

קוֹם הַזְמַן וּלְבַשׁ עֵדָנֶיךָ

מסה על משמעות הזמן ועל שני אופנים להיות בו, ועל מקומם של העבר והעתיד בהווה שלנו – בעקבות דמויותיהם של עשוי ויעקב ובעזרתם של פילוסופים יהודים

אַל הַחַיִּים הַחוֹפְזִים עַל פְּנֵי אֲשָׁא עֵינַיִם שְׁלוֹת. (רחל)

א

מילים אלו נכתבו בחודש שבט תשפ"ב. אילו הייתי כותב ברגע זה, באביב תשפ"ג, היו אלה מילים אחרות לגמרי –

הכול קורה בזמן. אין לך אירוע שאין לו תאריך ושעה. השפה שלנו רוויה בזמן: פה ושם מתפנה לנו שעה, המרחק מתל-אביב לירושלים הוא כ-50 דקות נסיעה, הפגישה היא הייתה כל כך משעממת שנחוויתה כמו נצח. ככלל, הזמן הוא הרקע לדברים ולמקרים של חיינו, הוא תמיד שם. אולי בשל כך אנחנו נותנים עליו את הדעת רק לעתים רחוקות, בעיתות משבר או בחתימתה של תקופה. אמת, במהלך היום אנחנו נפתח את היומן כמה פעמים, נראה מה השעה בכל פעם שנשתמש בטלפון, נמתין שהמים שבקומקום ירתחו. אבל מעטות הפעמים שבהן נרים את מבטנו מלוח השנה ונתבונן בזמן עצמו. מהו הזמן? במחשבה האגבית, הוא לא יותר משיטת ארגון. הוא הסדר של רשימת האירועים שמתייחסים אליהם, ומד-המרחק של אירוע כזה ממשנהו. האם נוכל לדבר (או לפחות, לחשוב), על הזמן באופן מקורי יותר? לחוות אותו לפני שהוא צומצם לכדי מספר?

בנימין שפירו הוא בוגר מדרשת השילוב נטור. תודת המחבר נתונה לד"ר אלי שיינפלד ולישי מבורך, מורי בית מדרש שם ועבר, על שיעוריהם העמוקים המדהימים במאמר זה.

ב"מסה על הנתונים הבלתי-אמצעיים של התודעה" מראה הפילוסוף אנרי ברגסון כי ליכולת שלנו להתייחס לזמן אובייקטיבי ומדיד קודמת חווית זמן פנימית, אותנטית: "המשך הצרוף אפשר ואפשר שאינו אלא עקיבה של שינויים איכותיים שהם מתמזגים, חודרים זה לתוך זה, בלי מתארים מדויקים, בלי שום נטייה להתחצן זה ביחס לזה, בלי שום קורבה אל המספר".¹

אם אכן יש זמן כזה, ששורשו בחוויה האנושית, נפגוש בו בראש ובראשונה על ידי מבט כן פנימה, אל ההתנסויות האישיות שלנו. אילו צורות לובש הזמן בעת שאני מדפדף באלבום תמונות? כאשר את נוהגת בכביש מהיר? כשאתה מטייל בטבע? אז אולי נגלה שיש יותר מזמן אחד, או יותר מאופן אחד להיות בזמן. ההיסטוריונים אומרים "עבר", והפיזיקאים אומרים "עבר", ומתכוונים לדברים שונים לגמרי. הנצח שעליו מדברת הפילוסופיה נשמע אחרת לאסיר הנידון למאסר עולם. הרעיון שיש כמה זמנים עלול להישמע מוזר לאוזן היומיומית, אך הוא לא זר לנו כלל וכלל. האדם השאפתן, המאחר הכרוני והאדם הנוסטלגי (בהיותם כאלה), למשל, חיים את אותו הזמן רק לכאורה, לעיני המתבונן מבחוץ. לעבר, לעתיד ולהווה יש משמעות שונות במהותן בשביל כל אחד מהם.

פילוסופים רבים עסקו בשאלת הזמן ובנגזרותיה: הקצב, התנועה, ההיסטוריה, ההתפתחות. נבקש ללכת בעקבות פילוסופים יהודים – אנרי ברגסון ופראנץ רוזנצווייג, ובייחוד עמנואל לוינס – שזיהו שהזמן הוא יותר ממספר ולא כל הזמנים אחד הם, ולהקשיב לזמן במשמעותו הרחבה, העמוקה, היסודית.

נקרא בספר בראשית, במדרשיו ובפרשנויותיו כדי לאפיין שתי תפיסות של זמן, של יעקב ושל עשו, ולדרוש ברעיונות ובגישות שהזמנים הללו מכוננים. הקריאה תהיה לאור דמויותיהם בכלל, ובפרט מתוך אזכורים של הזמן והשאלות שהוא מעלה.

1

עוד לפני שנולדו, מבהיר לנו הכתוב כי יעקב ועשו אינם תאומים זהים, ושיש לדרוש בשוני ביניהם:

וַיֹּאמֶר ה' לָהּ:

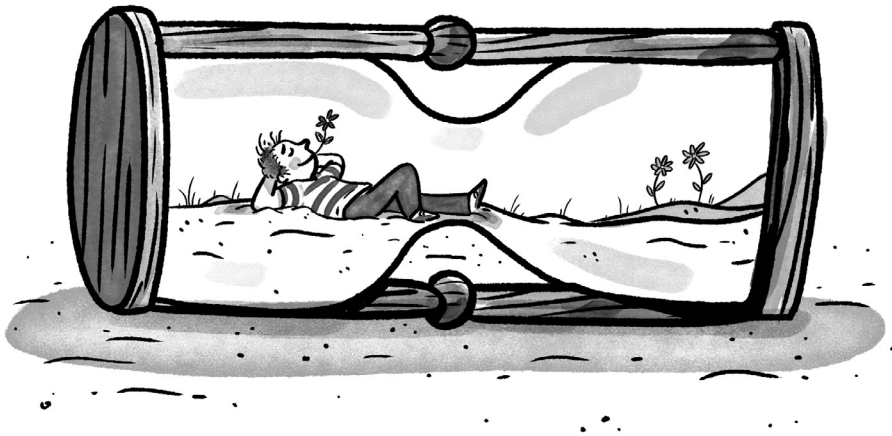
שְׁנֵי גוֹיִם בְּבֶטְנְךָ וְשְׁנֵי אֲמָלִים מִמֶּעֶיךָ יִפְרְדוּ
וְלֹאִם מְלֹאִם יֵאָמֵן וְרַב יַעֲבֹד צָעִיר.

אך הדבר מקבל יתר משמעות כבר ברגע לידתם:

וַיִּמְלְאוּ יָמֶיהָ לְלֶדֶת וְהָנָה תוֹמֵם בְּבֶטְנָהּ.

וַיֵּצֵא הָרֹאשׁוֹן אֲדָמוֹנִי כְּלוֹ כְּאֲדָרְתַּת שַׁעַר וַיִּקְרָאוּ שְׁמוֹ עֵשָׂו.

וְאַחֲרָיֶכֶן יֵצֵא אַחִיו וַיְדוֹ אַחֲזֵת בְּעֵקֶב עֵשָׂו וַיִּקְרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב. (בראשית כ"ה, כג-כו)



שמו של יעקב כבר מבשר על דמותו. מרגע היוולדו, הוא האוחז בעקב אחיו. הוא העוקב, הוא זה שמתעכב, זה שמאחר, שמגיע שני, שמתאמץ לעמוד בקצב אחיו. יתרה מזאת, בעוד עשו זוכה לתיאור חיצוני, נראה שליעקב אין (עדיין) מהות משלו שניתן להצביע עליה, מלבד עובדת איחורו. באשר לעשו, מפרש רש"י: "הכל קראו לו כן, לפי שהיה נעשה ונגמר בשערו כבן שנים הרבה" – עשו יכול להיראות כזה שמקדים את זמנו, שלא יכול לחכות ולא צריך לחכות על מנת לממש את עצמו. למעשה, מרגע שיצא לאוויר העולם הוא ברשות עצמו, הוא ראשון לעצמו באופן מהותי. ואין להקל בכך ראש: רולאן בארת זיהה כי "כיום, הגאונות משמעה דווקא להרוויח זמן. לעשות בגיל שמונה את מה שבדרך כלל עושים בגיל עשרים וחמש. פשוט עניין של כמות זמן: מדובר בללכת יותר מהר מכולם".²

הפסוק העוקב מבהיר לנו לאן פני התאומים מועדות:

וַיִּגְדְּלוּ הַנְּעָרִים
וַיְהִי עֲשׂוֹ אִישׁ יָדַע צִיד אִישׁ שָׂדֶה
וַיַּעֲקֹב אִישׁ תָּם יֹשֵׁב אֲהָלִים.

עשו, הבכור, אינו רק איש שדה פעלתן. הוא אף זה שיִדַע – ידע שימושי, טכני, מעשי. יעקב, לעומתו, "איש תם". תום שבהמשך הפסוק, למראית עין, מוביל לבטלה. האם ישיבתו של יעקב היא חוסר אונים? עצלות? האם יעקב יושב אהלים בדומה ל"יושבי קרנות"?

להפך. המדרש מבאר: "יֹשֵׁב אֲהָלִים: שְׁנֵי אֲהָלִים, בֵּית מִדְרָשׁוֹ שֶׁל שָׁם וּבֵית מִדְרָשׁוֹ שֶׁל עֶבֶר".³ ישיבת האוהלים של יעקב איננה פסיביות סתמית, בועה אטומה בעוד החיים מתרחשים במקום אחר, אלא צמיחה מתוך קרקע ממשית ויציבה, הקרקע של העֶבֶר עצמו. זו חוכמה מקורית – כלומר, חוכמה שיש לה מקור. משורר תהילים הביע את החוכמה הזו: יש ידיעה שדורשת לקיחת צעד אחורה. "הֲרַפּוּ וְדַעוּ כִּי-אֲנִי אֱ-לֹהִים" (תהילים מ"ו, יא).

יעקב מעמיד חוכמה של לימוד וקבלה, שאפשרית רק מתוך עמדתו הייחודית – עמדתו של מי שמגיע שני. עמדה זו מסירה את עול החירות שמטילה עלינו החברה להתחיל כל יום מחדש, להיות עצמך, להיות אותנטי, להיפטר מהמשקעים, מהעבר, מכבליו – לצאת מבטן אמנו כאילו לא הודקנו לה (אולי על קיום כזה כתבה יונה וולך: "אותם כחות שִׁבְמֵהֶרֶת הַבְּיּוֹגְרָאפִיָה מִשְׁתַּחֲרָרִים / הַבְּיּוֹגְרָאפִיָה נִזְרָקֶת כְּשֶׁק שְׁלֵיהָ מֵאֲחֹר / אָדָם יוֹצֵא מִשְׁלֵיהָ וּמַחֵל לְעֶסֶק בְּכֻשָּׁפִים / הוּא נִפְרָד מִמֶּנָּה כְּעַת מֵהַבְּיּוֹגְרָאפִיָה / מְנַסֶּה לְפַעַל כְּעַת בְּלַעֲדֵי חַיֵּיו מִבְּחוּץ").⁴ תחת זאת, עמדתו של יעקב מעניקה הקשר לעצם היותו, מבלי שנברא משמעות כמו דינו.

מחשבתו של עשו, לעומת זאת, עניינה התחלה תמידית, מיידית. האמת שמתחילה מעצמה מזכירה את תפיסת האמת שמכונה לעתים "אובייקטיבית". יש קול שאומר

שאין לרעיונות העבר יתרון "אובייקטיבי" ושידועות בנות אלפיים שנה לא קנו את נכונותן עם הגיל. מדוע שנקשיב לפוליטיקה האפלטונית שהוקעה כפשיסטית, או לתיאוריית הגלגלים המגוחכת של אריסטו? אין לשכל הטהור עניין בתזות שהופרכו. הפיגומים הוסרו. גם העיון הסקרני באמונות ישנות לא חורג מתפיסת הזמן הזאת, כשהוא נעשה כדי לבחון ניצול של החוכמה הטמונה בהן: סוף-סוף, העבר יצטרך להצדיק עצמו בפני תבונת ההווה או שיושלך הצידה. "שמע האמת ממי שאמרה" ושכח את מי שאמרה, כי אין זה משנה מי אמר את האמת ומתי. המחשבה הזו מנחה את הטכניקה (שידועות קדומות הן גנאי לה), את השימוש הפרקטי ברעיונות. ההתחלה התמידית, המיידית – ידיעת הציד, על אלימותו ועורמתו (המדרש אומר על עשו שהיה "צד את הבריות בפיו")⁵, היא ייצוג מובהק שלהן, של התנערות מהמקור.

יש להבהיר שההבדל שהצבענו עליו אינו גורר דחייה מוחלטת של האב, במקרה של עשו, או הישנות חסרת עצמי במקרה של יעקב. שהרי המדרש מדגיש את מעלת כיבוד האב של עשו שלא היה כמותו מעולם,⁶ ואילו סיפורו של יעקב ימשיך בעוזבו את הארץ שאביו לא עזב מעולם. ההבדל המדובר נעוץ בשאלת ההגדרה: האם האב, והעבר בכלל, הטביעו את חותמם בעומק הווייתי, או שהם נתונים לי דרך מקרה?

מאוחר יותר, לפני פגישתם המחודשת של יעקב ועשו, מתפלל יעקב: "וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב: אֱלֹהֵי אָבִי אַבְרָהָם וְאֱלֹהֵי אָבִי יִצְחָק" (בראשית ל"ב, י). תפילה זו מדגישה את שאיבת המשמעות של יעקב מן העבר. הוא פונה לאלוהים בתור בן ליצחק ולאברהם, אף שהוא עצמו חווה התגלות זה פעמיים. וכן במפגש עם פרעה, כששואל אותו זה "כִּמָּה יָמֵי שָׁנֵי חַיֶּיךָ", עונה יעקב: "יָמֵי שָׁנֵי מְגוּרֵי שְׁלֹשִׁים וּמֵאָת שָׁנָה. מָעַט וְרַעִים הָיוּ יָמֵי שָׁנֵי חַיֵּי וְלֹא הִשְׁיִגוּ אֶת יָמֵי שָׁנֵי חַיֵּי אָבִיתִי בְיָמֵי מְגוּרֵיהֶם" (בראשית מ"ז, ט). חייו מקבלים את מובנם בראי חיי אבותיו, ולא ניתן לדבר על חייו במלוא משמעותם בלעדיהם. נכון, "שמע האמת ממי שאמרה" – לא משנה מי – ובכל זאת, את האמת יש לשמוע ממישהו. כפי שנראה, ההווה של יעקב הוא ממשי מתוקף העבר שהוא מנכיח. האמירה המפורסמת מהתלמוד הירושלמי לוקחת את הזמן של יעקב עד הסוף: "אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני"⁷.

זמן כזה, שבו כל רגע משוחח עם כל קודמיו ונושא את עקבותיהם, אינו מסתכם בחזרה על מה שכבר קרה עד אינסוף. אדרבה! כל רגע הוא ייחודי לגמרי ושונה מקודמו בעצם זה שהוא מפנים את הרגעים האחרים. דבר לא הולך לאיבוד. אפילו הרגע הסתמי ביותר נשזר בעבר והרושם שהוא מותיר הופך את הרגע שלאחריו ליחיד במינו. "זכרוני אינו מש מכאן", כותב ברגסון, "זהו מעביר משהו מתוך העבר הזה לתוך ההווה הזה. מצב-הנפש אשר לי, כשהוא נע קדימה במסלול הזמן, תופח בלא הפסק מכוח המְשָׁךְ שהוא כונס לתוכו; ככדור שלג זה שמתגלגל על פני השלג וגדל והולך"⁸.

במאמרו "היות יהודי" מבחין עמנואל לוינס בין העולם המודרני, אשר תופס את עצמו החל מן ההווה, לבין היהודי, אשר במקום "להבין את האני החל מהחירות, היהודי מעניק לאחרים, אולם חי כבר, את המבנה הרגשי של האישיות כבן וכנבחר". אם נזהה את העולם המודרני בדברי לוינס עם מחשבתו של עשו, נגלה שדווקא היא, זו שמצטיירת כהתחלה חדשה תמידית, ומשכנעת אותנו שחד-פעמיותם של רגעיה תוביל למקוריות, יוצרת עבר ריק אשר "רחוק מלהפקיע את חירות ההווה, מאפשר אותה למעשה, מכיוון שהרגעים של הטור האינסופי, רגעים נטולי ייחוד, מסורים באדישות להווה, לחירותו, לנעוריו, לבורותו ביחס לעבר".⁹ קיוונו שהרגע החופשי לחלוטין, שמתחיל כלוח חלק ומאפשר לאדם לברוא בו מה שרצה, יוביל לייחודיות בלתי-נגמרת. מה מצער לגלות שכל הלוחות החלקים זהים זה לזה.

ג

אבל השוני בין זמנו של יעקב לזמנו של עשו אינו רק ביחס לעבר, בהפנמת העבר מול התנערות ממנו. מהותי באותה מידה היחס לעתיד; או בניסוח אחר, על איזה עתיד מדבר יעקב ועל איזה עשו?

וַיֵּזֶד יַעֲקֹב נְזִיד וַיָּבֵא עֵשׂוּ מִן הַשְּׂדֵה וְהוּא עֵיף.

וַיֹּאמֶר עֵשׂוּ אֶל יַעֲקֹב:

הַלְעִיטֵנִי נָא מִן הָאֲדָם הָאֲדָם הַזֶּה כִּי עֵיִף אָנֹכִי. עַל כֵּן קָרָא שְׁמוֹ אֲדָוָם.

וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב:

מְכַרָּה כִּיֹּם אֶת בְּכֹרְתְךָ לִי.

וַיֹּאמֶר עֵשׂוּ:

הִנֵּה אָנֹכִי הוֹלֵךְ לָמוֹת וְלָמָּה זֶה לִי בְכֹרָה. (שם, פסוקים כט-לג)

ויתורו של עשו על הבכורה לא נשמע טיפוסי לו. הרי הוא אופייני בתור זה שמזדרז לתפוס הכל. ההחלפה של הבכורה בנזיד היא בעצם החלפה של הבטחה עתידית שעל אף גדולתה וחשיבותה אי אפשר לפורעה כעת (ואולי לא בכלל) – בסיפוק מייד, שלמרות פשטותו אפשר לבטוח בנוכחות שלו ובפתרון שהוא מציע לעייפותו של עשו.

פרשנים רבים מצביעים על כך שהצהרתו של עשו "הִנֵּה אָנֹכִי הוֹלֵךְ לָמוֹת" אינה (רק) קונקרטיית אלא נושאת מטען עמוק וקיומי הרבה יותר. ר' משה אלשיך, פרשן בן המאה ה-16 מצפת, תמה כביכול על הדברים:

הנה יפלא כי עדין בן ט"ו שנה היה ואיך היה הולך למוות... ידענו מרבותינו ז"ל כי יעקב ועשו חלקו עולמות, עשו העולם הזה ויעקב העולם הבא, ובוה לא היה לעשו חלק בעולם הבא. נמצא כי בצאתו מהעולם הזה הוא מת באמת באמת [כך!] כי לא היה לו שם חלק ובכל המשך ימיו הוא הולך כדי למוות באותו עולם.¹⁰

האלשיך חושף את האמת העמוקה, את הצד הקודר של מיצוי הרגע. אכן, "העולם הזה", העולם שעליו ניתן להצביע ואשר משתקף במחשבה המיידית, הוא העולם ששולטת בו מחשבת ההווה. עשו אינו, כפי שניתן לחשוב, פרא אדם, והבוז לבכורה הוא לא התפרצות חייתית. עשו מבין היטב את השיעור שמלמדים אומני עזרה עצמית: הגאונות של העולם היא לסמן כמה שיותר סימני v ברשימת היעדים, לפני שמלאך המוות משיג אותך. "אָכּוּל וְשָׂתוּ כִּי מָחָר נָמוּת"¹¹.

לעתיד של עשו מעלה גדולה, זכות בל תעורער, בהתאמתו למדע ולטכנולוגיה אשר מסמנים את קרבת המוות והבריחה ממנו – לא רק בשימושים המגוונים שהם מאפשרים, כגון פיתוחים רפואיים ותזונתיים שמאריכים את תוחלת החיים, אלא אף בשיטותיהם היסודיות. יכולתה של השיטה המדעית לחזות את הבאות היא-היא ההוכחה הניצחת לתקפותה ולאמיתותה. במידת מה, החיזוי הוא גלגול של הדחף הטבעי כל כך לבטל כל אפשרות להפתעה. לסלק את הערפל המאיים של העתיד. להחזיק בכל הקלפים כבר עכשיו.

אלא שהטרגדיה של העולם הזה היא המוות, האופק היחיד שהעולם הזה מציע. ואם, כפי שראינו, כל רגע זהו במהותו – או בחוסר מהותו – לרגע הסמוך לו, כל הרגעים קרובים למוות באותה המידה. לעולם אינני חווה, מכיר, מתנסה בעתיד – ולכן העתיד מגיח אליי משום מקום. אין ערובה להמשך קיומי. דבר לא מבטיח את המחר. בספרו "כוליות ואינסוף" מתאר לוינס את רגע ההנאה בתור רגע שכולו הווה: "כל אושר מתרחש לראשונה"¹². אבל אפילו "האושר של ההנאה", הוא אומר, "עלול לדעוך בגין הדאגה למחר"¹³. ההווה הטהור קצר מאין כמוהו, כל רגע נוסף שבו אני עוד חי הוא חסד, אבל חסד ללא ודאות. לא בכדי תפילת העמידה מבקשת ש"כֹּל הַרְשָׁעָה כְּרָגַע תֵּאבֵד" – בראי ההווה הרגע באמת אבד, מגיח מן האין והולך אל האין.

עשו, שבתחילה נראה כמסוגל לנצל את הזמן באופן המיטבי, "לגרום לזמן לעבוד בשבילו", כממצה את הזמן עד תום, בסופו של דבר רודף אחר הזמן רדיפה נואשת. הרדיפה אחר הזמן – להשיג כמה שיותר, למצות כל רגע בהווה – הופכת עד מהרה לדחיית הרגע הבא, על סכנת המוות הטמונה בו, על ידי היאחזות ברגע הנוכחי, כי ייתכן שהוא הרגע האחרון. את הדיאלקטיקה הזאת זיהה היטב רבי יהודה הלוי בכותבו "עֲבָדֵי זְמַן עֲבָדֵי עֲבָדִים הֵם". האדם מנסה ללכוד את הרגע הבא ובו-בזמן להימנע ממנו.

המדרש מעמיק בביאור זמנו של עשו שעולה בתמונה, תוך הקבלה מובהקת למחלוקת מהותית:

"וַיֵּד עֵקֶב נָזִיד". אמר לו, מה טיבו של נזיד זה?
 אמר לו, שמת אותו זקן [אברהם אבינו].
 אמר, באותו הזקן פגעה מדת הדין?

אמר לו, הן.

אמר, אם כן לא מתן שכר ולא תחית המתים.¹⁴

עשו מתוודע למותו של סבו אברהם ומסיק שתחיית המתים היא מושג חסר מובן. והוא צודק, לדידו. המוות אכן מגחיק את העין הטובה, הרוח הנמוכה והנפש השפלה – השיעורים שאותם מלמד אברהם.¹⁵ נראה שבמחלוקת על טיב העתיד, המוות הכריע את תחיית המתים. הכול היה מן העפר והכול שב אל העפר.

דברים דומים נשמעים בסיפורו המפורסם של אלישע בן אבויה, "אחר": "על ידי שראה לשונו שלרבי יהודה הנחתום נתון בפי הכלב שותת דם. אמר: זו תורה וזו שכרה? זהו הלשון שהיה מוציא דברי תורה כתיקונן? זהו הלשון שהיה יגיע בתורה כל ימיו? דומה שאין מתן שכר ואין תחיית המתים".¹⁶ זעקתו של אלישע בן אבויה אל מול המוות נשמעת כנה לגמרי.

אולם התלמוד הירושלמי, מספר שורות קודם לכן, מבחיר שיש מבט אחר אל העתיד:

אלישע בן אבויה... ראה אדם אחר שעלה לראש הדקל. ונטל את הבנים ושילח את האם. וירד ממש והכישו נחש ומת. אמר, "כתוב 'שִׁלַח תְּשַׁלַּח אֶת הָאֵם וְאֶת הַבָּנִים תִּקַּח לָךְ לְמַעַן יֵיטֵב לָךְ וְהֶאֱרַכְתָּ יָמִים'; איכן היא טובתו שלזה? איכן היא אריכות ימים שלזה?" ולא הוה ידע שדרשה רבי יעקב לפניו ממנו: "לְמַעַן יֵיטֵב לָךְ" – לעולם הבא שכולו טוב. "וְהֶאֱרַכְתָּ יָמִים" – לעתיד שכולו ארוך.

אלישע בן אבויה מזדעזע למראה ההפרה הבוטה של ההבטחה האלוהית. חוסר ההגינות שבמיתה, ממש לאחר קיום המצווה שבגינה מאריכים ימים, מקומם את השכל הישר. אלא שרבי יעקב מלמד על אריכות ימים אחרת. אריכות ימים שאינה ריבוי הימים, לא עוד ועוד רגעי הווה לממש בזה אחר זה, כי אם "עתיד שכולו ארוך".

מותו של יעקב, ופרשת "ויחי" כולה, מציגים לנו עתיד כזה: "וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶל בְּנָיו וַיֹּאמֶר: הֲאִסְפוּ וְאֶגִּידָה לָכֶם אֵת אֲשֶׁר יִקְרָא אֲתֶכֶם בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים" (בראשית מ"ט, א). מה שונה קרבת המוות השלווה של יעקב מקרבת המוות קצרת הרוח של עשו! זלדה כותבת: "לְלֶכֶת מִפָּיִס / בְּלִי פֶחֶד, / בְּלִי שְׁשֻׁמוֹרָה בְּלִב טִינָה עַל אֱלֹהִים, / בְּלִי בּוֹשָׁה נּוֹקֶבֶת כְּלָפִי הַשְּׁמֵשׁ, / בְּלִי מְרִירוֹת פְּתָנִים כְּלָפִי קְרוֹבִים שְׂבָקְרוּבִים".¹⁷ עמדתו של יעקב בפני המוות אינה נובעת מהתעלמות פשוטה ממנו, הכחשה או הדחקה של כובד משקלו. "יעקב אבינו לא מת", אומרת הגמרא, אך מוסיפה מייד: "מקיש הוא לזרעו: מה זרעו בחיים, אף הוא בחיים".¹⁸ עתיד שכולו ארוך – עתיד שאינו נחתם במוות, שכן תמיד יש מי שממשיך להתקיים. המוות כאן הוא סוף פסוק שאחריו מתחיל פסוק נוסף – קטיעה של העולם הזה המאפשרת את העולם הבא, כפי שיתבאר בהמשך. העתיד לא נתון לאחיזתי אולם משהו ממני, משהו ממני, מתמיד בו.

יש להדגיש שגם ה"חיסכון", כתופעה של ויתור על ההווה למען העתיד, כביכול,

משמר את העתיד באורו של ההווה. כל עוד החיסכון מתקיים בצמוד למושגים כמו "ריבית", "מימוש", "השקעה", אין הוא חורג מתפיסת הזמן הרואה את ההווה כחזות הכול. החיסכון של העצמי מתכוון תמיד אל העתיד בתור ההווה הבא, ולא אל העתיד שיישאר בעתידו.

אך האם הדבר בכלל אפשרי? איך נוכל לחשוב על עתיד בלי לחשוב אותו מבעד להווה? ציינו לעיל שאני עצמי לעולם לא מתנסה בעתיד. ננסה לתאר עתיד כזה. כדי שעתיד זה לא ייטמע בהווה ויאבד את עתידיותו, שיהיה "אחרית הימים" ולא "אחרית ימי", עליו להיות כזה שהמחשבה שלי לא יכולה לתפוס, לחזות, ובכך לכלוא אותו במושגים ובתמונות של ההווה. עתיד מסדר אחר, עתיד מוחלט. "העולם הבא", בדומה לביטוי "הבאות" לתיאור העתיד, מתאר עתיד שאינו איום שיש לנטרל, אלא הבטחה לקוות לה.¹⁹ אי אפשר לצפות אותו,²⁰ ובכך הוא חופשי ואחר מהעולם הזה לגמרי, אך אפשר לצפות לו, זהו הצליל של העולם הבא כבר בעולם הזה.²¹

T

ההינטעות בעבר והמבט אל העתיד המוחלט, אל העולם הבא, באים לידי ביטוי יומיומי בתפילת העמידה. המתפלל פותח ב"אלוהינו ואלוהי אבותינו, אלוהי אברהם, אלוהי יצחק ואלוהי יעקב", ומסמן את קדימותו של העבר כנקודת המוצא. אלא שבניגוד לתנועה הטבעית, העבר לא מוליך אל ההווה, אלא אל העתיד: "אתה גיבור לעולם ה', מחייה מתים אתה, רב להושיע... ברוך אתה ה' מחייה המתים". המתפלל מביע את מציאות האל, "אתה קדוש ושמך קדוש וקדושים בכל יום יהללך סלה", רק לאחר שנתן דעתו לזמן שבו היא התגלתה, ותגלה, במלוא אורה. בכוחה של המחווה הפיזית הפותחת את התפילה – שלושה צעדים לאחור, שלושה צעדים לפנים – להזכיר לנו עיקרון זה.

יהודה עמיחי ביקש לומר שכולנו בני אברהם, הנכדים של תרח, ואולי גם עלינו לשבור את דתו ואמונתו של אבינו.²² ייתכן שזו מורשתו של אברהם, אולם מורשתו של יעקב – ישראל, אם אכן אנו "בני ישראל" – רחוקה מכך. יעקב לא ניפץ את פסלי האב,²³ ובדומה לאברהם, ואף יותר ממנו, היה חלק גדול מחייו בדרך. היכולת להיות בדרך, לצעוד אט אט בין עבר לבין עתיד, לוותר על המימוש הסופי של הרגע הנוכחי, היא רוחו של יעקב. לא להאמין להווה שמתחפש להתחלה ולסוף עצמם, בו זמנית.

נבקש להעמיד את ההווה של יעקב בעיקר על הנחת, על אורך הרוח ועל היכולת להיות בדרך.

"וַיַּעֲבֹד יַעֲקֹב בְּרַחַל שְׁבַע שָׁנִים וַיְהִי בְּעֵינָיו כִּימִים אֲחָדִים בְּאַהֲבָתוֹ אֹתָהּ, אוֹלֵי הַפְּסוֹק היפה ביותר בתנ"ך, מבטא את אורך הרוח הזה. אמת, יעקב מתרעם על מעשה הרמאות של לבן ועל השנים שגזל ממנו: "וַיְהִי בְּבִקְרֹ וְהָנָה הוּא לְאָהָ. וַיֹּאמֶר אֶל לְבָן,

מה זאת עשית לי? הלא ברחל עבדתי עמך ולמה רמיתני". אך זו לא התרעומת מלאת הטינה שמצייר יונתן רטוש, בשירו בקר:

ולבקר – / והנה היא לאה // – שבע השנים הארוכות האלה / אשר עבדתי בך / לאה –

כשלבן מציע: "מלא שבע זאת ונתנה לך גם את זאת בעבדה אשר תעבד עמדי עוד שבע שנים אחרות" – "ויעש יעקב בן" (בראשית כ"ט, כ"ח). ההשלמה הלאקונית של יעקב אין פירושה ויתור על רחל. ממש לא. אלא שיעקב יכול לחכות, יש לו סבלנות – העתיד אינו איום אלא הבטחה. גם ההמתנה היא אפשרות נסבלת.

נוכל לבחון איך היחס של עשו לזמן מכונן תפיסה פרשנית אחת והיחס של יעקב מכונן תפיסה אחרת. נקרא בדבריו של ישי מבורך על האדם המערבי (שנוזהה עם עשו):

כאשר מסמני העבר העתיק מגיעים אליו הרי שהוא דן, מנתח ומעריך אותם כביכול הוא עצמו ה"תחנה האחרונה" או "האדם האחרון" של מסמנים אלו. בעקבות זאת, העמדה הפרשנית של האדם המערבי היא בהכרח שיפוטית, משום שעמדה זו תופסת את עצמה כיעד... שממקם אותם על ציר הראוי והלא ראוי, השייך והלא שייך. כאן האדם האחרון הוא הוודאי ואילו מסמני העבר הם השוגג.²⁴

בשנת תשע"ט החלה להיות פופולרית ברשתות החברתיות הסיסמה "אוקיי בומר", שבמקרים מסוימים שימשה לדחיית דעות גזעניות או לא-סובלניות, ובמקרים רבים אחרים נועדה להצביע על דעות מיושנות ואף על אנשים מיושנים שאין להם מקום ב"שנה הנוכחית". במילים אחרות: "אל תנסה ללכת עם הדור, / הדור אינו רוצה שתילך עם הדור, / הדור הולך למקום אחר / ולך אין הזמנה".²⁵ לא פעם מופנה הביטוי כלפי עמדות שרק לפני שנים ספורות נחשבו מקובלות ומוערכות. דיונו אינו בעצם דעותיהם של המיושנים או של המתקדמים. אפשר שהמתקדמים דוברים אמת לאמיתה בכל עמדותיהם. אך השאלה הנוקבת והיסודית היא: האם עלינו לצפות מכולם להתפתח (ערכית, רציונלית, תרבותית) בקצב ריצתו של העולם (במאמר מוסגר נציין שלעתים קרובות "העולם" או "רוח הזמן" משמעותם המערב החילוני, והקצב שלו הוא המוביל) – או שנוכל להכיל בשלווה פער בין המצוי אתמול לרצוי היום?

ב"ספרון על השכל הבריא והשכל החולה", מבקר פרנץ רוזנצווייג את הפילוסופיה על ניתוקה מן החיים ומזמנם הטבעי: "הפילוסוף אינו יכול להמתין. השתאותו אינה שונה מזו של האדם הרגיל, אבל הוא אינו מחכה לפתרון שמביאים החיים. עבורו, פתרון זה נמשך זמן רב מדי. הוא רוצה את הפתרון בו-במקום, ביום שבו אחז בו שיתוק ההשתאות, ורוצה אותו כאן, במקום שבו הוא ניצב".²⁶ אלא שלחיות, משמעו (גם) להמתין. השאיפה אל הפתרון הקבוע, המייד, האמיתי לכל נפש, מתנתקת מהחיים עצמם, שנחיים בזמן ובמקום המסוימים שלהם. "האדם, שאחזו שיתוק בתוך זרם

החיים, רואה כמו הנסיך ההודי את המוות האורב לו בסוף דרכו. לכן יוצא הוא מן החיים. הוא מבכר שלא לחיות אם החיים משמעים למות. וכך מעדיף הוא למות בתוככי הגוף החי. הוא נמלט מהכרחיותו של המוות אל קיבעונו של המוות המלאכותי.²⁷

הזמן של עשו שרואה בהווה מוקד המשמעות, מחייב את אי-הנסבלות של הפער בין הראוי למצוי. האמירה התרבותית בזמננו זה – בזמן של עשו – היא אמת המידה לכול. אם היא הביאה בכנפיה בשורה מוסרית, מדעית או רוחנית – על החברה, השפה והפרקטיקות להתיישר בהתאם. כל שארית חשודה בהיותה שריד מאיים ל"זמנים אפלים" שיש לנתץ. לא בכדי הנימוק "כי ככה זה" לא מספק אפילו ילד רך בשנים.

במימוש הנעלה ביותר של תפיסה זו מתגלה אופן מסוים של תיקון מוסרי: ריצת רגליים להיטיב. "תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא".²⁸ המרוץ האידיאליסטי אחר התיקון אינו נפסק אף פעם, וכמו בסצנות המפורסמות מ"לוגי טונס" אפשר לרוץ אל מעבר לקצה הצוק בלי ליפול. אפילו בעולם הבא, בעתיד שחומק מאחיזתנו, דחף התיקון לא שקט.

לעומת זאת, התפיסה הפרשנית הצומחת מזמנו של יעקב עולה מדבריו של מבורך על היהודי – האדם של התשובה:

האדם שמסמני העבר הגיעו עדיין אינו דן בהם כתחנה האחרונה שלהם אלא כמסמנים שהגיעו עד הלום וברי לו שימשיכו ממנו אל עבר אופקים אחרים... האדם של התשובה, מצוי בין עבר לעתיד, ללא הווה מתמשך, ללא ארץ-מולדת, ובכך הוא מייצר את ההבחנה, את היחס שבין עבר לעתיד. כל הווה חייו משמעו היות תחנה-אוהל בין התגלות העבר שחי דרכו לגאולת העתיד.²⁹

הפרשנות שמתאר מבורך נשענת על צניעות ועל "צעד אחורה" של המפרש, של הנוכח. מבלי לדון את מושא פרשנותו (ויהא זה טקסט, מנהג, מחשבה או החיים בכלל), הוא מציע פרשנות מקומית, זמנית, שמוכרחה לתת את הדעת על פרשנויות שקדמו לה ועל אלה שיתהוו הלאה. דווקא בויתור על עמדת הדמות הראשית או הבמאי, פרשנות זו נושאת בתוכה לא רק את עצמה, אלא הדים מהעבר ובשורות לעתיד.

לכן, אפשר לקרוא את המימרה התלמודית באופן אחר: מי הם תלמידי החכמים שאין להם מנוחה? אלה שלעולם לא שוקעים בהווה. לא מפני שהם רצים, אלא בהליכתם המתמשכת. נוכל לומר שיעקב הוא זה שאין לו מנוחה; ההרפיה מהרגע הופכת להליכה בין עבר לעתיד, במקום התמסרות לרגע הנוכחי. כשנדון במושג השלווה נצטרך לזכור את כפל המשמעות הזה: שלווה שהיא הרצון לעצור בהווה ולתפוס אותו בשתי ידיים, בניגוד לשלווה שהיא הליכה נינוחה בזמן מתוך אורך רוח.

במפגש המחודש והמרגש של עשו ויעקב, אומר יעקב: "יעֲבֹר נָא אֲדָנִי לְפָנַי עֲבָדוּ וְאֲנִי אֶתְנַהֵלָה לְרַגְלֵי הַמְּלָאכָה אֲשֶׁר לְפָנַי וְלְרַגְלֵי הַיְלָדִים עַד אֲשֶׁר אָבָא אֶל אֲדָנִי

שְׁעִירָה" (בראשית ל"ג, יד). כמו בתחילת המעשה, עשו לפני יעקב. יעקב לא יכול להתקדם בקצבו של עשו, אפילו הולכים הם לאותו מקום. המלאכה והילדים שבאחריותו מחייבים אותו להתנהל לאיטו.

תפיסה המניחה לנו להכיר באמת בזמן, ומניחה לאמת להתממש בעתיד, מאפשרת לשאת את חוסר ההתאמה בין מה שאנחנו, כרגע, תופסים כנכון וכצודק, לבין המבנה של החברה, האנשים הפועלים בה ואפילו המציאות עצמה. זה לא חוסר התאמה שנובע מחוסר עניין אנוכי להטות אוזן לצו המוסרי או האמנה עיוורת בדעות קדומות, אלא חוסר התאמה שמכיר בזמן הדרוש לבניית גשרים בין אתמול ומחר. העתיד שכולו ארוך מציע לנו אפשרות מתונה לתיקון. לא כל הבעיות יימחקו מייד, וזו חולשתה של תפיסה זו, אך מְעַלְתָּה היא שלעולם לא יהיה מאוחר מדי לתקן. יתרה מזאת, ביטול העבר עלול לפגוע בקבלת אחריות ממשית של אדם או קהילה על חטאיהם. דווקא המחויבות להשמעת קולו של העבר יכולה לעורר תיקון עמוק יותר, שלם יותר. במובן זה, הדחייה של הרגע שבו רוח הזמן חייבת להתממש במציאות מזכירה לנו את עצם האחדות של הזמן, את הרצף עבר-הווה-עתיד, ואת האינסוף שלו.

והדברים נכונים לא פחות, ואף יותר, בחייו האישיים, הפנימיים של האדם. פתחנו בעובדה שהזמן ביסודו הינו חוויה פרטית, וככזאת יש להבין ולנסח אותה. מאיר בוזגלו בספרו 'שפה לנאמנים' משרטט את דמותו של המסורתי. בעוד הן הדתי הן החילוני טוענים לאחיזה ב"אמת אובייקטיבית", וגוזרים ממנה את הנורמות הראויות, "המסורתיות מוותרת במודע על יחס זה לחייו ולעולם. הוא רואה בעצמו חוליה אחת בשרשרת שבה נמצא גם עולמם של הוריו. הדבק שמחזיק חוליה זו אינו הביטחון שהוריו מחזיקים בתיאוריה הטובה ביותר, אלא נאמנותו למה שמסרו לו הוריו".³⁰

אבל האם ההשתוות של יעקב לא מובילה להתעלמות או ביטול של עוולות מוסריות שקורות ברגע זה ממש, או לפחות להסרת אחריות מהן? האם פסוקים מזעזעים כמו "וַיַּעֲקֹב שָׁמַע כִּי טָמְא אֶת דִּינָה בְּתוֹ וּבְנָיו הָיוּ אֶת מְקַנְהוּ בַּשָּׂדֶה וְהַחֲרָשׁ יַעֲקֹב עַד בָּאָם" (בראשית ל"ד, ה) אינם תוצאה ישירה של העדפת יעקב להמתין ולוותר על הפעולה המיידית?

ה

אלא שדמותו של יעקב לא לגמרי נאמנה לשרטוטה שהתווינו עד כה. בנקודות יוצאות דופן, יעקב חורג ממנהגו ודוחק בזמן. ננסה לדרוש בתמונה הבאה:

וַיֹּאמֶר: הֵן עוֹד הַיּוֹם גָּדוֹל, לֹא עַת הָאֶסֶף הַמְּקַנָּה. הַשָּׂקוּ הַצָּאן וּלְכוּ רְעוּ!
וַיֹּאמְרוּ: לֹא נוּכַל, עַד אֲשֶׁר יֵאָסְפוּ כָּל הָעֵדְרִים וְגִלְלוּ אֶת הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבָּאָר וְהִשְׁקִינוּ הַצָּאן.
עוֹדְנוּ מְדַבֵּר עִמָּם וְרַחֵל בָּאָה עִם הַצָּאן אֲשֶׁר לְאִבְיָהָ כִּי רָעָה הוּא.
וַיְהִי כַּאֲשֶׁר רָאָה יַעֲקֹב אֶת רַחֵל בַּת לְבָן אָחִי אָמוּ וְאֶת צָאן לְבָן אָחִי אָמוּ

וַיִּגַשׁ יַעֲקֹב וַיִּגְדַּל אֶת הָאָבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר
וַיִּשְׁקֵן אֶת צֵאן לְבָן אָחִי אִמּוֹ. (בראשית כ"ט)

יש לשים לב לכמה עניינים: ראשית, על אף שיעקב בוחר שלא להמתין ולהקדים את הזמן, אין משמעות הדבר שהוא נטמע בסדר הרגיל של הדברים. יעקב מסרב להשתלב בזמן שמכוננת חברת הרועים, זמן שבו היחיד נאלץ להיות צמא עד אשר יאספו כל העדרים. במובן זה, יעקב שומר על עמדתו המסויגת מההווה בצורתו הפשוטה. שנית, הפעולה כאן מתבלטת דווקא על רקע דמותו של יעקב עד כה, ונראה שהופעתה של רחל היא היוצרת את הדחיפות שאינה אופיינית ליעקב. בדומה לאימו, רבקה, בפגישתה עם עבד אברהם ("וְגַם לְגַמְלִיָּה אֶשְׁאֵב"), יעקב גולל את האבן הכבדה לבדו – נושא על כתפיו את מלוא האחריות ונותן מעצמו יותר משהוא חייב, מעבר לאנושיות ולסדר הדברים הטבעי, לנוכח מצוקתה של רחל. המושג "לצאת ידי חובה" מאבד ממשמעותו כאן.

המפגש עם רחל וצמאון הצאן שלה דורש מיעקב שלא לחכות יותר. נחמד את ההבדלים בין הדחיפות נוסח יעקב לדחיפות נוסח עשו: עשו מקדים את זמנו בעולמו הפרטי ומתחיל מעצמו, ויעקב מקדים את זמנו במרחב הבין-אישי נוכח מצוקת הזולת. החוכמה של עשו מביאה לידיעת הציד, ואילו יעקב ממחר להשקות את הצאן. עשו ממצה את הרגע עד תום. יעקב מפיק מהרגע יותר ממה שיש בו, מעבר למגבלותיו הטבעיות. לא במקרה הדברים מזכירים את היחס לעתיד שעליו הצבענו: ההליכה הרדיקלית אינה היחס למוות, שהוא הסוף, כפי שעשו מייצג, אלא לקראת עתיד רחוק יותר וארוך יותר מהעתיד הנחתם במוות. במקרה שלנו, העתיד של יעקב, רחל וצאצאיהם. יש במעשה יעקב הפרעה לסדר הרגיל, פלא שמגיע משום מקום. העיניים ההוויות שמבקשות להקיף הכול, להבין הכול בהווה; הן לא יכולות לתפוס פלא. האין זו נוכחות של העולם הבא – בעולם הזה?

אבל מהדברים משתמע שהזמן של יעקב שתיארנו עד עתה, אורך הרוח וההתנהלות האיטית, מצומצם לכדי תחביב, דרך להיות בה בד' האמות של היחיד; שהרי המרחב הציבורי דורש מאיתנו להיות מיידים, להגיב, "כי החיים היומיומיים הינם במהותם הווה: לעסוק במייד, להשתלב בזמן, לא על ידי התהלכות דרך כל משך העבר, אלא בבת אחת", כדברי לוינס.³¹

האם זמנו של יעקב מחזיק מעמד גם במרחב הבין-אישי? גם ביציאתנו מן האוהל? נרצה להבדיל בין המרחב הציבורי, שעוסק ביחס אל ההמון, אל דמויות עלומות חסרות שם, שבו יעקב לא מהסס להאט – לבין המרחב הבין-אישי, המקום שבו רחל פונה אליו ישירות והוא לא יכול שלא להיענות לה. הכלל "עניי עירך קודמים", והניסוח המפורט שלו ב"תנא דבי אליהו", ממחישים את ההבדל:

אם יש לו לאדם מזונות בתוך ביתו ומבקש לעשות מהן צדקה כדי שיתפרנסו אחרים משלו, כיצד יעשה? בתקלה יפרנס את אביו ואמו. ואם הותיר יפרנס את אחיו ואחיותיו. ואם הותיר יפרנס בני משפחתו. ואם הותיר יפרנס בני שכונתו. ואם הותיר יפרנס בני מבוי שלו. מכאן ואילך ירבה צדקה עם שאר בני ישראל.³²

ונדגיש: הדבר אינו נובע מהסתגרות שבטית, מאדישות לעולם, לגר ולזר. להפך, מדובר בחוסר אדישות מוחלט להתרחשות קונקרטי. חוסר אדישות שהרבה יותר משהוא אידיאלוגי, הוא מידה טובה. וההתרחשות הזו לא נחתמת בסיימה. אחרי אביו ואמו, אחרי אחיו ואחיותיו, כל עוד גותרו לו אמצעים – עליו לפרנס את סובביו.

"וַיֵּשֶׁב יַעֲקֹב בְּאֶרֶץ מְגוּרֵי אָבִיו בְּאֶרֶץ כְּנָעַן". אחרי נודדיו, יעקב סוף סוף מוצא מקום לממש בו את השלווה שקרנה ממנו לאורך הסיפור, אלא שעד מהרה האסון של איבוד יוסף מתרחש, ולא במקרה:

אמר רב אחא, בשעה שהצדיקים יושבים בשלוה ומבקשים לישב בשלוה בעולם הזה השטן בא ומקטרג. אמר, לא דיין שהוא מתקן להם לעולם הבא אלא שהם מבקשים לישב בשלוה בעולם הזה? תדע לך שהוא כן, יעקב אבינו על ידי שבקש לישב בשלוה בעולם הזה נזדווג לו שטנו של יוסף. "וַיֵּשֶׁב יַעֲקֹב": לא שְׁלֹתִי ולא שקטתי, לא שְׁלֹתִי מעשו, ולא שקטתי מלבן, ולא נחתי מדינה, ויבא רגז, בא עלי רגזו של יוסף.³³

המדרש מבקר את רצונו של יעקב "לישב בשלווה". לכאורה, הביקורת מנוגדת לרעיון שהצגנו עד כה, שלפיו מעלתו של יעקב היא הישיבה בשלווה, ישיבת האוהלים. יש לדקדק במדרש ולראות מהי הישיבה עליה הוא מדבר. ההבנה המתבקשת היא שישביה בשלווה היא דבר שיש להרוויח. היא מתוארת כאן כשכר המחכה לצדיקים בעולם הבא, אם בכלל. באחרית הימים. באופן פרדוקסלי, הניסיון של יעקב לישב בשלווה נראה כניסיון להקדים את הזמן: לממש את השכר של העולם הבא, של העתיד – בהווה. השלווה כאן הופכת את עורה ומוצגת בתור "דבר", הישג שניתן לתפוס. אך הסבר זה לא פותר את הקושיה: האם באמת השלווה מקומה בעולם הבא בלבד? האם הדרך היחידה לקיים את ההווה היא במיצויו, באחיזה בו, וההרפיה ממנו מזמנת קטרוג?

אור החיים הקדוש מאיר משמעות אחרת לישבתו של יעקב, מתוך לשון כלל הפסוק:

נתכוין להודיע מדת טובו, שלא התנהג בארץ אלא בגרות: הגם שראה שעשו ירש ירושתו והאדון דקדק לומר אליו שנתן לו בייחוד את הארץ... אף על פי כן לא עשה בו רושם והיה מתגורר בגרות כמו שהיה אביו; "בארץ כנען" פירוש שהיה מתנהג בה כארץ לא לו אלא ארץ כנען.³⁴

"בְּאֶרֶץ מְגוּרֵי אָבִיו". יכולנו לחשוב שמשמעות הדבר היא שיעקב ירש את הארץ הממשית מיצחק ומאברהם, וכעת הוא בעליה של אדמה היכול להתמסר אליה,

לשקוע בתוכה. אלא שאור החיים מראה שיעקב ירש מאביו דבר מהותי הרבה יותר מקרקע: את אופן הישיבה בה. יעקב יושב בארץ כמו שהוא יושב בזמן – כמו גר, תמיד בדרך, תמיד שומר על מרחק מההווה בצורתו הפשוטה. המידה הטובה היא לא להיטמע, לא לקחת בעלות. אך גם פרשנות זו, שממשיגה פן נוסף בדמותו של יעקב ובזמנו, לא מצליחה לגמרי ללמד סנגוריה על השלווה בעולם הזה ואולי אף מחריפה את הביקורת.

ננסה להציע עוד דרך לראות בה את ישיבתו של יעקב בארץ – את אופן התנהלותו בזמן שהוא מעבר לסובייקטיבי, ולחתום בה. בדומה להתלבשותו בבגדי עשו כדי לקבל את ברכת אביו, כניסתו של יעקב להווה ה"ציבורי", שעל מיידותיו כבר דיברנו, היא תעתוע. כלפי חוץ, למביטים בו, נראה שהוא אכן עשו – מתמסר לרגע, לנוכחות, לעולם הזה. באמת, העולם הזה דורש פעילות, עשייה, "רבי טרפון אומר: היום קצר והמלאכה מרובה, והפועלים עצלים, והשכר הרבה, ובעל הבית דוחק".³⁵

אלא שזו כניסה להווה כדי להעיר בתוכו את העבר הרדום ולבשר על עתיד ארוך, רחוק מכדי לראות. המשנה העוקבת מלמדת: "הוא היה אומר, לא עליך המלאכה לגמור, ולא אתה בן חורין לְפִטֵּל מִמֶּנָּה".³⁶ הברכות שיעקב זוכה להן אינן מתממשות בחייו, ורבים יאמרו שעד עתה הן לא התממשו במלואן.

אך נשאר לנו עוד זמן. לחיות ביומיום כיעקב משמעו לשאת את חוסר השלמות של המציאות. להשהות את הפעולה, את הדחף הטכנולוגי, את החיפוש הכפייתי אחר פתרונות מידיים. להבין שלעיתים אין הדבר תלוי בי. לחכות ל"זרם הגמשך של החיים, שהוא הפתרון הטבעי לכל הקיבעונות, לכל ההשתאות האצורה", במילותיו של רוזנצווייג.³⁷

הזמן של יעקב, בבואו אל הזולת, לא יכול להציע לו את הפתרונות המועילים בפן המעשי כמו שעשו יכול. הוא לכל היותר יכול לעשות צעד בודד בכיוון הנכון, ולהמשיך להחזיק בעבר, לשאת אותו עימו. "הנאמנים למסורת שקיבלו מופקדים על העברתה. כשם שהדורות הקודמים היו חכמים, נאורים ואנשי אמת ושירה והבטיחו שיהיה לנו חשוב לשמור על המסורת שלהם, כך צאצאינו מייחלים לקבל מאיתנו משהו ששווה להיות נאמן לו".³⁸

יעקב מעניק לעולם שיר עתיק עד מאוד. ויחד איתו הוא מעניק לעולם את התקווה. תקווה שלא ניזונה מהתיקון שתכף יגיע, מהקדמה ומהפיתוחים היצירתיים שלה; כי אם מעצם האפשרות של התיקון. אין לדעת מתי התיקון יגיע, או מה יהיו פניו. לעתיד של הגאולה יש ממשות משלו, ממשות שכפי שהזכרנו, מיוסדת על ציפייה ולא על ציפייה. במובן מה, זו תקווה שאינה תלויה בדבר. ותקווה כזו – אינה בטלה לעולם. כדברי פרנץ רוזנצווייג:

ושלא מרצונם הם מתנשאים מתכניתם הצרה אל אותה תכנית הטבעה בדמם: לדרוש את הנצח, להטיף לנצח, להינבא לנצח – בתוך הזמן. הרוח היהודי שובר כבלי התקופות. כיוון שהוא נצחי ואל הנצח תשוקתו, כופר הוא בכול-יכולתו של הזמן. מהלך הוא בהיסטוריה וההיסטוריה אינה נוגעת בו. לא ייפלא שההיסטוריה וכל החיים בה שומרים לו טינא בלבם. שכן תובע הזמן, שכל שנשמה באפו ישלם לו את מס הזמניות. ואילו כאן נמצא מי שחי חייו לתוך הנצח והזמן משול בפניו לנושה מקופח המשתדל לגבות את חובו. היהודי אינו מודה בתביעתו. מתוך הנצחיות שלו הוא מעמיד כנגד הזמן את הנצחי, שאין לו, לזמן, שליטה עליו.³⁹

18	תענית ה' ע"ב. על הפוריות כתחיית המתים והזמן האינסופי ראו לוינס, כוליות ואינסוף, חלק רביעי.	1	אנרי ברגסון, מסה על הנתונים הבלתי-אמצעיים של התודעה, מצרפתית: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשס"ח, עמ' 62.
19	על היחס לעולם הבא בתור זמן אחר (ולא בתור מקום אחר) ראו פראנץ רוזנצווייג, מבחר אגרות וקטעי יומן, ההדירה: רבקה הורביץ, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ז, עמ' 357.	2	רולאן בארת, מיתולוגיות, מצרפתית: עידו בסוק, תל-אביב: בבל, תשנ"ח, עמ' 193.
20	"אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא, עין לא ראתה, א-להים, זולתך". (ברכות לד ע"א).	3	בראשית רבה ס"ג, י.
21	"זהו ציפיה בלי מצופה. שכן זו ציפיה למה שלא יכול להיות יעד... זהו בדיוק התמיד של המשך: התארכות של הזמן". עמנואל לוינס, על אלוהים העולה על הדעת, מצרפתית: רמה איילון, ירושלים: מאגנס, תשע"ד, עמ' 113. עתיד כזה – שאין לדעת מתי יופיע אך עובדת הופעתו היא עיקר אמונה, שטר חוב כשר לחלוטין שאין לו תאריך פירעון – נוכל לכנותו בשם "סדר הגאולה".	4	יונה וולך, "לחיות במהירות הביוגראפיה", בתוך וולך, צורות, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"ה, עמ' 104.
22	"יהודה עמיחי, 'אלים מתחלפים, התפללות נשואות לעד', פסוק 23, בתוך עמיחי, פתוח סגור פתוח, ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשנ"ח, עמ' 16.	5	בראשית רבה, שם.
23	פרשנים נועזים ממני היו מזכירים כאן את רחל והתרפים של אביה.	6	שם ס"ה טז.
24	יש מבורך, היהודי של הקצה: לקראת תאולוגיה של אי-הלימה, תל-אביב: רסלינג, תשע"ח, עמ' 131.	7	ירושלמי, חגיגה א, ח ומקומות נוספים.
25	לאה גולדברג, "דיוקן המשורר כאיש זקן", א, בתוך גולדברג, עם הלילה הזה, תל-אביב: ספרית הפועלים, תש"ל, עמ' 54.	8	אנרי ברגסון, ההתפתחות היוצרת, מצרפתית: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשס"ח, עמ' 22.
26	פראנץ רוזנצווייג, הספרון, רסלינג תשס"ה, עמ' 44.	9	עמנואל לוינס, "היות יהודי", מצרפתית: אלי שיינפלד ודניאלה יואל, בתוך: Cahiers d'études Lévinassiennes 1, עמ' יב.
27	שם, עמ' 124.	10	תורת משה לר' משה אלשיך על בראשית כ"ה, לב, ווארשא: תרל"ט, עד ע"ב. ד"ה ויאמר עשו.
28	ברכות סד ע"א.	11	ישעיהו כ"ב, יג.
		12	עמנואל לוינס, כוליות ואינסוף, מאגנס תש"ע, עמ' 87.
		13	שם, עמ' 114.
		14	בראשית רבה ס"ג יא.
		15	משנה, אבות ה', יט.
		16	ירושלמי, חגיגה ב, א.
		17	זלדה, "מהיכל להיכל", בתוך: שירי זלדה, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"ה, עמ' 18.

29	מבורך, היהודי של הקצה, עמ' 131, 133.	35	משנה אבות ב', טו.
30	מאיר בוגלו, שפה לנאמנים, ירושלים: כתר, תשס"ט, עמ' 51.	36	שם, טז.
31	עמנואל לוינס, "היות יהודי", <i>Cahiers d'études lévinassiennes</i> 1, עמ' ט.	37	רוזנצווייג, הספרון על השכל הבריא והשכל החולה, עמ' 45.
32	תנא דבי אליהו כ"ז.	38	בוגלו, שפה לנאמנים, עמ' 44.
33	בראשית רבה פ"ד ג.	39	פראנץ רוזנצווייג, "רוחה ותקופותיה של ההיסטוריה היהודית", נהריים, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ח, עמ' 68-69.
34	אור החיים לר' חיים בן עטר על בראשית ל"א, ונציה תק"ב, נט ע"א. ד"ה: "וישב יעקב בארץ".		