ושאר בני העלייה השנייה אינם מסוגלים להגיע לדרגתן? דמותו האנושית של יצחק, אשר לאורך העלילה מתאימה את עצמה לסביבתה, מעלה שאלה קשה – האם יש לו לאדם אותנטיות משלו, והאם הוא מסוגל לגשר על הפער העצום שבין האידיאל ובין המציאות, בין ר’ יודיל חסיד ובין יצחק קומר?

הבחירות של יצחק קומר במהלך העלילה מתגלות כבריחה מהאמת, הנובעת מסירוב לשאת במחיר שתובעת עצם ההכרעה. כפי שמרגיש יצחק, “בהרגשה עמומה” בסופו של הפרק “מידת ההשתוות” – “לפיכך היה מתפחד – להראות עצמו לפני סוניה והניח את הדבר תלוי ועומד” (עמ’ 240). לעומת בריחתו העקבית של יצחק מהאמת, בלק איננו מוותר, ומאבד את שפיות דעתו מתוך רצונו העז לנגוס בה, להבין את מהות התהליכים בעולם – “נתעוררה בלבו של בלק שוב בקשת האמת [...] אמר בלק לא אבוא עליו בנחת ולא ארים קול, אלא אני נושך בו והאמת נוטפת ומנטפת מגופו” (עמ’ 593–595). מידת ההשתוות בה נוהג יצחק, אינה אותה מידה בה נוהג סבו ר’ יודיל חסיד, אלא משמשת עבורו אפשרות לבריחה מהתמודדות עם האמת, בעזרת ההתנתקות מהעולם. יצחק לא מבין כי ההשתוות האמיתית איננה אידיאולוגיה מסוימת או ציבור מאמינים זה או אחר, אלא חתירה חד-משמעית, פנימית, אל אמת כלשהי – תהיה אשר תהיה. יצחק קומר עוסק ללא הרף בנוכחותו החיצונית ובאופן שבו תופסת אותו החברה, ועובדה זו היא-היא הבסיס ברומן לכישלונו ואף למותו. נדמה כי את השאלה שרוצה הסופר לשאול את הגיבור, המרחפת במשך הסיפור מעל ראשו של יצחק, הוא נתן בפיו של בלויקוף הצייר, איש האמת – “מה זה קומר, הנחת את עולמך הפקר?” (עמ’ 241).

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב