

אוריאל סימון

קדושת המקום וקדושת הזמן במקרא

הירידה התלולה והמתמשכת בהתעניינות בלימודי היהדות לא פסחה על ספר התנ"ך. המקרא הולך ומאבד את מעמדו כנכס הלאומי בה' הידיעה וכתשתית של התרבות הישראלית, וזאת בעיקר משום שהפירוש החילוני-הציוני שניתן לו לפני קום המדינה ובדור הראשון שלאחריו מאבד את תוקפו.

נדגים זאת בתפיסת חג הסוכות כצירוף של חג היסטורי וחג חקלאי. אופיו ההיסטורי של החג בא לידי ביטוי בסוכה המסמלת את נדודי ישראל במדבר, נדודים המגשרים בין השחרור משעבוד מצרים לבין הכניסה לארץ המובטחת. פרשת המרגלים הוכיחה שעם עבדים לא יהיה לעם בני-חורין ללא תקופת מעבר קשה, שבה הוא יחושל מבחינה גופנית נפשית ורוחנית. אופיו החקלאי של החג בא לידי ביטוי בארבעת המינים המסמלים את "חג האסיף", את "זמן שמחתנו", החל בסיום השנה החקלאית.

שני פנים אלה של חג הסוכות ענו על שני רכיבים בסיסיים של הציונות: האחד, הכניסה המחודשת, הקשה והמיוסרת, להיסטוריה הפוליטית נצטיירה כחזרה על התלאות והמצוקות של "דור המדבר". והאחר, חידוש הקשר עם הטבע והשיבה לעבודת השדה נתפסו כתנאי-הכרחי להבראה לאומית. אך בינתיים הפכה העצמאות הלאומית ממשאת נפש רחוקה לנתון פרזאי, שאינו זקוק עוד להשראה היסטורית מקראית, כשם שהחקלאות שהיתה למתועשת והקיבוצים והמושבנים הנתונים במשבר איבדו את קסמם.

ההתרופפות המחמירה והולכת של זיקת הישראלי החילוני למקרא מעידה על כך שבעיניו חזר התנ"ך והפך לספר דתי בעיקרו. בעוד ש"בתקופת בן גוריון" הוא היה משכנע שהוא מיטיב להבין מן הדתיים והחרדים לא רק את שיר השירים, אלא גם את ספרי נביאים ראשונים ואחרונים, הריהו מחזיר היום באדישות את ספר הספרים אל חיקם. על מנת שהישראלי החילוני יחזור וימצא במקרא עניין ובעיקר גדולה, אין טעם בהחייאה מלאכותית של הפירוש החילוני-הציוני. לבי אומר לי שהוא יעדיף התמודדות אמיצה וישרת-לב דווקא עם תכניו הדתיים, ובעיקר עם הקשה שבהם – מושג הקדושה. לפיכך בחרתי שלא לעסוק כמעט בצידם הטבעי וההיסטורי של לוח השנה היהודית, ולהתמקד בעיקר – קדושת הזמן במקרא.

אבל מאחר שקדושת הזמן וקדושת המקום כרוכות זו בזו והבנת האחת מסייעת להבנתה של האחרת, אקדיש את המחצית הראשונה של ההרצאה לבירור טיבה של קדושת המקום במקרא, בחינת מבוא הכרחי להבנת קדושת הזמן בו.

קדושת המקום

בתפיסה המיתית, כדרך שתיארוה ונתחוה אֱלִיָּאָדָה ואחרים, המקום הקדוש הוא מרכז העולם ומקור חיותו – "טבור הארץ". זהו "שער השמים" מכאן ופתחו של השאול מכאן – "ציר העולם" (assis mundi), אשר עליו חופפת קדושה בגלל נוכחות האלים ובעיקר משום שזהו המקום שבו נברא היקום בראשית הזמן, המקום שבו נוצח הכאוס והיה לקוסמוס. המקדש הניצב בו אינו רק בית מפואר. מצד אחד הריהו העתק של המקדש השמימי, ומצד שני משקף מבנהו את המבנה של הקוסמוס שמסביבו. וכאשר באים בשעריו זוכים לשפע של עוצמת בראשית, שכן נמצאים במקום האמיתי בה' הידיעה, המקום הקדוש אשר בו מרווים את הצמא האונטולוגי למלוא הממשות. התפיסה של ירושלים כמרכזו של העולם, ושל קודש הקודשים כניצב על אבן השתיה – שממנה נשתת העולם

והסותמת את פי מי התהום – נתבצרה במחשבת חז"ל, אך במקרא היא לכל היותר שולית. הביטוי "טבור הארץ", הבא בשופטים ט, לו וביחזקאל לח, יב מתורגם אומנם בתרגום השבעים אומפאלוס (רוצה לומר "טבור" כמשמעו בלשון חכמים ובעברית שבפינו), אך ספק רב מאוד אם זוהי משמעותו במקרא. גן עדן הוא אכן מקום מושלם, שנוצר בראשית הזמנים והשוכן לכאורה במרכז הארץ, באשר ממנו יוצאים ארבעה נהרות המשקים איזורים נרחבים. אך לאחר הגירוש של אדם וחוה שוב אין למוצאו יותר, והנסיון לקשור אותו עם ירושלים – בגלל שיתוף השם של נהר גיחון (בראשית ב, יג) עם נחל גיחון (מלכים-א א, לג) – רחוק מאוד מלשכנע.

הסיפור הראשון בתורה על קדושת המקום הוא פרשת חלום יעקב בבית אל. קדושת המקום הזה, שנקרא עד אז לוז, אינה מיתית-קמאית אלא היסטורית מובהקת, שכן היא פותחת בהתגלות האל ליעקב שאירעה בשעה היסטורית מוגדרת, בלכתו מבאר שבע חרנה. כדי להבין כראוי סיפור זה צריך לקוראו בזיקה ניגודית לפרשת מגדל בבל, שהתורה שוללת בחריפות פולמוסית את יומרתו המיתית – הוא לא נבנה מקדמת דנא בידי האלים אלא ביוזמה אנושית מובהקת (הם בחרו את המקום בהגיעם אליו בנדודיהם), תוך ניצול של טכנולוגיית בנייה חדשנית (הלִבְנָה השרופה כתחליף לאבן) ותוך תיעול של האנרגיה הנובעת משיתוף פעולה אמיץ כלל-אנושי – "הן עם אחד ושפה אחת לְכֻלָּם, וזה החלם לעשות, ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות" (בראשית יא, ו) – כלומר לבנות מגדל שיקשר בין הארץ והשמים באשר "ראשו בשמים".

בניגוד גמור לכל זאת יעקב הוא כמעט פאסיבי לחלוטין: הוא מגיע למקום במקרה, כי השמש שקעה שם, ובחלומו מתגלה לו הקשר האמיתי שבין השמים והארץ – "והנה סלם מצב ארצה, וראשו מגיע השמימה, והנה מלאכי אלוהים עלים ויורדים בו" (שם כח, יב). ואחרי שה' התגלה לו והבטיח לו את הבעלות העתידה על הארץ והגנה מידית עליו בגלותו,

ההתרופפות המחמירה והולכת של זיקת הישראלי החילוני למקרא מעידה על כך שבעיניו חזר התנ"ך והפך לספר דתי בעיקרו. בעוד ש"בתקופת בן גוריון" הוא היה משכנע שהוא מיטיב להבין מן הדתיים והחרדים לא רק את שיר השירים, אלא גם את ספרי נביאים ראשונים ואחרונים, הריהו מחזיר היום באדישות את ספר הספרים אל חיקם. על מנת שהישראלי החילוני יחזור וימצא במקרא עניין ובעיקר גדולה, אין טעם בהחייאה מלאכותית של הפירוש החילוני-הציוני. לבי אומר לי שהוא יעדיף התמודדות אמיצה וישרת-לב דווקא עם תכניו הדתיים, ובעיקר עם הקשה שבהם – מושג הקדושה. לפיכך בחרתי שלא לעסוק כמעט בצידם הטבעי וההיסטורי של לוח השנה היהודית, ולהתמקד בעיקר – קדושת הזמן במקרא.

אבל מאחר שקדושת הזמן וקדושת המקום כרוכות זו בזו והבנת האחת מסייעת להבנתה של האחרת, אקדיש את המחצית הראשונה של ההרצאה לבירור טיבה של קדושת המקום במקרא, בחינת מבוא הכרחי להבנת קדושת הזמן בו.

קדושת המקום

בתפיסה המיתית, כדרך שתיארוה ונתחוה אֱלִיָאָדָה ואחרים, המקום הקדוש הוא מרכז העולם ומקור חיותו – "טבור הארץ". זהו "שער השמים" מכאן ופתחו של השאול מכאן – "ציר העולם" (assis mundi), אשר עליו חופפת קדושה בגלל נוכחות האלים ובעיקר משום שזהו המקום שבו נברא היקום בראשית הזמן, המקום שבו נוצח הכאוס והיה לקוסמוס. המקדש הניצב בו אינו רק בית מפואר. מצד אחד הריהו העתק של המקדש השמימי, ומצד שני משקף מבנהו את המבנה של הקוסמוס שמסביבו. וכאשר באים בשעריו זוכים לשפע של עוצמת בראשית, שכן נמצאים במקום האמיתי בה' הידיעה, המקום הקדוש אשר בו מרווים את הצמא האונטולוגי למלוא הממשות. התפיסה של ירושלים כמרכזו של העולם, ושל קודש הקודשים כניצב על אבן השתיה – שממנה נשתת העולם

והסותמת את פי מי התהום – נתבצרה במחשבת חז"ל, אך במקרא היא לכל היותר שולית. הביטוי "טבור הארץ", הבא בשופטים ט, לו וביחזקאל לח, יב מתורגם אומנם בתרגום השבעים אומפאלוס (רוצה לומר "טבור" כמשמעו בלשון חכמים ובעברית שבפינו), אך ספק רב מאוד אם זוהי משמעותו במקרא. גן עדן הוא אכן מקום מושלם, שנוצר בראשית הזמנים והשוכן לכאורה במרכז הארץ, באשר ממנו יוצאים ארבעה נהרות המשקים איזורים נרחבים. אך לאחר הגירוש של אדם וחוה שוב אין למוצאו יותר, והנסיון לקשור אותו עם ירושלים – בגלל שיתוף השם של נהר גיחון (בראשית ב, יג) עם נחל גיחון (מלכים א, לג) – רחוק מאוד מלשכנע.

הסיפור הראשון בתורה על קדושת המקום הוא פרשת חלום יעקב בבית אל. קדושת המקום הזה, שנקרא עד אז לוז, אינה מיתית-קמאית אלא היסטורית מובהקת, שכן היא פותחת בהתגלות האל ליעקב שאירעה בשעה היסטורית מוגדרת, בלכתו מבאר שבע חרנה. כדי להבין כראוי סיפור זה צריך לקוראו בזיקה ניגודית לפרשת מגדל בבל, שהתורה שוללת בחריפות פולמוסית את יומרתו המיתית – הוא לא נבנה מקדמת דנא בידי האלים אלא ביוזמה אנושית מובהקת (הם בחרו את המקום בהגיעם אליו בנדודיהם), תוך ניצול של טכנולוגיית בנייה חדשנית (הלִבְנָה השרופה כתחליף לאבן) ותוך תיעול של האנרגיה הנובעת משיתוף פעולה אמיץ כלל-אנושי – "הן עם אחד ושפה אחת לְכֻלָּם, וזה החלם לעשות, ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות" (בראשית יא, ו) – כלומר לבנות מגדל שיקשר בין הארץ והשמים באשר "ראשו בשמים".

בניגוד גמור לכל זאת יעקב הוא כמעט פאסיבי לחלוטין: הוא מגיע למקום במקרה, כי השמש שקעה שם, ובחלומו מתגלה לו הקשר האמיתי שבין השמים והארץ – "והנה סלם מצב ארצה, וראשו מגיע השמימה, והנה מלאכי אלוהים עלים ויורדים בו" (שם כח, יב). ואחרי שה' התגלה לו והבטיח לו את הבעלות העתידה על הארץ והגנה מידית עליו בגלותו,

הוא הקיץ משנתו ואמר: "אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי (פסוק טז)." מכוח ההתגלות בחלום נגלתה לו הקדושה מטילת האימה של המקום, הנובעת מכך שהוא פתוח כנגד השמים, ושלפיכך עתיד האל להתגלות גם להבא "וירא ויאמר: מה נורא המקום הזה, אין זה כי אם בית אלוהים, וזה שער השמים" (פסוק יז). ועל כן הוא נודר: "והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלוהים" (פסוק כא). ואכן בשובו בשלום מחרן הוא בונה שם מזבח לאל העונה אותו ביום צרתו (בראשית לה, ג-ז).

תמציתה של קדושת המקום מומחשת בפרשת הסנה. גם משה נקלע ללא כוונה ובלא יודעין אל "הר האלוהים חורבה" (שמות ג, א). ברעותו את צאן חותנו במדבר, הוא רואה לפתע סנה בוער באש מבלי שישורף, ובבקשו להתקרב אל המראה המופלא קורא אליו ה' מתוך הסנה: "אל תקרב הלם, של נעליך מעל רגליך, כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא" (פסוק ה). למקום ההתגלות, למקום הנוכחות האלוהית, אסור להתקרב, וגם המקום הסמוך לסנה מחייב חליצת נעלים, שהוא סימן מובהק של ויתור על הבעלות. ובשומעו את קול האל, המזהה את עצמו כאלוהי אבותיו, הוא מבין מדעתו שאסורה עליו לא רק ההתקרבות אל הסנה הבוהק אלא גם ראייתו: "ויסתר משה פניו, כי ירא מהביט אל האלוהים" (פסוק ז). נמצאנו למדים שקרבת האל לאדם מתאפשרת על-ידי יחוד מקום האסור במדרך ובראייה. על-אף הופעת האל עלי אדמות נשמר הפער שבין האל והאדם משום שהאדם נזהר להשאיר בפריפריה של המקום הקדוש. כמו מקום התגלות ה' ליעקב בבית אל גם המקום הקדוש הזה ישמש להתגלות חוזרת בעתיד: "וזה לך האות כי אנכי שלחתיך: בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוהים על ההר הזה" (פסוק יב). ואכן גם בהתגלות בסיני נצטווה משה לתתם את המקום הקדוש: "הגבל את ההר וקדשתו" (שמות יט, כג), ולהזהיר את העם: "השמרו לכם עלות בהר ונגע בקצהו, כל הנגע בהר מות יומת" (שם, יב).

משה לבדו נקרא לעלות להר ולייצג את העם תוך קרבה גדולה יותר אל האלוהות (שם כ), וכך יהיה גם במשכן: "וזהר הקרב יומת" (במדבר א, נא). ולנוכח צעקת הפחד של העם בעקבות פרשת קורח "כל הקרב הקרב אל משכן ה' ימות! האם תמנו לגוע?!" (שם יז, כח), מרגיע אותם ה': הלוויים ישמרו על המשכן מבחוץ והכוהנים המשרתים בתוכו יקפידו לכסות את כל כליו, שכן הם אסורים לא רק במגע אלא אף בראייה: "ולא יבאו לראות כבלע את הקדש ומתו" (במדבר שם ד, כ).

קדושת המקום נודדת במדבר ביחד עם נודדי המחנה, אשר המשכן ממוקם במרכזו. רק בארץ הוקם משכן קבע – מקדש שלמה, וגם מקומו של זה לא נקבע בידי המלך אלא מכוח ההתגלות האלוהית. כאשר פוגעת מכת הדבר בתושבי ירושלים ומגיעה עד לגורן ארונה היבוסית, קיבל דויד המלך על עצמו אחריות לחטא שגרמה. בעקבות זאת הורה לו גד החוזה להקים מזבח בגורן ארונה היבוסית, כדי שהמגפה תעצר שם. וכך היה מקום ההיענות האלוהית, שנקנה בכסף מלא מבעליו הקודמים, למקום המקדש לדורות (שמואל ב כד, יח-כ). "לה' הארץ ומלואה" (תהילים כד, א) ולכן אפשר להתפלל בכל מקום, אפילו במעי הדג. אבל לקרבת אלוהים אפשר לזכות רק במקום קדוש, שנועד לכך מגבוה: "בכל המקום אשר אזכיר את שמי (רוצה לומר שאקרא עליו את שמי) אבוא אליך וברכתיך" (שמות כ, ב).

נוכחות האל במקום הקדוש אינה פוגמת ברוממותו, שכן אין הוא מוגבל למקום הזה אלא נתפס כמי ש"בא אליו". בתפילת שלמה לרגל חנוכת המקדש מוצגת השאלה אף ביתר חריפות: "כי האמנם ישב אלהים על הארץ? הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך!" (מלכים א ח, כז וראה גם ישעיה סו, א). התשובה הניתנת שם היא שאכן אין המקדש אלא שער לשמים, שדרכו ובאמצעותו מגיעות התפילות אל האלוהים השוכן בשמים ולא בארץ: "ושמעת אל תחנונת עבדך ועמך ישראל אשר יתפללו אל המקום הזה, ואתה תשמע אל מקום שבתך אל השמים, ושמעת וסלחת" (פסוק ל).

הוא הקיץ משנתו ואמר: "אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי (פסוק טז)." מכוח ההתגלות בחלום נגלתה לו הקדושה מטילת האימה של המקום, הנובעת מכך שהוא פתוח כנגד השמים, ושלפיכך עתיד האל להתגלות גם להבא "וירא ויאמר: מה נורא המקום הזה, אין זה כי אם בית אלוהים, וזה שער השמים" (פסוק יז). ועל כן הוא נודר: "והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלוהים" (פסוק כא). ואכן בשובו בשלום מחרן הוא בונה שם מזבח לאל העונה אותו ביום צרתו (בראשית לה, ג-ז).

תמציתה של קדושת המקום מומחשת בפרשת הסנה. גם משה נקלע ללא כוונה ובלא יודעין אל "הר האלוהים חורבה" (שמות ג, א). ברעותו את צאן חותנו במדבר, הוא רואה לפתע סנה בוער באש מבלי שישרף, ובבקשו להתקרב אל המראה המופלא קורא אליו ה' מתוך הסנה: "אל תקרב הלם, של נעליך מעל רגליך, כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא" (פסוק ה). למקום ההתגלות, למקום הנוכחות האלוהית, אסור להתקרב, וגם המקום הסמוך לסנה מחייב חליצת נעלים, שהוא סימן מובהק של ויתור על הבעלות. ובשומעו את קול האל, המזהה את עצמו כאלוהי אבותיו, הוא מבין מדעתו שאסורה עליו לא רק ההתקרבות אל הסנה הבוהק אלא גם ראייתו: "ויסתר משה פניו, כי ירא מהביט אל האלוהים" (פסוק ז). נמצאנו למדים שקרבת האל לאדם מתאפשרת על-ידי יחוד מקום האסור במדרך ובראייה. על-אף הופעת האל עלי אדמות נשמר הפער שבין האל והאדם משום שהאדם נזהר להשאיר בפריפריה של המקום הקדוש. כמו מקום התגלות ה' ליעקב בבית אל גם המקום הקדוש הזה ישמש להתגלות חוזרת בעתיד: "וזה לך האות כי אנכי שלחתיך: בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוהים על ההר הזה" (פסוק יב). ואכן גם בהתגלות בסיני נצטווה משה לתתם את המקום הקדוש: "הגבל את ההר וקדשתו" (שמות יט, כג), ולהזהיר את העם: "השמרו לכם עלות בהר ונגע בקצהו, כל הנגע בהר מות יומת" (שם, יב).

משה לבדו נקרא לעלות להר ולייצג את העם תוך קרבה גדולה יותר אל האלוהות (שם כ), וכך יהיה גם במשכן: "וזהו הקרב יומת" (במדבר א, נא). ולנוכח צעקת הפחד של העם בעקבות פרשת קורח "כל הקרב הקרב אל משכן ה' ימות! האם תמנו לגוע?!" (שם יז, כח), מרגיע אותם ה': הלוויים ישמרו על המשכן מבחוץ והכוהנים המשרתים בתוכו יקפידו לכסות את כל כליו, שכן הם אסורים לא רק במגע אלא אף בראייה: "ולא יבאו לראות כבלע את הקדש ומתו" (במדבר שם ד, כ).

קדושת המקום נודדת במדבר ביחד עם נדודי המחנה, אשר המשכן ממוקם במרכזו. רק בארץ הוקם משכן קבע – מקדש שלמה, וגם מקומו של זה לא נקבע בידי המלך אלא מכוח ההתגלות האלוהית. כאשר פוגעת מכת הדבר בתושבי ירושלים ומגיעה עד לגורן ארונה היבוסית, קיבל דויד המלך על עצמו אחריות לחטא שגרמה. בעקבות זאת הורה לו גד החוזה להקים מזבח בגורן ארונה היבוסית, כדי שהמגפה תעצר שם. וכך היה מקום ההיענות האלוהית, שנקנה בכסף מלא מבעליו הקודמים, למקום המקדש לדורות (שמואל ב, כד, יח-כ).

"לה' הארץ ומלואה" (תהילים כד, א) ולכן אפשר להתפלל בכל מקום, אפילו במעי הדג. אבל לקרבת אלוהים אפשר לזכות רק במקום קדוש, שנועד לכך מגבוה: "בכל המקום אשר אזכיר את שמי (רוצה לומר שאקרא עליו את שמי) אבוא אליך וברכתיך" (שמות כ, ב).

נוכחות האל במקום הקדוש אינה פוגמת ברוממותו, שכן אין הוא מוגבל למקום הזה אלא נתפס כמי ש"בא אליו". בתפילת שלמה לרגל חנוכת המקדש מוצגת השאלה אף ביתר חריפות: "כי האמנם ישב אלהים על הארץ? הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך!" (מלכים א ה, ח, כז וראה גם ישעיה סו, א). התשובה הניתנת שם היא שאכן אין המקדש אלא שער לשמים, שדרכו ובאמצעותו מגיעות התפילות אל האלוהים השוכן בשמים ולא בארץ: "ושמעת אל תחנון עבדך ועמך ישראל אשר יתפללו אל המקום הזה, ואתה תשמע אל מקום שבתך אל השמים, ושמעת וסלחת" (פסוק ל).

קדושת הזמן

נפתח גם כאן בתפיסה המיתית ונבחן בהשוואה אליה את התפיסה המקראית.

כשם שהמקום הקדוש הוא המקום האמיתי, טעון העוצמה באשר הוא נמצא במרכז, בטבור הארץ, כך הזמן הקדוש הוא הזמן האמיתי, טעון העוצמה באשר הוא מהווה את ההתחלה, את ראשית העולם.

הזמן האמיתי בהא הידיעה הוא הזמן הקמאי, הטרומי-היסטורי או החוץ-היסטורי, שבו נברא העולם, או נבנה המקדש, או נקדש החג. הוא בעל ממשות עליונה באשר הוא קדוש, והוא קדוש משום שבו פעלו האלים (או גיבורי ראשית מיתיים) ועשו מעשים ארכיטיפיים. אנשים החוזרים ועושים מעשים אלה באופן סמלי במועד השנה המיועד לכך, מתדבקים באלים ונעשים בשעה זאת לבני זמנם.

בעוד שזמן החולין הוא קווי, באשר הוא זורם לעולם מן העבר אל ההווה, ומן ההווה כלפי העתיד, הרי הזמן הקדוש הוא הפיך. שכן מכוח המחזוריות המעגלית של עונות השנה, ובאמצעות הטקסים והפולחנים ניתן להפקיע ולבטל את זרימתו של זמן החול, ולחזור ולהביא את הזמן הקמאי אל ההווה. אין זו זכירה מנטאלית של המאורע המיתי, אלא מימוש חוזר שלו – ראקטואליזציה.

בשאיפה הזאת לממש את הזמן הקמאי מצטרפים הצמא לקדושה – רוצה לומר לקרבה עם מה שמעל ומעבר לאנושי – והכמיהה למלוא הממשות, לראליות האמיתית שרק בכוחה להאציל יתר ממשות, עוצמה וחיות על הראליות הרופסת של חיי יום-יום.

בתפיסת חז"ל יש צדדים מיתיים מובהקים: שיבה אל הזמן הקדמון – "הקב"ה מחדש בכל יום מעשה בראשית", והטרמה של הזמן האחרון – "השבת מעין עולם הבא". ואילו בתפיסה המקראית קדושת הזמן בעיקרה אינה מיתית (כלומר אחוזה בנצח) אלא היסטורית (כלומר קשורה במאורע מכונן שהתרחש בשעה היסטורית מוגדרת היטב). הבריאה עצמה לא התרחשה בזמן קוסמי נצחי אלא בזמן היסטורי, חד-פעמי

ובלתי-הפיך, והוא הדין לגבי מאורעות מכוננים כמו יציאת מצרים, מתן התורה, וההליכה ארבעים שנה במדבר. קדושת הזמן אינה עומדת על השבת הזמן הקמאי, אלא על זכירה פעלתנית ומנטאלית של שעה היסטורית, ככתוב:

בִּסְכַּת תִּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים, כָּל הָאֲזָרָח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בִּסְכַּת. לִמְעַן יָדְעוּ דִּרְתִּיכֶם כִּי בִּסְכַת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם (ויקרא כג, מב-מג).

בשבעת ימי חג הסוכות אין אנו עוצרים את זרימת הזמן, ובוודאי שאין אנו מחקים את מעשי האל, אלא נשמעים לצו לצאת מבתינו ולשבת בסוכה כמו אבותינו יוצאי מצרים, כדי לחוות את ההישרדות במדבר בדירות ארעי בדרך לגאולה. והעיקר – כשם שקדושת המקום מוחשת לאדם מכוח איסור הדריכה על אדמת הקודש, כך מוחשת לו קדושת הזמן מכוח איסור מלאכה, המפקיע את הבעלות על הזמן הקדוש מחזקת אנוש ומוסר אותה בידי האל. ואכן כל מי ששומר שבת ומועד יודע וחש את ההבדל המהותי שבינם לבין ימי חג כמו פורים וחנוכה, המתרים בעשיית כל מלאכה, ושהקסם המופלא של קדושת הזמן אינו מוחש בהם (לפיכך מקפידים אנשים רבים שלא לומר בפורים וביום העצמאות 'חג שמח' אלא 'פורים שמח' 'יום עצמאות שמח').

זמן החולין שייך לאדם ונתון לשימושו החופשי, כמו פירות הכרם אחרי שנות הערלה – "ומי האיש אשר נטע כרם ולא חללו ילך וישוב לביתו..." (דברים כ, ו), ואילו זמן הקודש אסור במלאכה באשר הוא קודש לה', כמו בשר הקודשים אשר אכילתו מוגבלת בזמן ובמקום "וזר לא יאכל כי קדש הם" (שמות כט, לג).

ההיסטוריזציה של הזמן הקדוש באה לידי ביטוי מובהק בסיפור הבריאה (בראשית א, א-ב, ג). יצירת הזמן קדמה ליצירת המקום: בעוד שהמקום היה עדיין בגדר של "תוהו ובוהו" הבריאה הראשונה היא של האור, המובחן, מן החושך. "ויקרא אלוהים לאור 'יום', ולחשך קרא 'לילה'",

קדושת הזמן

נפתח גם כאן בתפיסה המיתית ונבחן בהשוואה אליה את התפיסה המקראית.

כשם שהמקום הקדוש הוא המקום האמיתי, טעון העוצמה באשר הוא נמצא במרכז, בטבור הארץ, כך הזמן הקדוש הוא הזמן האמיתי, טעון העוצמה באשר הוא מהווה את ההתחלה, את ראשית העולם.

הזמן האמיתי בהא הידיעה הוא הזמן הקמאי, הטרומי-היסטורי או החוץ-היסטורי, שבו נברא העולם, או נבנה המקדש, או נקדש החג. הוא בעל ממשות עליונה באשר הוא קדוש, והוא קדוש משום שבו פעלו האלים (או גיבורי ראשית מיתיים) ועשו מעשים ארכיטיפיים. אנשים החוזרים ועושים מעשים אלה באופן סמלי במועד השנה המיועד לכך, מתדבקים באלים ונעשים בשעה זאת לבני זמנם.

בעוד שזמן החולין הוא קווי, באשר הוא זורם לעולם מן העבר אל ההווה, ומן ההווה כלפי העתיד, הרי הזמן הקדוש הוא הפיך. שכן מכוח המחזוריות המעגלית של עונות השנה, ובאמצעות הטקסים והפולחנים ניתן להפקיע ולבטל את זרימתו של זמן החול, ולחזור ולהביא את הזמן הקמאי אל ההווה. אין זו זכירה מנטאלית של המאורע המיתי, אלא מימוש חוזר שלו – ראקטואליזציה.

בשאיפה הזאת לממש את הזמן הקמאי מצטרפים הצמא לקדושה – רוצה לומר לקרבה עם מה שמעל ומעבר לאנושי – והכמיהה למלוא הממשות, לראליות האמיתית שרק בכוחה להאציל יתר ממשות, עוצמה וחיות על הראליות הרופסת של חיי יום-יום.

בתפיסת חז"ל יש צדדים מיתיים מובהקים: שיבה אל הזמן הקדמון – "הקב"ה מחדש בכל יום מעשה בראשית", והטרמה של הזמן האחרון – "השבת מעין עולם הבא". ואילו בתפיסה המקראית קדושת הזמן בעיקרה אינה מיתית (כלומר אחוזה בנצח) אלא היסטורית (כלומר קשורה במאורע מכונן שהתרחש בשעה היסטורית מוגדרת היטב). הבריאה עצמה לא התרחשה בזמן קוסמי נצחי אלא בזמן היסטורי, חד-פעמי

ובלתי-הפיך, והוא הדין לגבי מאורעות מכוננים כמו יציאת מצרים, מתן התורה, וההליכה ארבעים שנה במדבר. קדושת הזמן אינה עומדת על השבת הזמן הקמאי, אלא על זכירה פעלתנית ומנטאלית של שעה היסטורית, ככתוב:

בִּסְכַּת תִּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים, כֹּל הָאָזָרָה בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בִּסְכַּת. לִמְעַן יֵדְעוּ דִּרְתִּיכֶם כִּי בִּסְכַּת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם (ויקרא כג, מב-מג).

בשבעת ימי חג הסוכות אין אנו עוצרים את זרימת הזמן, ובוודאי שאין אנו מחקים את מעשי האל, אלא נשמעים לצו לצאת מבתינו ולשבת בסוכה כמו אבותינו יוצאי מצרים, כדי לחוות את ההישרדות במדבר בדירות ארעי בדרך לגאולה. והעיקר – כשם שקדושת המקום מוחשת לאדם מכוח איסור הדריכה על אדמת הקודש, כך מוחשת לו קדושת הזמן מכוח איסור מלאכה, המפקיע את הבעלות על הזמן הקדוש מחזקת אנוש ומוסר אותה בידי האל. ואכן כל מי ששומר שבת ומועד יודע וחש את ההבדל המהותי שבינם לבין ימי חג כמו פורים וחנוכה, המותרים בעשיית כל מלאכה, ושהקסם המופלא של קדושת הזמן אינו מוחש בהם (לפיכך מקפידים אנשים רבים שלא לומר בפורים וביום העצמאות 'חג שמח' אלא 'פורים שמח' 'יום עצמאות שמח').

זמן החולין שייך לאדם ונתון לשימושו החופשי, כמו פירות הכרם אחרי שנות הערלה – "ומי האיש אשר נטע כרם ולא חָלְלוּ יֶלֶךְ ויָשׁוּב לְבֵיתוֹ..." (דברים כ, ו), ואילו זמן הקודש אסור במלאכה באשר הוא קודש לה, כמו בשר הקודשים אשר אכילתו מוגבלת בזמן ובמקום "וזר לא יאכל כי קדש הם" (שמות כט, לג).

ההיסטוריזציה של הזמן הקדוש באה לידי ביטוי מובהק בסיפור הבריאה (בראשית א, א-ב, ג). יצירת הזמן קדמה ליצירת המקום: בעוד שהמקום היה עדיין בגדר של "תוהו ובוהו" הבריאה הראשונה היא של האור, המובחן, מן החושך. "ויקרא אלוהים לאור 'יום', ולחשך קרא 'לילה'",

נפתח גם כאן בתפיסה המיתית ונבחן בהשוואה אליה את התפיסה המקראית.

כשם שהמקום הקדוש הוא המקום האמיתי, טעון העוצמה באשר הוא נמצא במרכז, בטבור הארץ, כך הזמן הקדוש הוא הזמן האמיתי, טעון העוצמה באשר הוא מהווה את ההתחלה, את ראשית העולם.

הזמן האמיתי בהא הידיעה הוא הזמן הקמאי, הטרומי-היסטורי או החוץ-היסטורי, שבו נברא העולם, או נבנה המקדש, או נקדש החג. הוא בעל ממשות עליונה באשר הוא קדוש, והוא קדוש משום שבו פעלו האלים (או גיבורי ראשית מיתיים) ועשו מעשים ארכיטיפיים. אנשים החוזרים ועושים מעשים אלה באופן סמלי במועד השנה המיועד לכך, מתדבקים באלים ונעשים בשעה זאת לבני זמנם.

בעוד שזמן החולין הוא קווי, באשר הוא זורם לעולם מן העבר אל ההווה, ומן ההווה כלפי העתיד, הרי הזמן הקדוש הוא הפיך. שכן מכוח המחזוריות המעגלית של עונות השנה, ובאמצעות הטקסים והפולחנים ניתן להפקיע ולבטל את זרימתו של זמן החול, ולחזור ולהביא את הזמן הקמאי אל ההווה. אין זו זכירה מנטאלית של המאורע המיתי, אלא מימוש חוזר שלו – ראקטואליזציה.

בשאיפה הזאת לממש את הזמן הקמאי מצטרפים הצמא לקדושה – רוצה לומר לקרבה עם מה שמעל ומעבר לאנושי – והכמיהה למלוא הממשות, לראליות האמיתית שרק בכוחה להאציל יתר ממשות, עוצמה וחיות על הראליות הרופסת של חיי יום-יום.

בתפיסת חז"ל יש צדדים מיתיים מובהקים: שיבה אל הזמן הקדמון – "הקב"ה מחדש בכל יום מעשה בראשית", והטרמה של הזמן האחרון – "השבת מעין עולם הבא". ואילו בתפיסה המקראית קדושת הזמן בעיקרה אינה מיתית (כלומר אחוזה בנצח) אלא היסטורית (כלומר קשורה במאורע מכונן שהתרחש בשעה היסטורית מוגדרת היטב). הבריאה עצמה לא התרחשה בזמן קוסמי נצחי אלא בזמן היסטורי, חד-פעמי

ובלתי-הפיך, והוא הדין לגבי מאורעות מכוננים כמו יציאת מצרים, מתן התורה, וההליכה ארבעים שנה במדבר. קדושת הזמן אינה עומדת על השבת הזמן הקמאי, אלא על זכירה פעלתנית ומנטאלית של שעה היסטורית, ככתוב:

בִּסְכַּת תִּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים, כָּל הָאֶזְרַח בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בִּסְכַּת. לִמְעַן יֵדְעוּ דִּרְתִּיכֶם כִּי בִּסְכַּת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם. (ויקרא כג, מב-מג).

בשבעת ימי חג הסוכות אין אנו עוצרים את זרימת הזמן, ובוודאי שאין אנו מחקים את מעשי האל, אלא נשמעים לצו לצאת מבתינו ולשבת בסוכה כמו אבותינו יוצאי מצרים, כדי לחוות את ההישרדות במדבר בדירות ארעי בדרך לגאולה. והעיקר – כשם שקדושת המקום מוחשת לאדם מכוח איסור הדריכה על אדמת הקודש, כך מוחשת לו קדושת הזמן מכוח איסור מלאכה, המפקיע את הבעלות על הזמן הקדוש מחזקת אנוש ומוסר אותה בידי האל. ואכן כל מי ששומר שבת ומועד יודע וחש את ההבדל המהותי שבינם לבין ימי חג כמו פורים וחנוכה, המותרים בעשיית כל מלאכה, ושהקסם המופלא של קדושת הזמן אינו מוחש בהם (לפיכך מקפידים אנשים רבים שלא לומר בפורים וביום העצמאות 'חג שמח' אלא 'פורים שמח' 'יום עצמאות שמח').

זמן החולין שייך לאדם ונתון לשימושו החופשי, כמו פירות הכרם אחרי שנות הערלה – "ומי האיש אשר נטע כרם ולא חָלְלו ילך וישוב לביתו..." (דברים כ, ו), ואילו זמן הקודש אסור במלאכה באשר הוא קודש לה', כמו בשר הקודשים אשר אכילתו מוגבלת בזמן ובמקום "וזר לא יאכל כי קדש הם" (שמות כט, לג).

ההיסטוריזציה של הזמן הקדוש באה לידי ביטוי מובהק בסיפור הבריאה (בראשית א, א-ב, ג). יצירת הזמן קדמה ליצירת המקום: בעוד שהמקום היה עדיין בגדר של "תוהו ובוהו" הבריאה הראשונה היא של האור, המובחן, מן החושך. "ויקרא אלוהים לאור יום", ולחשך קרא 'לילה',

ובכך העניק הבורא לאור ולחושך את אופיים כיחידות-זמן, ויצר את הריתמוס הבסיסי של הזמן על-ידי החילוף הקבוע של שני מצביי-סוד: זמן האור וזמן החושך. לאחר מכן נאמר "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד" ובכך צויינה החפיפה שבין ריתמוס הזמן לריתמוס של פעלתנות ומנוחה, כפי שניכר מכך שמעשי הבריאה נעשו אך ורק בימים ולא בלילות שביניהם.

ביום השני וביום השלישי נבראו שלושת רכיביו של המרחב – השמים, הארץ והים, וביום הרביעי נבראו מאורות השמים "להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאתות ולמועדים ולימים ושנים" (א, יד). תנועת המאורות לא זו בלבד שהיא קובעת את ריתמוס הזמן על-ידי הסירוג של "ממשלת היום" ו"ממשלת הלילה", אלא גם יוצרת "אותות", כלומר סימנים אסטרונומיים המאפשרים לחלק את הזמן ליחידות מוגדרות (יום, חודש, שנה) שבעזרתן נמדד הזמן ונקבעים תאריכי המועדים.

ביום השביעי בורך והקדש הזמן הקדוש הראשון – השבת. בניגוד לכל שאר הזמנים והמועדים, המעוגנים בתנועת גרמי השמים (כמו ראשי חודשים), בעונה החקלאית (כמו חג הקציר) או במאורע מן ההיסטוריה של עם ישראל (כמו יציאת מצרים), השבת אינה מעוגנת בשום תופעה אסטרונומית, אקלימית או כרונולוגית. בדומה לסולם הסמוי מן העין הניצב בבית אל, נתקדשה השבת על-ידי השלב הסופי במעשה הבריאה שאין לו שום סימני היכר מוחשיים – שבידת האל ביום השביעי לבריאה "מכל מלאכה אשר עשה". קידושו של היום השביעי משליט על זרם הזמן ריתמוס נוסף – ששת ימי מעשה שלאחריהם בא יום של מנוחה וקדושה. בניגוד לזמן המיתי המתקדש מכוח האקטואליזציה של מאבק האל במפלצות בראשית והפיכת הכאוס לקוסמוס, השבת מקודשת מכוח המנוחה האלוהית, הבאה לאחר השלמת מעשה הבריאה, ושמשמעותה היא שבתום ששת ימי הפעילות התכליתית בא יום של שביתה, שבו אפשר וצריך להימנע מיצירת דבר חדש, משום שהבריאה הושלמה, והכל

"טוב מאד". השבת היא זמן של הרמוניה ושלמות שאינן דורשות תיקון ושכלול, שבו נח האדם לא רק מעמלו אלא גם מן היצירתיות. שכן בדומה לאל בסיום מעשה בראשית (ואכן בכך יש יסוד מיתי) הוא אינו מוטרד על-ידי מה שעדיין חסר, אלא מתברך במה שכבר הושג.

מכוח קידושו של היום השביעי נוצרה יחידת-זמן חדשה – השבוע, שאינו אחוז בשום תופעה טבעית, ושאכן אינו מוכר בתרבויות המזרח הקדום, ושמקורו בתורה. הוא נתפשט בעולם כולו באמצעות הנצרות (שהעתיקה את היום המקודש מסוף השבוע לראשיתו), ובאמצעות האסלאם (שהקדים את יום התפילה ליום השישי אך ממשיך למנות את ימות השבוע מיום א').

קידוש השבת לא נודע לאדם וחוה, וגם לא לאבות, ועתיד להיגלות לבני ישראל רק בהליכתם במדבר בפרשת המן (שמות טז, יא – לו). הפרנסה הנסית במדבר נפסקת על-ידי קדושת השבת. משה מסביר לעם: "הוא אשר דָּבַר ה': שבתו, שבת-קדש לה' מחר" (פסוק כג). כשם שאדמת הקודש שייכת לה', כך השבת היא זמן של ה', אשר בהגיעו אנו מצווים להתאים את עצמנו למהות של היום. ביום השישי העניק ה' להם "לחם משנה", וביום השבת לא ירד המן, ובני ישראל צריכים היו ללמוד להרגע מן החרדה הכלכלית, להאמין שהמזון שברשותם יספיק ולא יבאיש, ולהמיר את דאגות ימי החול בברכת המנוחה הגופנית והנפשית של היום המקודש. בעשרת הדברות הפכה השבת לחוק לישראל לכל הזמנים, בלי קשר לריתמוס של ירידת המן במדבר. בניסוח שבספר שמות (כ, ח – יא) היא מעוגנת שוב במנוחת האל בתום הבריאה, ובניסוח שבספר דברים (ה, יב – טו) היא מנומקת בשחרור ישראל מעבדות מצרים.

כשם שקדושת המקום המקראית נובעת מכך שהמקום נבחר בידי ה' ולא בידי אדם, כך גם קדושת השבת וכל החגים עומדת על כך שהם "מועדי ה' מקראי קדש" (ויקרא כג, ד) אשר קדושתם נובעת מכך שמקיימים אותם "במועדם" (שם) – כלומר בזמנים שנקבעו על ידי ה'. על כן מתואר ירבעם בן

ובכך העניק הבורא לאור ולחושך את אופיים כיחידות-זמן, ויצר את הריתמוס הבסיסי של הזמן על-ידי החילוף הקבוע של שני מצביי-סוד: זמן האור וזמן החושך. לאחר מכן נאמר "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד" ובכך צוינה החפיפה שבין ריתמוס הזמן לריתמוס של פעלתנות ומנוחה, כפי שניכר מכך שמעשי הבריאה נעשו אך ורק בימים ולא בלילות שביניהם.

ביום השני וביום השלישי נבראו שלושת רכיביו של המרחב – השמים, הארץ והים, וביום הרביעי נבראו מאורות השמים "להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאתות ולמועדים ולימים ושנים" (א, יד). תנועת המאורות לא זו בלבד שהיא קובעת את ריתמוס הזמן על-ידי הסירוג של "ממשלת היום" ו"ממשלת הלילה", אלא גם יוצרת "אותות", כלומר סימנים אסטרונומיים המאפשרים לחלק את הזמן ליחידות מוגדרות (יום, חודש, שנה) שבעזרתן נמדד הזמן ונקבעים תאריכי המועדים.

ביום השביעי בורך והוקדש הזמן הקדוש הראשון – השבת. בניגוד לכל שאר הזמנים והמועדים, המעוגנים בתנועת גרמי השמים (כמו ראשי חודשים), בעונה החקלאית (כמו חג הקציר) או במאורע מן ההיסטוריה של עם ישראל (כמו יציאת מצרים), השבת אינה מעוגנת בשום תופעה אסטרונומית, אקלימית או כרונולוגית. בדומה לסולם הסמוי מן העין הניצב בבית אל, נתקדשה השבת על-ידי השלב הסופי במעשה הבריאה שאין לו שום סימני היכר מוחשיים – שביתת האל ביום השביעי לבריאה "מכל מלאכה אשר עשה". קידושו של היום השביעי משליט על זרם הזמן ריתמוס נוסף – ששת ימי מעשה שלאחריהם בא יום של מנוחה וקדושה. בניגוד לזמן המיתי המתקדש מכוח האקטואליזציה של מאבק האל במפלצות בראשית והפיכת הכאוס לקוסמוס, השבת מקודשת מכוח המנוחה האלוהית, הבאה לאחר השלמת מעשה הבריאה, ושמשמעותה היא שבתום ששת ימי הפעילות התכליתית בא יום של שביתה, שבו אפשר וצריך להימנע מיצירת דבר חדש, משום שהבריאה הושלמה, והכל

"טוב מאד". השבת היא זמן של הרמוניה ושלמות שאינן דורשות תיקון ושכלול, שבו נח האדם לא רק מעמלו אלא גם מן היצירתיות. שכן בדומה לאל בסיום מעשה בראשית (ואכן בכך יש יסוד מיתי) הוא אינו מוטרד על-ידי מה שעדיין חסר, אלא מתברך במה שכבר הושג.

מכוח קידושו של היום השביעי נוצרה יחידת-זמן חדשה – השבוע, שאינו אחוז בשום תופעה טבעית, ושאכן אינו מוכר בתרבויות המזרח הקדום, ושמקורו בתורה. הוא נתפשט בעולם כולו באמצעות הנצרות (שהעתיקה את היום המקודש מסוף השבוע לראשיתו), ובאמצעות האסלאם (שהקדים את יום התפילה ליום השישי אך ממשיך למנות את ימות השבוע מיום א').

קידוש השבת לא נודע לאדם וחוה, וגם לא לאבות, ועתיד להיגלות לבני ישראל רק בהליכתם במדבר בפרשת המן (שמות טז, יא – לו). הפרנסה הנסית במדבר נפסקת על-ידי קדושת השבת. משה מסביר לעם: "הוא אשר דָּבַר ה': שבתון, שבת-קדש לה' מחר" (פסוק כג). כשם שאדמת הקודש שייכת לה', כך השבת היא זמן של ה', אשר בהגיעו אנו מצווים להתאים את עצמנו למהות של היום. ביום השישי העניק ה' להם "לחם משנה", וביום השבת לא ירד המן, ובני ישראל צריכים היו ללמוד להרגע מן החרדה הכלכלית, להאמין שהמזון שברשותם יספיק ולא יבאיש, ולהמיר את דאגות ימי החול בברכת המנוחה הגופנית והנפשית של היום המקודש. בעשרת הדברות הפכה השבת לחוק לישראל לכל הזמנים, בלי קשר לריתמוס של ירידת המן במדבר. בניסוח שבספר שמות (כ, ח – יא) היא מעוגנת שוב במנוחת האל בתום הבריאה, ובניסוח שבספר דברים (ה, יב – טו) היא מנומקת בשחרור ישראל מעבדות מצרים.

כשם שקדושת המקום המקראית נובעת מכך שהמקום נבחר בידי ה' ולא בידי אדם, כך גם קדושת השבת וכל החגים עומדת על כך שהם "מועדי ה' מקראי קדש" (ויקרא כג, ד) אשר קדושתם נובעת מכך שמקיימים אותם "במועדם" (שם) – כלומר בזמנים שנקבעו על ידי ה'. על כן מתואר ירבעם בן

נבט כמי שנטל מחג הסוכות את קדושתו כאשר קבע שבממלכת הצפון יחוגו אותו – מסיבות פוליטיות מובהקות – דרך קבע "בחודש השמיני אשר בדא מלבו" (מלכים-א יב, לב-לג). ואילו חזקיהו, שדחה באורח חד-פעמי – ומתוך מצוקה דתית מובהקת – את זמנו של חג המצות לחודש השני, לא גונה על כך (דברי הימים-ב ל, י-כז).

בורא העולם ומנהיגו הוא אלוהי הטבע וההיסטוריה כאחד, ולפיכך שלושת הרגלים הם חגים חקלאיים וחגים היסטוריים כאחד. ברם המשקל של שני האספקטים הללו אינו שווה כלל ועיקר בכל חג וחג.

חג המצות הוא חג היסטורי מובהק, והעובדה שהוא חל ב"חדש האביב" (שמות כג טו), כלומר בזמן הבשלת שיבולי השעורה, נחוגה רק על-ידי הנפת העומר, המתירה את אכילת התבואה החדשה (ויקרא כג, ט-יד). כנגד זה בחג השבועות היסוד החקלאי דומיננטי, הוא קרוי "חג הקציר" (שמות, כג, טז) והכוונה לקציר חיטים, ומודים בו לה' על ברכת השדה באמצעות "מנחה חדשה" (ויקרא כג, טז) – שני ככרות לחם חיטים. ולפי שחג זה חל באותו זמן ממש שבו חל מתן התורה (בתחילת החודש השלישי כמפורש בשמות יט, א) נוסף לו בזמן בלתי ידוע במרוצת ימי בית ראשון הרכיב ההיסטורי, שבגולה נעשה דומיננטי. ואילו חג הסוכות הוא חג חקלאי מובהק החל בסוף השנה החקלאית "בצאת השנה" (שמות כג, טז) "באספך מגרנך ומיקבך" (דברים טז, יג) ללא כל זיקה תאריכית למשמעותו ההיסטורית – זכר הישיבה הרצופה בסוכות במשך ארבעים שנות הנדודים במדבר.

ליום הכיפורים אין שום זיקה לא להיסטוריה ולא לבריא. ביום טיהור המשכן, מטומאות בני ישראל שבתוכן הוא שוכן, וכפרת העוונות של כל אחד מישראל באמצעות עינוי הנפש, מגיעה קדושת הזמן למרום שיאה. מכל החגים הוא בלבד קרוי בתורה "שבת שבתון" (ויקרא טז, לא; כג, לב), ככל הנראה משום שחומרת איסור מלאכה שווה בו לזו של יום השבת. ובנוסף לכך מופקע יום הכיפורים מבעלותו מכוח איסורי ההנאה הגופנית, המאפשרים התפנות גמורה

לקדושת היום. ביום הזה חופפות קדושת הזמן וקדושת המקום בדרגתם העליונה. הכהן הגדול נכנס לקודש הקודשים כאשר המשכן כולו ריק מאדם. קרבת האלוהים מגיעה לשיאה כאשר הנציג של העם, שנטהר ונתקדש בצורה מירבית, מסכן את נפשו בעומדו אל מול פני השכינה כשענן הקטורת חוצץ בינו לבין הכפורת: "וכפר על הקדש מטמאת בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם, וכן יעשה לאהל מועד השכן אתם בתוך טמאתם" (ויקרא טז, טו).

בה במידה שהמקום הקדוש אמור להקרין קדושה על מרחב החולין. הענקי שמסביבו, כך אין מנוס מכך שגם החולין, ובעיקר החטא, יקרנו את טומאתם על המשכן. לכן מטוהר יום הכיפורים אחת בשנה לא רק את עם ישראל מכל פשעיהם אלא גם את המשכן עצמו שנטמא מעצם הימצאותו בקרבנו. זוהי התוצאה הבלתי-נמנעת של קרבת האל לאדם, ושל קרבת האדם לאלוהיו.