

# מפגש עקב בעקב למפגש פנים בפנים / יאיר טיקטין

## מפגש יעקב ועשו כאב-טיפוס לבקשת סליחה, על פי הפילוסופיה של עמנואל לוינס

כָּל גֵּיא יִנְשָׂא וְכָל הָר וְגִבְעָה יִשְׁפְּלוּ וְהָיָה הָעֵקֶב לְמִישׁוֹר<sup>1</sup>

### הקדמה

סיפור שנאתם והשלמתם של יעקב ועשו מהווה אב טיפוס לשנאה והשלמה. בראש ובראשונה זהו סיפור משפחתי, סיפור על יחסים קשים של תחרות, שנאה והשלמה בין אחים תאומים וסיפור קשה על יחסים מורכבים בין זוג הורים שכל אחד מעדיף לאהוב ילד אחר.

במהלך הדורות הפך הסיפור האישי של מאבק יעקב ועשו לסיפור לאומי. דבר זה נמצא רמוז כבר במקרא עצמו בדברי האל לרבקה שהופך את שני העוברים ל-"שני לאומים בכטנך"<sup>2</sup>. במשך הדורות ראו היהודים את דגם היחסים בין יעקב לעשיו כאב טיפוס ליחסים בין ישראל לרומי בעקבות הזיהוי של אדום עם רומי<sup>3</sup>. נקודת מבט זו משתקפת בחלק ממדרשי חז"ל ובעקבותיהם בדברי פרשני

<sup>1</sup> ישעיהו מ, ג.

<sup>2</sup> בראשית כה, כא.

<sup>3</sup> על מנת לעמוד על הקשר בין עשו לאדום ולרומא אפתח בציטוט מתוך החוברת "בין יהודים לנוצרים" של האוניברסיטה הפתוחה:

לאחר חורבן הבית השני נעשה אדום כינויה של רומא. כך קיבל הצורך החדש את שמו ואת גורלו של הצורך הישן. גרם לכך, ככל הנראה, דימויה של אדום בנבואה כמהרסת הגדולה, האשמה בחורבן ישראל...משעה שהאימפריה הרומית נעשתה אימפריה נוצרית, והנצרות ירשה את האלילות כדתה של רומא, נתגלגל השם אדום על הנוצרים...בספרות היהודית של ימי הבניים אין אדום אלא הנצרות. (בין יהודים לנוצרים: יהודים ונוצרים במערב אירופה עד ראשית העת החדשה, תל-אביב: 1998. עמ' 12).

זיהוי זה שואב בין היתר מכך שהורדוס, שהיה מזרע האדומים, הפך לנציב מטעם הרומאים וייצג בארץ את משטר רומא. אברבנאל מסכם את התפיסה היהודית שמזהה את אדום עם רומא ועם הנצרות ומוסיף:

והנה חכמי האמת קבלו שנפש עשו נתגלגלה בנפש ישו הנוצרי...ואולי שעל זה נקרא ישוע שאותיותיו הם אותיות שם עשיו במילואו ומפני זה כל המחזיקים בדתו ואמונתו ועובדים אותו היה ראוי שיקראו בני אדום כיון שישו הוא עשיו ועשיו הוא אדום והנה ברומי היתה התחלת הדת הזאת ושורשה וקיסרי רומי ומלכי הנוצרים קבלו אותה ראשונה ולכן כל הנוצרים המאמינים בדת ישו הם בלי ספק בני אדום בני עשיו.

המקרא. קביעתו של רשב"י "עשו שונא ליעקב"<sup>4</sup>, שצוטטה בפירושו של רש"י לתורה<sup>5</sup>, שימשה בעיני רבים מעין אתוס מכונן ליחסי ישראל והנצרות. במישור זה סיפור יעקב ועשו יוצא מכדי סיפור משפחתי אישי והופך להיות סיפור בעל משמעויות היסטוריות וכאב-טיפוס ליחסי ישראל ושאר העמים. בגלגול הנוכחי של האתוס ניתן למצוא דרשנים בני זמננו שדורשים את סיפור יעקב ועשו הן ליחסי ישראל וגרמניה לאחר השואה<sup>6</sup> והן ליחסי ישראל והפלסטינים (או האומה הערבית בכלל) במאה השנים האחרונות<sup>7</sup>.

במאמר זה שלושה חלקים. בחלק הראשון תקציר של הסיפור המקראי בשילוב עם מעט מהפרשנות המאוחרת. החלק השני הוא פרשנות שלי למעבר משנאה להשלמה, מיעקב לישראל ובחלק השלישי דנתי מעט בתורתו של הפילוסוף היהודי-צרפתי עמנואל לוינס וכיצד לדעתי היה הוא מפרש את הסיפור.

### הסיפור המקראי

על מנת להבין את סיפור השנאה וההשלמה של יעקב ועשו ראשית צריך לעבור בשתי "תחנות" - סיפור הלידה וסיפור גניבת הברכות. לידת יעקב ועשו מהווה מעיין אקספוזיציה לסיפור כולו:

וַיֵּצֵא יַעֲקֹב לְהָ' לְנֹכַח אֲשֶׁתוֹ פִּי עֵקֶבָהּ הוּא וַיֵּצֵא לֹו ה' וַתֵּהָרֵם רֵכָה אֲשֶׁתוֹ. וַיִּתְרַצְצוּ הַבָּנִים בְּקֶרְבָּהּ וַתֹּאמֶר אִם-כֵּן לָמָּה זֶה אֲנִי וַתִּלְלֵךְ לְדָרְשׁ

חשוב לציין שהיו בין חכמי ישראל שהתנגדו לזיהוי זה, לדוגמא האבן עזרא כותב כך: "וישנים שלא הקיצו משנת האיולת יחשבו, כי אנחנו בגלות אדום, ולא כן הדבר". (פירוש האבן עזרא בראשית כז, מ).

עוד על יחסם של חז"ל לרומא הרשעה עיין במאמרי, יאיר טיקטין, 'רומי וירושלים, פירוש אגדת חז"ל בירושלמי' בתוך: גולות יג, עמ' 533-546.

<sup>4</sup> ספרי, פיסקא סט, מהדורת הורוביץ, עמ' 65.

<sup>5</sup> בראשית לג, ד. חשוב לציין שרש"י בפרושו לבראשית דואג לכל אורך הפרשה להציג את עשו כרשע ואת יעקב כצדיק. כך על הגעתו של עשו עייף מהשדה אומר רש"י שעשו הגיע עייף מכך שעבר על ע"ז, גילוי עריות ושפיכות דמים; על המילים בא אחיך במרמה מעיר רש"י: 'במרמה-בחוכמה' וכו'. ד"ר גילי זיוון קושרת את המגמה הזו של רש"י לכך שרש"י עצמו חווה על בשרו את האירועים הקשים של מסעות הצלב שהשמידו את קהילות אשכנז, ומתוך הזיהוי של עשו עם הנצרות, דאג להשחיר את דמותו של עשו (גילי זיוון, בתוך "סיפורי ראשית", עורכת: תניא ציון, הוצאת ידיעות אחרונות, 2002, עמ' 375). עוד על פרוש רש"י על פרשת עקב ועשו עיין לוביץ רונן, 'יעקב ועשו בשיטתו הפרשנית של רש"י: עיון בשאלת היחס לנוצרים', בתוך: שאנן יג (תשסח) עמ' 71-107.

<sup>6</sup> על זיהוי של עמלק (נכדו של עשו) עם גרמניה הנאצית עיין לדוגמא בדברי הרב אבינר: <http://www.fresh.co.il/dcforum/Scoops/21973.html>

<sup>7</sup> על זיהוי של הפלסטינים עם עמלק ראה לדוגמא באתר ערוץ שבע: <http://www.inn.co.il/Articles/Article.aspx/104>

אֶת-ה'. וַיֹּאמֶר ה' לָהּ שְׁנֵי גֵימִים בְּבִטְנָהּ וּשְׁנֵי לְאֻמִּים מִמֶּעֵיף יִפְרְדּוּ וּלְאֵם מִלְאֵם יֶאֱמָן וְרַב יַעֲבֹד צַעִיר. וַיִּמְלְאוּ זְמִיָּה לְלֶדֶת וְהִנֵּה תוֹמָם בְּבִטְנָהּ. וַיֵּצֵא הָרֹאשׁוֹן אֲדָמוֹנִי כְּלוֹ פְּאֶדְרֵת שְׁעָר וַיִּקְרָאוּ שְׁמוֹ עֶשׂו. וְאֶחָד־כֵּן יָצָא אַחִיו וַיְדוֹ אֶחָזֵת בְּעֵקֶב עֶשׂו וַיִּקְרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב וַיִּצְחַק בֶּן-שָׁשִׁים שָׁנָה בְּלֶדֶת אִתָּם. וַיִּגְדְּלוּ הַנְּעָרִים וַיְהִי עֶשׂו אִישׁ יָדָע צִיד אִישׁ שָׂדֵה וַיַּעֲקֹב אִישׁ תָּם יֹשֵׁב אֹהֳלִים. וַיֵּאָהֵב יִצְחָק אֶת-עֶשׂו כִּי-צִיד בְּפִיו וְרִבְקָה אֶהְבֵּת אֶת-יַעֲקֹב.

(בראשית כה, כא-כח)

כבר בסיפור הלידה ניתן להבחין בשלוש נקודות: (א) לפני הלידה, הולכת רבקה "לדרוש את ה'" - שם נאמר לה שבבטנה תאומים ושמהם עתידים לצאת שני לאומים, וכן ששני בניה עתידים להעביד זה את זה.<sup>8</sup> (ב) סיפור הלידה איננו סיפור הרמוני. להפך, כבר בלידה קיים מאבק בין התינוקות כאשר אחד אוהב בעקב אחיו. תאור זה מסמל מאבק שהיה כבר בלידה בין התאומים כאשר, כביכול, כל אחד מהבנים רצה לצאת ראשון. (ג) כבר בשלב האקספוזיציה מגלה לנו המספר המקראי שכל אחד מההורים העדיף אח אחר, כאשר רבקה אוהבת את יעקב ואילו יצחק אוהב את עשו. התחנה הבאה שמשמעותית לעניינו היא סיפור "גניבת הברכות".<sup>9</sup> קיימים מקומות רבים במקרא שבהם הוא נותן שיפוט מוסרי - ערכי לדמויות שמופיעות בסיפור. כך בספר מלכים אנחנו רגילים לנוסחת הלשון "ויעש הרע בעיני ה'" או לחילופין הצגת סדום ועמורה במילים "וחטאתם כי כבדה מאוד".<sup>10</sup> לעומת

<sup>8</sup> חשוב לציין שבדברי "הנביא": "ורב יעבוד צעיר" אינם ברורים וניתן להבין מהם הן שהצעיר יעבוד את הבכור והן להיפך - שהבכור יעבוד את הצעיר. דברים אלו דומים לאסטרולוגים וקוראים בקפה בימנו שנותנים תשובות שניתנות לפרושים שונים. על כל פנים, כנראה שרבקה הבינה מהדברים שהבכור יעבוד את הצעיר ומתוך כך העדיפה את הבן הצעיר על פני הבכור. על פי פשט המקראות, רבקה מעולם לא סיפרה לבעלה שהיא הלכה לדרוש את ה' ולא שיתפה אותו בדברי "הנביא" ויתכן שבעקבות כך יצחק אהב דווקא את עשו.

<sup>9</sup> כדי לעקוב אחר הדברים הבאים אני ממליץ קודם ללמוד שוב בפנים את הפסוקים בבראשית פרק כ"ז. מעניין לראות שהפרק משופע בתיאורי יחוס משפחתיים: בנו, בנה, אחיו וכו' (בכל מקום שמוזכרים יעקב או עשו הם זוכים בתיאור משפחתי-יעקב בנה הצעיר, עשו אחיו וכו'). סה"כ יש בקטע 28 (!) תיאורי יחוס משפחתיים. לפי דעתי, המקרא משופע בתיאורי משפחה כאמירה צינית שעניינה להראות את הבעייתיות הקיימת במשפחתו של יצחק.

<sup>10</sup> בראשית יח, כ.

מקרים אלה, בסיפור שלנו, המקרא לא מציג מימד שיפוטי ולא כותב בפירוש מי הצדיק ומי הרשע<sup>11</sup>.

למרות שהמקרא לא שופט בפירוש, בעזרת קריאה ספרותית נקייה (ללא קריאה במפרשים) ניתן לראות שקיימת סימפטיה דווקא לצדו של עשו. המקרא מאריך בתיאור בכיו של עשו ומשתמש במילה "מרמה" ביחס לפעולתו של יעקב<sup>12</sup>. גם המילים שהמקרא שם בפיו של עשו "הברכה אחת לך אבי" מעוררות סימפטיה אצל הקורא.

נקודה נוספת היא מקרא השמות שעושה עשו. בסיפור לידת הבנים מוסבר שיעקב נקרא בשמו כיון שאחז בעקבו של עשו. עשו לוקח את שמו של אחיו הקטן ודורש אותו באופן אחר- "הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמיים". בעברית המלה עקבובי הינה – רמאי או שקרן.<sup>13</sup> בכך נותן עשו משמעות נוספת לשמו של יעקב כרמאי. לנקודה זו אשוב בהמשך. בנוסף, אנו רואים שלמרות שהמקרא לא נותן שיפוט ערכי ברור, ניתן לראות רמזים לכך שיעקב נענש על מעשה זה<sup>14</sup>. לאחר בריחתו לחרן, מחליף לבן את כלתו של יעקב. סיפור זה בו יעקב נמצא בחושך (בדומה לאביו שהיה עיוור) ומחליפים לפניו את הבכירה והצעירה דומה במהותו לסיפור החלפת הברכות. וכך אומר לבן ליעקב:

וַיְהִי בַּבֶּקֶר, וַהֲגֵה-הוּא לְאָה; וַיֵּאמֶר אֶל-לֵבָן, מַה-זֹּאת עָשִׂיתָ לִּי-הַלֹּא  
בְּרַחֵל עֲבַדְתִּי עֲמָךְ, וְלָמָּה רָמִיתָנִי. וַיֵּאמֶר לֵבָן, לֹא-יַעֲשֶׂה כֵן בְּמִקְוֹמִנִי-  
לְתַת הַצְּעִירָה, לְפָנַי הַבְּכִירָה.

(בראשית כט, כה-כו)

המילה "רימיתני" רומזת ליעקב שלקח את הברכה במרמה. גם המילים "לא יעשב כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה" יכולות לרמז על מעשה גניבת הברכות. על המילה "במקומנו" מעיר המדרש (שמצוטט גם אצל רש"י) שלבן

<sup>11</sup> לעומת המספר המקראי, רש"י בפרושו מדגיש את צדקת יעקב ואת רשעות עשו. ועייני עוד בהערה 5.

<sup>12</sup> בראשית כז, לה.

<sup>13</sup> מילון אבן שושן נותן למילה עקב מספר פירושים: 1. החלק האחורי של כף הרגל. 2. הערים על פלוני, רימה אותו. 3. עקום עקלקל. קיים קשר בין הפרושים השונים. לפי דעתי הבסיס של המילה עקב הנו קעורוי (כמו קערה) מתוך כך עמק נקרא במקרא בשם עקב (זיהיה העקב למשור). העקב של הרגל נקראת כך בגלל צורתה הקערונית וגם פעולתו של הרמאי נקראת כך בגלל שהרמאי "מעגל פינות" ופועל בצורה ההפוכה מיושר.

<sup>14</sup> למרות הבטחתו של אמו- "עלי קללתך בני", ניתן לראות שיעקב עצמו נענש על מעשיו.

"עוקץ" את יעקב ומזכיר לו שאולי אצלו נהוג להחליף את הבכור בצעיר אבל לא כך במקומנו.

גם בסיפור מכירת יוסף מרומה יעקב ע"י בניו. יעקב, בדומה ליצחק אביו, מעדיף בן אחד על פני אחיו האחרים שלבסוף מרמים אותו וזורקים אותו לבור. במעשה הרמאות שוחטים האחים שער עיזים; המדרש מקשר בין כותנת העיזים שיעקב לבש על חלקת בשרו לבין שער העיזים שנשחט וטוען שמעשה זה הנו עונש על מעשה יעקב. אבל המדרש הקיצוני ביותר על עונשו של יעקב בגין "חטא" לקיחת הברכות מופיע במדרש תהילים:

אמר ר' אלעזר: שלש דמעות הוריד עשו מעיניו... אמר הקב"ה הרי הרשע היה בוכה על חייו מה אני מחזירו ריקם, מיד אמר לאביו שיברכו... "האכלתם לחם דמעה ותשקמו בדמעות שלישי". אמר ר' אבין בשם ר' אחא אמרו ישראל לפני הקב"ה ריבוננו של עולם ומה עשו הרשע על שהוריד שתי דמעות נתמלא עליו רחמים מיד, אנו שדמעותינו תדירה ביום ובלילה כלחם על אחת כמה וכמה, שנאמר: "היתה לי דמעתי לחם יומם ולילה"<sup>15</sup>.

(מדרש תנחומא פר' תולדות, סימן כד)

במדרש נוסף טוענת כנסת ישראל לפני בורא עולם:

זכות שלש דמעות שהוריד השלטתו מסוף העולם ועד סופו... כשתבוא לראות עלבוננו וכשנשפוך נפשנו על אחת כמה וכמה<sup>16</sup>.

(מדרש תהלים מזמור פ, ד"ה א-להים השיבנו)

על פי מדרשים אלו, כל הגלות הארוכה של רומי הינה עונש על מעשיו של יעקב. בעקבות מעשה החלפת הברכות מחליט עשו בלבו להרוג את יעקב:

וַיִּשְׁטֹם עֵשָׂו אֶת-יַעֲקֹב עַל-הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בָּרַכוּ אָבִיו וַיֹּאמֶר עֵשָׂו בְּלִבּוֹ יִקְרְבוּ יְמֵי אָבְל אָבִי וְאַהֲרָגָה אֶת-יַעֲקֹב אָחִי.

<sup>15</sup> בספר 'סנה בוער בקוצק', ישנו תיאור ציורי על "השבת השחורה" של הרבי מקוצק וכך נכתב שם: "ליל שבת בבית המדרש, החסידים כולם דרוכים... השעה מתקרב לחצות, דלת חדרו של הרבי נפתחת בחזקה, והרבי נרעש ונפחד, ניגש בצעדים מהירים אל ראש השולחן... לפתע החזיר רבי מנדל את הכוס אל השולחן... ומפיו נפלטה גערה: משפט אני דורש! צדק אני תובע! ... כמה דם יהודי כבר נשפך בגלל שלוש הדמעות שהזיל עשו..." (סנה בוער בקוצק, עמ' 29).

<sup>16</sup> בצורה דומה קושר המדרש (בראשית רבה פרשה סז, ב) את הזעקה שהייתה בזמן מרדכי ואסתר לבכיו של עשו: "אמר ר' חנינא: כל מי שהוא אומר הקב"ה ותרוך הוא יתותרון בני מעוהו, אלא מאריך אפו וגבי דילה - זעקה אחת הזעיק יעקב לעשו... והיכן נפרע לו בשושן הבירה, שנאמר: 'זיעק זעקה גדולה ומרה' (אס' ד, א).

(בראשית כז, מא)

מעשה זה של החלפת הברכות הוא הבסיס לריב ולשנאה בין שני האחים, באופן הסימבולי מעשה זה מסמל את תחילת של המלחמה התמידית בין בני ישראל לבין בני אדום.

### בין יעקב לישראל: ממפגש עקב למפגש פנים

לואחר תקופה ממושכת<sup>17</sup> בה שוהה יעקב בחרן, שם יעקב מתחתן ונולדים לו אחד עשר בנים ולפחות בת אחת<sup>18</sup>, שב יעקב לארץ כנען, לבית אביו. לקראת הגעתו לארץ שומע יעקב שעשו אחיו נמצא בדרכו אליו יחד עם ארבע מאות איש. המקרא בונה את הסיפור כך שבדומה ליעקב, גם אנחנו הקוראים לא יודעים האם פניו של עשו למלחמה או לפיוס. העובדה שעשיו מגיע עם ארבע מאות איש, גורמת לנו הקוראים (ובודאי ליעקב) לחשוב שכנראה פניו למלחמה, מה משכיר את תגובתו הראשונית של יעקב:

וַיֵּרָא יַעֲקֹב מְאֹד וַיֵּצֵר לוֹ וַיַּחֲזֵן אֶת-הָעַם אֲשֶׁר-אִתּוֹ וְאֶת-הַצֹּאֵן וְאֶת-הַבְּקָר  
וְהַגְּמָלִים לְשֵׁנֵי מַחֲנֹת... וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֱלֹהֵי אָבִי אַבְרָהָם וְאֱלֹהֵי אָבִי  
יִצְחָק... הַצִּילֵנִי נָא מִיַּד אָחִי מִיַּד עֵשָׂו כִּי-יֵרָא אֲנֹכִי אִתּוֹ פֶּן-יָבֹוא וְהַפְּנִי  
אִם-עַל-בָּנָיִם.<sup>19</sup>

(בראשית לב, ז-יב)

בשלב זה מקבל הסיפור מפנה שמסומל בסיפור המאבק הלילי בין יעקב ל"איש"<sup>20</sup> במעבר יבוק:

וַיִּתֵּר יַעֲקֹב לְבָדוֹ וַיֵּאבֶּק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר. וַיֵּרָא כִּי לֹא יָכֹל לוֹ  
וַיִּגַע בְּכַף-יָרְכוֹ וַתִּקַּע כַּף-יָרֶךְ יַעֲקֹב בְּהֶאֱבֹקוֹ עִמּוֹ. וַיֹּאמֶר שְׁלַחֲנִי כִּי עָלָה  
הַשָּׁחַר וַיֹּאמֶר לֹא אֲשַׁלְּחֶךָ כִּי אִם-בְּרַכְתָּנִי. וַיֹּאמֶר אֵלָיו מַה-שְּׂמֶךָ וַיֹּאמֶר  
יַעֲקֹב. וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֹאמֶר עוֹד שְׂמֶךָ כִּי אִם-יִשְׂרָאֵל כִּי-שְׂרִיתָ עִם-א-  
לֵהִים וְעַם-אֲנָשִׁים וַתּוֹכֵל. וַיִּשְׂאֵל יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הַגִּידָה-נָא שְׂמֶךָ וַיֹּאמֶר

<sup>17</sup> המקרא מספר שיעקב עבד שבע שנים עבור לאה ושבע שנים נוספות עבור רחל ועוד זמן מה עבור משכורתו. ע"פ המדרשים יעקב עבד שבע שנים נוספות עבור הצאן כל סך הכל נעדר יעקב 21 שנים.

<sup>18</sup> המקרא מציין את דינה בשמה אבל סביר להניח שנולדו ליעקב בנות נוספות שלא זכו להכנס למקרא בשמן.

<sup>19</sup> ע"פ המדרש יעקב התיירא פחד כפול: פחד שמא יהרג ופחד שמא יהרוג. בנוסף ע"פ המדרש יעקב נקט טקטיקה משולשת: מלחמה, דורון ותפילה.

<sup>20</sup> במקרא הוא מתואר כ"איש" ולא כמלאך.

לְמָה זֶה תִּשְׁאַל לְשִׁמִּי וַיִּכְרַךְ אֶתֹּךָ שֵׁם. וַיִּקְרָא יַעֲקֹב שֵׁם הַמָּקוֹם פְּנִיָּאל  
כִּי-רָאִיתִי אֶ-לֵהִים פָּנִים אֶל-פָּנִים וַתִּנָּצַל נַפְשִׁי.

(בראשית לב, כה-לא)

קריאת השם מעידה על נקודת המפנה בספור כאשר יעקב עובר ממצב של מפגש עקב למצב של מפגש פנים. הדבר המרכזי שיעקב רואה באירוע זה אינו המאבק, שהרי לו כך, היה יעקב צריך לקרוא למקום בשם המסמל את המאבק (למשל "מאבק-אל"), שהרי שם הוא נאבק "עם א-להים ועם אנשים", הדבר המרכזי שיעקב חווה באירוע זה הוא דווקא העמידה פנים אל פנים מול א-להים. העמידה פנים אל פנים איננה עמידה כוחנית שלא מוותרת; זוהי עמידה כנה, קרובה ואינטימית שלא מרמה ולא בורחת. כאשר יעקב ניצב באופן כזה אל מול א-להים ישנה היכולת לגעת במקומו הפנימי ביותר של יעקב - שמו - ולשנות אותו, ובכך לשנות אף את מהלך חייו. "ישראל" - ישר אל. ישרות איננה רק מצב בו אדם לא משקר; ישרות היא מצב בו האדם עומד אל מול האחר בכנות וללא מסכות.

נקודה זו מתחדדת במפגש למחרת בין יעקב לעשו. לאחר הציפייה למפגש וחוסר הידיעה (הן של יעקב והן של הקורא) על כוונותיו של עשו, מגיע לבסוף המפגש המיוחל:

וַיֵּשָׂא יַעֲקֹב עֵינָיו וַיֵּרָא וַהֲנֵה עֵשָׂו בָּא וְעִמּוֹ אַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ... וַיִּרְץ עֵשָׂו לְקָרְאוֹ וַיִּחַבְּקֵהוּ וַיִּפֹּל עַל-צַוְּאָרוֹ וַיִּשְׁקֵהוּ וַיִּכְבְּדוּ... וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל-נָא אִם-נָא מְצֵאתִי חַן בְּעֵינֶיךָ וְלִקְחָתָּ מִנְּחִתִּי מִיָּדִי כִּי-עַל-כֵּן רָאִיתִי פְּנִיךָ כְּרַאת פְּנֵי אֶ-לֵהִים וַתִּרְצַנִּי.

(בראשית לג, א-י)

בסופו של יום עשו ויעקב משלימים זה עם זה ובמהלך המפגש נופלים זה על פניו של זה כאשר יעקב מסכם את המפגש במשפט: "הנה ראיתי פניך כראות פני א-להים". זאת היא הנקודה המרכזית שאני מעוניין להעביר במאמר זה. המאבק במעבר יבוק והמפגש פנים אל פנים עם עשו מהווים שינוי פנימי שעובר יעקב. המקרא מצייר את עשו ויעקב כשני אחים שלא רואים זה את פניו של זה, כפי שאומר הפסוק:

וַיְהִי כַּאֲשֶׁר פָּלָה יִצְחָק לְבָרְךָ אֶת-יַעֲקֹב וַיְהִי אִף יִצְאָא יַעֲקֹב מֵאֵת פְּנֵי יִצְחָק אָבִיו וְעֵשָׂו אָחִיו בָּא מִצִּידוֹ.

(בראשית כז, ל)

הציור שבו עשו רק מספיק להביט באחוריו של יעקב כמו ספור הלידה בו יעקב אוהז בעקבו של עשו וכמו בריחת יעקב לחרן מהווים כולם אנטיטזה לפגישת פנים אל פנים. לעומת זאת, במאבק יעקב ו"האיש", יעקב אוהז בתחילה בירך האיש<sup>21</sup> (מעייך חזרה על אחיזתו בעקבו של יעקב) אך לבסוף נאבק בו פנים אל פנים. המילה "ויאבק" הנה מילה יחידאית בתנ"ך. הרמב"ן בפרושו למקרא מסביר כך:

ויאבק- ויתעפר, כך פירשו מנחם לשום אבק... ולי נראה ויתקשר..  
ואפשר שיהיה ויאבק-ויחבק כמו "ויחבקהו"<sup>22</sup>.

(רמב"ן על התורה, בראשית לב, כג)

במפגש יעקב ועשו המילה המנחה היא המלה "פנים" ושם מדמה יעקב את ראיית פני עשו לראיית פני א-להים<sup>23</sup>. מתוך פסוקים אלו ניתן להסיק שהתבוננות בפניו של האחר משולה להבטה בפניו של האל. דבר זה מתחדד על סמך ההכרה שלא ניתן להביט בפני של האל:

וַיֹּאמֶר, לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת-פָּנַי: כִּי לֹא-יִרְאֵנִי הָאָדָם, וְחַי... וְנִהְיֶה רֵאשִׁיתִי,  
אֶת-פָּנָי, וְרֵאשִׁיתִי, אֶת-אַחֲרָי; וּפְנֵי, לֹא יֵרְאוּ.

(שמות לג, כא-כג)

אמנם לא ניתן להביט ישירות בפני הא-ל אבל דרך ראיית פני הזולת (או האחר) ניתן להביט בפניו של האל או בלשונו של מרטין בובר "להביט בשוליו של האתה הנצחי".

על מנת להבין את חשיבות הפגישה פנים אל פנים, ניתן להיעזר בדבריו של בובר:

כל חיי אמת - פגישה הם:

<sup>21</sup> בפסוקים לא ברור מי אוהז בירכו של מי. רק כאשר לבסוף יעקב יוצא צולע על ירכו מסתבר שכף ירכו נפגעה. לעניות דעתי, אי הבהירות בפסוקים קשורה לכך שהמאבק הוא מאבק לילי ולכן דאג המספר שהפרטים יהיו לא ברורים (בדומה לסרט מצויר בו מצויר ענן של אבק ומידי פעם רואים יד או רגל יוצאים החוצה).

<sup>22</sup> ציירי התנ"ך ציירו את מאבק יעקב והמלאך כחיבוק (רמברנט, דורה ועוד).

<sup>23</sup> המדרש רואה במאבק יעקב בלילה מאבק עם שרו של עשו. ע"פ פרוש זה שיעקב פוגש את עשו הוא רואה שעשו דומה בפניו לפני המלאך איתו הוא נאבק בלילה ולכן הוא אומר "הנה ראת פניך כראות פני א-להים" ע"פ פרוש זה המילה א-להים בפסוק זה משותפת למילה א-להים בפסוק: כִּי-שָׁרִיתָ עִם-א-לֵהִים וְעִם-אֲנָשִׁים וְתוּכַל.



שכן כל מקום שגילוי אמת נוהג בן הבריות, ויהי זה אפילו ללא מילים נתרחד הדיבור הדיאלוגי בקדושה - רק מי שמתכוון לאדם האחר עצמו זוכה להקביל בו את פניו של העולם.<sup>24</sup>

הפיוס בין יעקב לעשו לא נעשה ע"י דיבור (בקשת סליחה של יעקב) או ע"י מעשה של כפרה; הפיוס נעשה ע"י עצם המפגש, מפגש אני-אתה שמיושם ע"י ראיית פניו של הזולת.

בצורה דומה ניתן להסביר את החלפת שמו של יעקב לישראל<sup>25</sup>. במשחק השמות בין יעקב לישראל ישנם מספר ניגודים:

יעקב = עקב (החלק הנמוך ביותר בגוף) לעומת ישראל = שר (כתר המלכות שנמצא מעל הראש).

יעקב = עקבובי (רמאי) לעומת ישראל = ישר (כמו השם "ישורון").

יעקב = עקוב (פתלתל, עקום) לעומת ישראל = מישור.

יעקב הופך מעקבובי לישר רק לאחר שהוא עובר ממצב נפשי של "מפגש עקב" למצב נפשי של "ראיית פני הזולת". המהפך הפנימי של יעקב ושינוי שמו לישראל הוא זה שמאפשר את המפגש בינו לבין עשו והוא זה שמאפשר את הפיוס והסליחה.

### לוינס- אל מול פניו של האחר

נקודת המוצא של לוינס היא הפנומנולוגיה, כאשר כל מה שנמצא מחוץ לאדם הרי הוא "אחר". הפילוסופיה וכל תורות המדעים המערביות מנסים לפרק את "האחרות" וללכוד אותה. פילוסופיית המערב מחפשת להבין ולהשתלט על הלא מובן, כך היא חוקרת הן את העולם והן את האדם, אך למעשה בחקר האדם הפילוסופיה מחפשת להגדירו, לעצור אותו מלהיות בתנועה ובכך נוהגת כלפיו באופן אלים. בצורה דומה מנסים הפילוסופיה בפרט והמדע המערבי ככלל להגדיר את כל המרחב של "האחרות", ניסיון זה ע"פ לוינס הנו ניסיון אלים של השתלטות והטמעה שבסופו קיימת סכנה של הפיכת החברה לחברה טוטליטרית.

<sup>24</sup> מרטין בובר: מתוך: "בסוד שיח- האדם ועמידתו נוכח ההווה".

<sup>25</sup> ישראל קנוהל, בספרו מציע פירוש אחר לשם ישראל. עיין: ישראל קנוהל, מאין באנו, הוצאת זמורה-ביתן, 2008, עמ' 71-70. עיין עוד: שמחה קוגוט, מדרשי השם ליעקב וישראל, בתוך: תהילה למשה, מחקרים במקרא ובמדע היהדות מוגשים למשה גרינברג, אינדיאנה תשנ"ז עמ' 219-234.

לוינס מזהה את הזולת עם "האחר המוחלט" וככזה הוא מסוגל להוציא אותנו מהרדיפה הסיזיפית לכבוש ולהגדיר את כל העולם. במובן זה האתיקה כחס זולת היא הפילוסופיה הראשונית והיא קודמת לפנומנולוגיה. הדרך להתגבר על המחסום הפנומנולוגי ולצאת מהעצמי הוא דרך היחס אל האחר. חיפוש האחר הוא הטרנסצנדנטיות, הוא גילוי של המצוי מעבר לעולמנו<sup>26</sup>. לוינס טוען שלא די בהחזרת החופש לאדם, אלא שיש להתייחס "אחרת" אל האדם. במקום לנסות ולהגדירו יש לנסות ולפגוש אותו.

מושג המפתח בפגישה עם הזולת הוא מושג ה"אין-סופיות". אין-סופי הוא מה שמסרב להיכלל ולהיות מוגדר ע"י מאגר הידע שלי. האין-סופיות נתפסת כחוסר היכולת להחיל על הזולת שיטה כלשהי, ומסמנת את העובדה שאני יכול לחוש את גופו הסופי, אך אינני מסוגל להשיג ולתפוס את ה"אני" המסתתר בו.

מה שמסמל את המפגש האמיתי עם האין-סופיות של הזולת הוא המפגש עם פניו. הפנים של הזולת מהווים עבור לוינס מרחב מעבר בין המטאפיזי לבין האתי, בין האידיאי לבין פני האחר שלמולי. הפנים עליהן לוינס מדבר אינן פני-הגוף כפשוטם, אלא מטאפורה לדרך בה הזולת חושף את עצם נוכחותו, שאינה ניתנת להכרה. המפגש האמיתי עם פני הזולת מסמל את העובדה שאיני יכול להיכנס לתוך רשות היחיד של הזולת כך שאיני יכול להשתלט ולהגדיר את הזולת (שהרי הוא אין סופי). פניו של האחר, העירומים וחסרי ההגנה, טומנים בחובם התנגדות לכל הגדרה, לכל קטגוריזציה<sup>27</sup>, לכל ניסיון להפכם לחלק מן

<sup>26</sup> כפי שמסביר זאת מוריס בלנשו, עמית ופרשן של לוינס, מתאר זאת כך:

האני הסופי הוגה באינסוף. במחשבה הזו, המחשבה הוגה במה שחורג ממנה עד אינסוף, ובמה שהיא לא יכולה להסביר מתוך עצמה. היא חושבת מעבר למה שהיא חושבת (משפט זה הוא ציטוט מלוינס). זו חוויה מיוחדת במינה: כשאני חושב על האין סוף, אני חושב על מה שאין ביכולתי לחשוב.... מחשבה זו עוברת את יכולתי, כלומר היא היחס למה שלגמרי מחוץ לעצמי: לאחר. (ציטוט מתוך שלמה מלכה, 'עמנואל לוינס: ביוגרפיה- החיים והעקבה', הוצאת רסלינג, ת"א 2008, עמ' 66).

<sup>27</sup> הפנים הן משמעות. משמעות ללא הקשר. כוונתי לומר, שהאחר ביותר פניו, אינו דמות בתוך הקשר. בנוהג שבעולם אדם הוא "דמות". הוא פרופ' בסורבון, או סגן נשיא של מועצת המדינה או בנו של פלוני, וכן כל מה שכתוב בדרכונו, והאופן שבו הוא נוהג להתלבש להציג את עצמו. וכל משמעות במובן הרגיל של המילה- שאתה בא לייחס אליו קשורה בהקשר ההוא. הווה אומר: משמעות של משהו מותנית ביחסו למשהו אחר ואילו כאן, נהפוך הוא: הפנים הן משמעות לעצמן. אתה- זה אתה. במובן זה אפשר לומר שהפנים אינן "נראות". הפנים אינן יכולות להפך לתוכן שמחשבתך הייתה יכולה להיאחז בו. הפנים אינן יכולות להיות מוכלות בשום דבר, והן מוליכות אותך אל מעבר. (אתיקה והאינסופי עמ' 66).

ה"עצמי", לחלק מ"ידיעתי". כך מסביר לוינס את משמעותם של הפנים בכינונה של אחריות כלפי האחר:

מבין כל איברי הגוף הפנים הן העירומות ביותר... והאדם משתדל לחפות על כך בגינונים ובהעמדות פנים למיניהן. הפנים חשופות ומאוימות, [אך] עם זאת הפנים אוסרות עלינו להרוג. [...] "לא תרצח" הוא הדיבר הראשון של הפנים. זה צו. אמת, רצח הוא מעשה בכל יום; אפשר להרוג את האחר. התביעה האתית אינה בבחינת הכרח אונטולוגי. אין בכוחו של האיסור על רצח לעשות שהרצח יהא בלתי אפשרי. [...] היחס אל הפנים הוא אתי מעיקרו. אל מול הפנים של האחר, השתיקה בלתי אפשרית: אתה לא יכול אלא להיענות, לגלות כלפיהן אחריות. [...] "לא תרצח" משמעותו גם "עליך לעשות הכול למען חייו של האחר".<sup>28</sup>

וכך מסביר לוראן כהן את דבריו של לוינס:

הפנים מעידות, לפני המילים, על מערומיו וחולשותיו של האדם בעולם. הפנים הופכות לשטח שבו מתגלמת דרישת האין-סוף. במובן מסוים, הפנים הן רישומו של ציווי האל על אודות ובעד כל אנוש: "פני הזולת מורות לי אחריות שלא ניתן לשלול, הקודמת לכל הסכמה חופשית, לכל ברית, לכל חוזה."<sup>29</sup> פניו של האחר מצוות אותנו לא רק את הציווי האתי הבסיסי של "לא תרצח" אלא גם את הצו שמחייב אותנו לקחת אחריות. כמו שאומר לוינס בספרו "האתיקה והאין סופי":

באופן חיובי נאמר על המפגש עם הפנים, שמן הרגע שהאחר מסתכל בי, אני אחראי כלפיו אף מבלי ליטול כלפיו כל אחריות שהיא. אחריותו מוטלת עלי... כלומר אני אחראי לאחריותו עצמה. הגותו זו של לוינס מדגישה במיוחד את הפן האתי-המוסרי שנובע מפניו של הזולת. בשביל לוינס, "הפלא היסודי הוא לא היש, אלא האחר, הזולת, והמחויבות האינסופית שקיומו של הזולת מטיל עליי".<sup>30</sup> חשוב לציין שקשר האחריות הנו לא סימטרי ואני מחויב לדאוג לזולת ללא קשר למעשיו, כפי שמציין לוינס "באתיקה ואין סוף":

<sup>28</sup> לוינס, אתיקה והאינסופי. הוצאת מאגנס, תשנ"ה עמ' 67-68.

<sup>29</sup> לורן כהן, צעקתו האילמת של האחר, בתוך: ארץ אחרת, גיליון 6, ירושלים 2001.

<sup>30</sup> שמואל ויגודה, על דרך האבות, עמ' 110.

הקשר האינטר-סובייקטיבי הוא קשר לא-סימטרי. במובן זה, אני אחראי לאחר בלי לצפות להדדיות, אפילו אם זה יעלה לי בחיי. ההדדיות, היא עניינו. אני אחראי אחריות טוטלית, שמתחייבת לכל האחרים ובכל אצל האחרים, אפילו לאחריותם. ל"אני" יש תמיד אחריות יתרה מכל האחרים...

הקשר עם האחר שזור אך ורק בתור אחריות, בין אם אתה מקבל או דוחה אותה. בין אם אתה יודע או אינך יודע איך ליטול אותה, ובין אם אתה מסוגל לעשות משהו קונקרטי למען האחר או לא.<sup>31</sup> מתוך דברים אלו ברצוני לחזור לסיפור יעקב ועשו: כל אדם מקבל שם בסמוך לזמן לידתו, החלפת שמו של אדם מסמלת מעיין לידה מחדש. החלפת שמו של יעקב מחלקת את חייו לשניים, ליעקב ולישראל. בשלב הראשון, יעקב, בהתאם לשמו, לא נפגש עם אחיו באמת. המפגש היחיד שמוזכר ביניהם הוא מפגש של ניצול בו יעקב קונה את הבכורה. יעקב מסרב להביט בפניו של אחיו ובכך הוא נשאר "אוהז בעקבו". עם חזרת יעקב לארץ מגורי אביו, מתחולל ביעקב מהפך פנימי. לפני מאבק יעקב ו"האיש" מציין המקרא "ויוותר יעקב לבדו", מה שנותן פתח להבנה שהמאבק כולו היה מאבק פנימי ושינוי פנימי שחל ביעקב. בעקבות המאבק בין יעקב ל"מלאך" עובר יעקב ממצב של מפגש עקב בעקב למפגש של פנים בפנים: וכך מסכם יעקב את המאבק:

וַיִּקְרָא יַעֲקֹב שֵׁם הַמָּקוֹם פְּנִיאל כִּי-רְאִיתִי אֶ-לֹהִים פְּנִים אֶל-פְּנִים וַתִּנְצֵל נַפְשִׁי.

ע"פ הסימבוליקה של לוינס, האיש הנו האחר האבסולוטי (הוא אפילו איננו מוזכר "בשמו") המבט בפניו של האחר מחולל ביעקב שינוי פנימי שמחליף את שמו מיעקב ל"ישראל". במבט הלא מתפשר בפניו של האיש רואה יעקב את פני א-להים, ונפשו ניצלת. ישראל מציל את נפשו מעולם הפנומנולוגיה ועובר אל העולם האתי, ישראל מפסיק לברוח מפני גורלו ועובר ללקיחת אחריות. למחרת, יעקב שכבר קיבל כלילה את שמו החדש נפגש עם עשו. במפגש זה אין בקשת סליחה מילולית וגם אין אקט פיזי של כפרה. עצם המפגש הוא-הוא הסליחה והמחילה. יעקב מסתכל בפניו של אחיו התאום ודרכם משתקפות פניו של א-להים: על-כן רְאִיתִי פְּנֵיךְ פְּרָאת פְּנֵי אֶ-לֹהִים וַתִּנְצֵנִי.

<sup>31</sup> לוינס, האתיקה והאינסופי, הוצאת מאגנס עמוד 72.