

אוריאל סימון

קדושת המקום וקדושת הזמן במקרא

הירידה התוליה והמתמשכת בהתעניניות בלימודי היהדות לא פסחה על ספר התנ"ך. המקרא הולך ומabad את מעמדו כנכש הלאומי בה' הדיעה וכתחתיות של התרבות הישראלית, וחאת בעיקר מושם שהפירוש החילוני-חצויוני שניתן לו לפני קום המדינה ובדור הראשון שלאחריו מאבד את תוקפו.

נדגים זאת בתפישת חג הסוכות כצירוף של חג ההיסטורי וחג חקלאי. אופיו ההיסטורי של החג בא לידי ביטוי בסוכה המסמלת את נדודי ישראל במדבר, נודדים המגשרים בין השחרור משעבד מצרים לבין הכנסתה לארץ המובטחת. פרשת המרגלים הוכיחה שעם עבדים לא יהיה עם בני-חוריון ללא תקופת מעבר קשה, שבה הוא יחולש מבחינה גופנית ונפשית ורוחנית. אופיו החקלאי של החג בא לידי ביטוי בארכובעת 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, הכנסת המחוותת, הקשה והמיוסרת, להיסטוריה הפוליטית נצט'ירה כחזורה על התלאות והמצוקות של "דור המדבר". והאחר, חידוש הקשר עם הטבע והשבה לעבודת השדה נתפסו כתנאי-הכרחי להבראה לאומי. אך בינוים היפה העצמאות הלאומית ממושאת נפש רחוקה לנตอน פרווארי, שאינו זוקק עוד להשראה היסטורית מקראית, כשם שהחקלאות הייתה למושא ובקבוצים והמושבים הנתוונים במרחב איבדו את קסםם.

והסוטמת את פי מי התהום – נתבצра במחשבת חז"ל, אך במקרה היא לכל היוטר שולית. הביטוי "טבור הארץ", הבא בשופטים ט, לו וביחסו לאח, יב מתורגם אומנם בתרגום השבעים אומפאלוס (רוצח לומר "טבור" כמשמעותו בלשון חכמים ובעברית שבפינו), אך ספק רב מאוד אם זהה משמעותו במקרה. גן עדן הוא אכן מקום מושלם, שנוצר בראשית הזמנים והשוכן לכארה במרכז הארץ, באשר ממנו יוצאים ארבעה נהרות המשקים איזוריים נרחבים. אך לאחר הגירוש של אדם וחווה שוב אין למוצאו יותר, והנסיון לקשרו אותו עם ירושלים – בגלל שיתוף שם של נהר גיחון (בראשית ב, יג) עם נחל גיחון (מלכים א, לג) – רחוק מאוד משלצנו.

הסיפור הראשוני בתורה על קדושת המקום הוא פרשת חלום יעקב בבית אל. קדושת המקום הזה, שנקרה עד אז לו, אינה מיתית-קמאית אלא היסטורית מובהקת, שכן היא פותחת בהtagנות האל לעקב שאירעה בשעה ההיסטורית מוגדרת, בלבתו מבאר שבע חרנה. כדי להבין כראוי סיפור זה צריך לזכור בזיקה ניגודית לפרשת מגדל בבל, שהتورה שוללת בחrifות פולמוסית את יומרתו המיתית – הוא לא נבנה מקדמת דנא בידי האלים אלא ביזומה אנושית מובהקת (הם בחרו את המקום בהגעים אלו בנודיהם), תוך ניצול של טכנולוגיות בנייה חדשה (הלבנה השורפה כתחליף לבן) ותוך תיעול של האנרגיה הנובעת משיתוף פעולה אמי' כל-אנושי – "הן עם אחד ושפה אחת לכלם, וזה החלם לעשות, ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות" (בראשית יא, ו) – ככלומר לבנות מגדל שיקשור בין הארץ והשימים באשר "ראשו בשמיים".

בניגוד גמור לכל זאת יעקב הוא כמעט פאיסבי לחלוtiny: הוא מגיע למקום במקרה, כי המשש שקעה שם, ובחולמו מתגללה לו הקשר האמתי שבין השמים והארץ – "ויהנה סלם מצב ארצה, וראשו מגיע השמיימה, והנה מלאכי אלוהים עליים וירדים בו" (שם כח, יב). ואחריו שה' התגלה לו והבטיח לו את הבעלות העתידה על הארץ והגנה מידית עליו בגלוות,

ההתרופה מהחמרה והולכת של זיקת הישראלי החילוני למקרא מעידה על כך שבעיניו חזר התנ"ך והפך לספר דתי בעיקרו. בעוד ש"בתקופה בן גוריון" הוא היה משכנע שהוא מיטיב להבין מן הדתיים והחרדים לא רק את שיר השירים, אלא גם את ספרי נבאים הראשונים ואחרונים, הרינו מחזיר היום באדיות את ספר הספרים אל חייהם. על מנת שהישראלים יחוור וימצא במקרה עניין ובუקר גדול, אין טעם בהיאיה מלאכותית של הפירוש החילוני-חצוני. לבי אומר לי שהוא יעדיף התמודדות אמריצה וישראל-לב דוקא עם תכניו הדתיים, ובუקר עם הקשה שבhem – מושג הקדושה. לפיכך בחרותי שלא לעסוק כמעט מצד הטבעי וההיסטוריה של לוח השנה היהודית, ולהתמקד בעיקר – קדושת הזמן במקרה.

אבל מאחר שקדושת הזמן וקדושת המקום כרכות זו בזו והבנת האחת מסייעת להבנתה של האחת, אקדים את המחזית הראשונה של ההרצאה לבירור טיבת של קדושת המקום במקרה, בחינת מבוא הכהני להבנת קדושת הזמן בו.

קדושת המקום

בתפיסה המיתית, בדרך שתיארה ונתחוה אל-איידה ואחרים, המקום הקדוש הוא מרכז העולם ומקור חיותו – "טבור הארץ". זהו "שער השמים" מכאן ופתחו של השאל מכאן – "ציר העולם" (assis mundi), אשר עליו חופפת קדושה בגל נוכחות האלים ובუקר ממשום שהוא המקומ שבו נוצר היקום בראשית הזמן, המקום שבו נוצר הכאוס והיה לקוסמוס. המקדש הניצב בו אינו רק בית מפואר. מצד אחד הרינו העתק של המקדש השמיימי, ומצד שני משקף מבנהו את המבנה של הקוסמוס שמסביבו. וכאשר באים בשעריו זוכים לשפע של עצמת בראשית, שכן נמצאים במקומות האמתי בה' הידיעה, המקום הקדוש אשר בו מרוים את הצמא האונטולוגי למלא המשות.

התפיסה של ירושלים כמרכזו של העולם, ושל קדושים כນיצב על אבן השתייה – שמננה נשחת העולם

והסוטמת את פי מי התהום – נתבצירה במחשבת חז"ל, אך במקרה היא לכל היותר שולית. הביטוי "טבור הארץ", הבא בשופטים ט, לו וביחסו לאח, יב מתורגם אומנם בתרגום השבעים אומפאלוס (רואה לומר "טבור" כמשמעותו בלשון חכמים ובעברית שבפינו), אך ספק רב מאוד אם זהה משמעותו במקרה. גן עדן הוא אכן מקום מושלם, שנוצר בראשית הזמנים והשוכן לכארורה במרכז הארץ, באשר ממנו יוצאים ארבעה נהרות המשקים איזוריים נרחבים. אך לאחר הגירוש של אדם וחווה שוב אין למוצאו יותר, והנסיוון לקשרו אותו עם ירושלים – בגליל שיתוף השם של נהר גיחון (בראשית ב, יג) עם נחל גיהון (מלכים א, לג) – רחוק מאוד מלשכני.

הסיפור הראשוני בתורה על קדושת המקום הוא פרשת חלום יעקב בבית אל. קדושת המקום הזה, שנקרה עד אז לו, אינה מיתית-קמאית אלא היסטורית מובהקת, שכן היא פותחת בתגלות האל לע יעקב שאירעה בשעה היסטורית מוגדרת, בלבתו מבאר שבע חרנה. כדי להבין כראוי סיפור זה צרייך לקוראו בזיקה ניגודית לפרשת מגדל בבל, שהتورה שוללת בחrifות פולמוסית את יומרתו המיתית – הוא לא נבנה מקדמת דנא בידי האלים אלא ביזומה אנושית מובהקת (הם בחרו את המקום בהגעים אלו בנדודיהם), תוך ניצול של טכנולוגית בנייה חדשה (הלבנה השורפה כתחליף לבן) ותוך תעיוול של האנרגיה הנובעת משיתוף פעולה אמי' כל-אנושי – "הן עם אחד ושפה אחת לכלם, וזה החלם לעשות, ועתה לא יבצר מהם כל אשר ייזמו לעשות" (בראשית יא, ו) – ככלומר לבנות מגדל שיקשור בין הארץ והשימים באשר "ראשו בשמיים".

בניגוד גמור לכל זאת יעקב הוא כמעט פאיסיבי לחלוتين: הוא מגיע למקום במקרה, כי המשמש שקעה שם, ובחולמו מתגללה לו הקשר האמתי שבין השמיים והארץ – "וְהַנֶּה סלֵם מִצְבָּא אֶרְצָה, וּרֹאשׁוֹ מִגְעַן הַשְׁמִימָה, וְהַנֶּה מֶלֶאכִי אֱלֹהִים עַלְיָם וַיַּדְיִם בּוֹ" (שם כח, יב). ואחריו שה' התגללה לו והבטיחה לו את הבעלות העתידה על הארץ והגנה מידית עליו בಗלוות,

ההתרופה מהחמרה והולכת של זיקת הישראלי החילוני למקרא מעידה על כך שבעיניו חזר התנ"ך והפך לספר דתי בעיקרו. בעוד ש"בתקופה בן גוריון" הוא היה משכני שהוא מיטיב להבין מן הדתיים והחרדים לא רק את שיר השירים, אלא גם את ספרי נבאים הראשונים ואחרונים, הרינו מחיזיר היום באדיות את ספר הספרים אל חיקם. על מנת שהישראלי החילוני יחוור וימצא במקרה עניין ובעיקר גדולה, אין טעם בהחיהה מלאכותית של הפירוש החילוני-חצוני. לבי אומר לי שהוא יעדיף התמודדות אמיצה וישראל-לב דוקא עם תכניו הדתיים, ובעיקר עם הקשה שבhem – מושג הקדושה. לפיכך בחרותי שלא לעסוק כמעט בצדדים הטבעיים וההיסטוריה של לוח השנה היהודית, ולהתמקד בעיקר – קדושת הזמן במקרה.

אבל מאחר שקדושת הזמן וקדושת המקום כרכות זו זו והבנת האחת מסייעת להבנתה של האחת, אקדים את המחזית הראשונה של ההרצאה לבירור טיבה של קדושת המקום במקרה, בחינת מבוא הכרחי להבנת קדושת הזמן בו.

קדושת המקום

בתפיסה המיתית, כדרך שתיאורה ונתחווה אל-איידה ואחרים, המקום הקדוש הוא מרכז העולם ומקור חיותו – "טבור הארץ". זהו "שער השמים" מכאן ופתחו של השאל מכאן – "ציר העולם" (assis mundi), אשר עליו חופה קדושה בגל נוכחות האלים ובעיקר ממשום שהוא המקומ שבו נברא היקום בראשית הזמן, המקום שבו נוצרה הכאוס והיה לkosmos. המקדש הניצב בו אינו רק בית מפואר. מצד אחד הרינו העתק של המקדש השמיימי, ומצד שני משקף מבנוו את המבנה של הקוסמוס שמסביבו. וכאשר באים בשעריו זוכים לשפע של עצמת בראשית, שכן נמצאים במקומות האמתי בה' הידיעה, המקום הקדוש אשר בו מרוים את הצמא האונטולוגי למלא המשות.

התפיסה של ירושלים כמרכזו של העולם, ושל קדושים כນיצב על אבן השתייה – שמננה נשחת העולם

משה לbedo נקרא לעלות להר וליצג את העם תוך קרבת
גדולה יותר אל האלוהות (שם כ), וכך יהיה גם במשכן: "וְזֹה
הַקָּרְבָּן יוֹמָת" (במדבר א, א). ולנוכח עצקה הפחד של העם
בעקבות פרשת קורח "כִּל הַקָּרְבָּן קָרְבָּן אֶל מְשֶׁנָּן ה' יִמּוֹת!
הָאָם תִּמְנוּ לְגֹועַ?!" (שם יז, כח), מרגעיהם מושך ה': הלוים
ישמרו על המשכן מבחוץ והכהנים המשותרים בתוכו יקפידו
לכשות את כל כליו, שכן הם אסורים לא רק ב מגע אלא אף
בראייה: "וְלَا יָבוֹא לְרָאֹת כְּבָלָע אֶת הַקְדֵּשׁ וּמְתוּ" (במדבר
שם ד, כ).

קדושת המקום נודדת במדבר ביחד עם נזדי המנהה, אשר
הmeshen ממוקם במרכזה. רק בארץ הוקם משכן קבוע – מקדש
שלם, וגם מקומו של זה לא נקבע בידי המלך אלא מכוח
התגלות האלוהית. כאשר פוגעת מכת הדבר בתושבי
ירושלים ומגיעה עד לגורן ארונה הבוסי, קיבל דוד המלך על
עצמם אחירות לחטא שגרמה. בעקבות זאת הורה לו גד החוזה
להקים מזבח בגורן ארונה הבוסי, כדי שהמגפה תעצר שם.
וכך היה מקום ההיענות האלוהית, שנקנה בסוף מלא מעבליו
הקדומים, למקומות המקדש לדורות (שמואל ב כד, י'ח'נה).

"לה' הארץ ומולאה" (תהלים כד, א) וכן אפשר להתפלל
בכל מקום, אפילו במעי הדג. אבל לקרבת אלוהים אפשר
לזכות רק במקום קדוש, שנועד לכך מוגבה: "בְּכָל הַמָּקוֹם
אֲשֶׁר אָזְכֵיר אֶת שְׁמִי (רוֹצֵחַ לָוֶר שָׁאָרָא עַלְיוֹ אֶת שְׁמִי)
אָבוֹא אַלְיךָ וּבְרָכְתִּיךָ" (שמות כ, ב).

ונוכחות האל במקום הקדוש אינה פוגמת ברוממות, שכן
אין הוא מוגבל למקום הזה אלא נתפס כמו "בָּא אלְיוֹ".
בתפילה שלמה לרجل חנוכת המקדש מוצגת השאלה אף ביתר
חריפות: "כִּי הָאמְנוּ יִשְׁבְּ אֱלֹהִים עַל הָאָرֶץ? הַנָּה שְׁמִים וּשְׁמִי
הַשְׁמִים לֹא יִכְלְלֻוּ!" (מלכים א, ח, כז וראה גם ישעיה סו,
א). התשובה הניתנת שם היא שכן אין המקדש אלא שער
לשםים, שדרכו ובאמצעותו מגיעות התפלות אל האלוהים
השוכן בשםים ולא בארך: "וְשָׁמְעַת אֶל תְּחִנָּת עַבְדֵךְ וְעַמְךְ
יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִתְפְּלָאוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה, וְאַתָּה תִּשְׁמַע אֶל מָקוֹם
שְׁבָתֵּךְ אֶל שְׁמִים, וְשָׁמְעַת וְסִלְחוֹת" (פסוק ל).

הוא הקץ משנתו ואמר: "אַכְּנָן יִשְׁהָ בָּמָקוֹם הַזֶּה וְאַנְכִּי לֹא
יַדְעַת" (פסוק טז). מכוח ההתגלות בחולום נגלהה לו
הקדושה מטילת האימה של המקום, הנובעת מכך שהוא
פתוח כנגד השמיים, ושלפייך עתיד האל להתגלות גם להבא
וירא ויאמר: מה נורא המקום הזה, אין זה כי אם אם בית
אלוהים, וזה שער השמיים" (פסוק יז). ועל כן הוא נדר:
"וְהַאֲבָן הַזֹּאת אֲשֶׁר שְׁמַתִּי מִצְבָּה יְהִי בֵּית אֱלֹהִים" (פסוק
כא). ואכן בשובו בשלום מחרן הוא בונה שם מזבח לאל
העונה אותו ביום צרתו (בראשית לה, ג–ז).

תמציתה של קדושות המקום מומחשת בפרשת הسنة.
גם משה נקלע ללא כוונה ובלא יודען אל "הר האלוהים
חוֹרְבָּה" (שמות ג, א). ברגעתו את צאן חותנו במדבר, הוא
רוֹא הַפְּתַעַת סָנָה בָּוּרָה בָּאשׁ מְבֵיל שִׁירָף, וּבְבָקְשׁוֹ לְהַתְּкִרְבָּה
אל המראה המופלא קורא אליו ה' מתוך הסנה: "אַל תִּקְרַב
הָלָם, שֶׁנְעַלְיוֹ מַעַל רְגֵלֶךָ, כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עוֹמֵד עַלְיוֹ
אָדָם קָדֵשׁ הוּא" (פסוק ה). למקומות התגלות, למקומות
הኖוכחות האלוהית, אסור להתקרבות, וגם המיקום הסמוך לסנה
מוחיב חילצת נעלים, שהוא סימן מובהק של ויתור על
הבעלויות. וב>Showmu את קול האל, המזהה את עצמו כאלוהי
אבוטיו, הוא מבין מדעתו שאסורה עליו לא רק ההתקרבות
אל הסנה הבוער אלא גם ראייתו: "וַיַּסְתַּר מֹשֶׁה פָנָיו, כִּי יָרָא
מִבְּבַיִת אֱלֹהִים" (פסוק ז). נמצאננו למדדים שקרבת האל
לאדם מתאפשרת על ידי ייחוד מקום האסור במדבר ובראייה.
על אף הופעת האל עלי אדמות נשמר הפער שבין האל
והאדם משום שהוא נזהר להשאר בפריפריה של המקום
הקדוש. כמו מקום התגלות ה' ליעקב בבית אל גם המקום
הקדוש הזה ישמש להתגלות חוזרת בעתיד: "זֶה לְךָ הַאֲוֹתָן כִּי
אַנְכִּי שְׁלַחְתִּיךָ: בְּהַזִּיאָךְ אֶת הָעָם מִמְצָרִים תִּعְבֹּדֹן אֶת
הָאֱלֹהִים עַל הַר הַזֶּה" (פסוק יב). ואכן גם בהתגלות בסיני
נשטווה משה לתפקיד את המקום הקדוש: "הַגִּבֵּל אֶת הַר
וְקִדְשְׁתָּו" (שמות יט, כג), ולהזהיר את העם: "הַשְׁמַרְוּ לְכֶם
עֲלֹות בָּהָר וְנֶגֶע בְּקַצְחוֹ, כֹּל הַנֶּגֶע בָּהָר מוֹת יּוֹמָת" (שם,
יב).

משה לבדו נקרה עלילות להר וליעציג את העם תוך קרבת
גדולה יותר אל האלוהות (שם כ), וכך יהיה גם במשכן: "זהוזר
הקריב יומת" (במדבר א, נא). ולונוכח צעקת הפחד של העם
בעקבות פרשת קורח "כל הקריב הקריב אל משכן ה' יموות!
האם תמןנו לגועע?!" (שם יז, כח), מרגעע אותם ה': הלויים
ישמרו על המשכן מבחוץ והכהנים המשורטים בתוכו יקפידו
לכיסות את כל כליו, שכן הם אסורים לא רק במגע אלא אף
בראייה: "ולא יבוא לראות כבלו עת הקדש ומתו" (במדבר
שם ד, ב).

קדושת המקום נודדת במדבר ביחד עם נדודי המחנה, אשר המשכן ממוקם במרכזו. רק בארץ הוקם משכן קבוע – מקדש שלמה, וגם מקומו של זה לא נקבע בידי המלך אלא מכוח התגלות האלוהית. כאשר פוגעת מכת הָצֵר בתושבי ירושלים ומגיעה עד לגורן ארון היבוסי, קיבל דוד מלך על עצמו אחריות לחטא שגרמה. בעקבות זאת הורה לו גד החוזה להקים מזבח בגורן ארון היבוסי, כדי שהמגפה תעצר שם. וכך היה מקום ההיענות האלוהית, שנקנה בכיסף מלא מבعليו הבודדים. במקום המקדש לדורות (שמואל-ב' כד. י'ח-כח).

"לה הארץ ומלאה" (תהלים כד, א) ולכן אפשר להתפלל בכל מקום, אפילו במעי הדג. אבל לקרבת אלוהים אפשר לזכות רק במקום קדוש, שנoud לכך מגבוה: "בכל המקום אשר אזכיר אתשמי (רוצה לומר שakra'a עליו אתשמי) ארכוא אליב וברכתייר" (שםותה ב ב)

ונוכחות האל במקומות הקדושים אינה פוגמת ברווחמותו, שכן אין הוא מוגבל למקום זהה אלא נתפס כמו ש"ב אליו". בתפילה שלמה לרגל חנוכת המקדש מוצגת השאלה אף ביתר חריפותות: "כִּי אַמְّנָם יִשְׁבֵּן אֱלֹהִים עַל הָאָרֶץ? הַנָּה שְׁמֵינוּ וְשְׁמֵינוּ הַשְׁמִים לֹא יִכְלְלוּן!" (מלכים א', כז) וראה גם ישעיה סו, א). התשובה הנינתנת שם היא שאכן אין המקדש אלא שער לשמיים, שדרכו ובאמצעותו מגיעות התפלויות אל האלוהים השוכן בשמיים ולא בארץ: "וְשָׁמְעַת אֶל תְּחִנָּת עֲבָדֶךָ וְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִתְפָּלֹל אֶל המִקְומָה הַזֶּה, וְאַתָּה תִּשְׁמַע אֶל מִקְומָךְ שְׁבַתְּךָ אֶל השְׁמִים, וְשָׁמְעַת וְסַלְחַת" (פסוק ל).

הוּא הַקִּיּוֹן מְשֻׁנָּתוֹ וְאָמֵר: "אָכְן יְשׁ ה' בָּמְקוֹם הַזֶּה וְאַנְכִּי לֹא
יַדְעַתִּי" (פסוק טז). מכוח ההתגלות בחולם נגלה לו
הקדושה מטילת האימה של המקומ, הנובעת מכך שהוא
פתוח כנגד השמים, ושלפייך עתיד האל להתגלות גם להבא
וירא ויאמר: מה גורא המקום הזה, אין זה כי אם אם בית
אלוהים, וזה שער השמיים" (פסוק יז). ועל כן הוא נודר:
"והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלוהים" (פסוק
כא). ואכן בשובו בשלום מחרון הוא בונה שם מזבח לאל
העונה אותו ביום צדרתו (בראשית לה. ג-ז).

תמציתה של קדשות המקום מומחשת בפרשת הסנה. גם משה נקלע לא כוונה ובלא יודען אל "הר האלוהים חורבה" (שמות ג, א). בראותו את צאן חותנו במדבר, הוא רואה לפטע סנה בוער באש מבלי שישראל, ובבקשו להתקרב אל המראה המופלא קורא אליו ה' מתחם הסנה: "אל תקרב הלם, של נעליך מעל רגליך, כי המקום אשר אתה עומדת עליו אדמת קדש הוא" (פסוק ה). למקומות התתגלות, למקומות הנוכחות האלוהית, אסור להתקרב, וגם המקום הסמוך לשנה מהיב חליצת נעלים, שהוא סימן מובהק של ויתור על הבועלות. וב>Showmu את קול האל, המזווה את עצמו כאלווי אבותינו, הוא מבין מודיעו שאסורה עליו לא רק ההתקרובות אלא הסנה הבוער אלא גם ראייתו: "וַיֹּסֶת מְשָׁה פָנָיו, כִּי יַרְאֵת מִבְּיטָה אֱלֹהִים" (פסוק ז). נמצאו למדים ש侃בתת האל לאדם מתאפשרת על-ידי ייחוד מקום האסור במדדך ובראייה. על-אף הופעת האל עלי אדמות נשמר הפער שבין האל והאדם משום שהאדם נזהר להשאר בפריפריה של המקום הקדוש. כמו מקום התתגלות ה' ליעקב בבית אל גם המקום הקדוש הזה ישמש להתגלות חזורת בעתיד: "זזה לך אותן כי אנכי שלחתיך: בהוציאך את העם מצרים תעבדון את האלוהים על ההר הזה" (פסוק יב). ואכן גם בהתגלות בסיני נצטווה משה לתיחס את המקום הקדוש: "הגבל את ההר וקדשתו" (שמות יט, כג), ולהזהיר את העם: "השמרו לכם עלות בהר ונגע בקצתו, כל הנגע בהר מות יומת" (שם, יב).

קדושת הזמן

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

שם שהמקום הקדוש הוא המקום האמתי, טוון העוצמה באשר הוא נמצא במרכז, בטבור הארץ, כך הזמן הקדוש הוא הזמן האמתי, טוון העוצמה באשר הוא מהווה את התחלה, את ראשית העולם.

זמן האמתי בהא הידועה הוא הזמן הקמאי, הטרום ההיסטורי או החוץ ההיסטורי, שבו נברא העולם, או נבנה המקדש, או נקדש החג. הוא בעל ממשות עליונה באשר הוא קדוש, והוא קדוש ממשום שבו פעלו האלים (או גיבורי ראשית מיתיים) ועשוי מעשים ארכיטיפיים. אנשים החוזרים ועושים מעשים אלה באופן סמלי במועד השנה המועד לכך, מתתקנים בהם וונעים בשעה זאת לבני זמנם.

בעוד שזמן החולין הוא קוי, באשר הוא זורם לעולם מן העבר אל ההווה, ומן הווה כלפי העתיד, הרי הזמן הקדוש הוא הפיק. שכן מכוח המחוויות המועלית של עוננות השנה, ובאמצעות הטקסטים והפולחנים ניתן להפקייע ולבטל את זרימתו של זמן החול, ולהביא את הזמן הקמאי אל ההווה. אין זו זירה מנטאלית של המאורע המיתתי, אלא מימוש חוזר שלו – רַאֲקְטוֹאַלִיזָצִיה.

בשאיפה הזאת למשם את הזמן הקמאי מצטרפים הצמא לקדושה – רוצה לומר לקרבה עם מה שמעל ומעבר לאנושי – והכמיהה למלא המשות, לראליות האמיתית שرك ככוחה להציג יתר ממשות, עצמה וחיות על הראות הרופסת של חיי יום-יומיים.

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 אחזקה בנצח) אלא היסטורית (כלומר קשרה במאורע מוכן שהתרחש בשעה ההיסטורית מוגדרת היטב). הבריאה עצמה לא התרחשה בזמן קוסמי נצחי אלא בזמן ההיסטורי, חד-פעמי

ובתיה הפק, והוא הדין לגבי מאורעות מוכנים כמו יציאת מצרים, מתן התורה, וההילכה ארבעים שנה במדבר. קדושת הזמן אינה עומדת על השבת הזמן הקמאי, אלא על זירה של פעלתנית ומנטאלית של שעה ההיסטורית, כתוב:

בסקפת תשבו שבעת ימים, כל הארץ בישראל ישבו בסקפת. למען ידעו דורותיכם כי בסקפת הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים, אני ה' אלהיכם (ויקרא כג, מב- מג).

שבשבוע ימי חג הסוכות אין אנו עוצרים את זרימת הזמן, ובוудאי שאין אנו מחקים את מעשי האל, אלא נשמעים לצו לצאת מבתיינו ולשבט בסוכה כמו אבותינו יוצאי מצרים, כדי לחווות את ההישרדות במדבר בדירות ארעי בדרך לגואלה. והעיקר – שם שקדושת המקום מוחשת לאדם מכוורת איסור הדריכה על אדמות הקודש, כך מוחשת לו קדושת הזמן מכוח איסור מלאכה, המפקיע את הבעלות על הזמן הקדוש מחזקת אנווש ומוסר אותה בידי האל. וכן כל מי ששומר שבת ומועד יודע וחוש את ההבדל המהותי שבינם בין ימי חג כמו פורים וחנוכה, המותרים בעשיית כל מלאכה, ושחקנס המופלא של קדושת הזמן אינו מוחש בהם (לפיך מקפידים אנשיים רבים שלא לומר בפורים וביום העצמאות 'חג שמח' אלא 'פורים שמח' 'יום עצמאות שמח').

זמן החולין שייך לאדם וננתן לשימושו החופשי, כמו פירות הכרם אחריו שננות הערלה – "ומי האיש אשר נתע כרם ולא חללו ילק וישוב לביתו..." (דברים כ, ו), ואילו זמן הקודש אסור במלאכה באשר הוא קודש לה, כמו בשיר הקודשים אשר אכלתו מוגבלת בזמן ובמקום "זר לא יאכל כי קדש הם" (שמות קט, לג).

ההיסטוריה הרציפה של הזמן הקדוש באה לידי ביטוי מובהק בספרות הבריאה (בראשית א, א-ב, ג). יצירת הזמן קדמה לייצרת המקום: בעוד שהמקום היה עדין בגדיר של "תווח ובוהו" הבראה הראשונה היא של האור, המובחן, מן החושך. "ויקרא אלוהים לאור יומ', ולחשך קרא לילה",

ובلتיה-הpic, והוא הדין לגבי מאורעות מוכננים כמו יציאת מצרים, מתן התורה, וההילכה ארבעים שנה במדבר. קדושת הזמן אינה עומדת על השבת הזמן הקמאי, אלא על זכרה فعلתנית ומנטאלית של שעה ההיסטורית, כתוב:

בשעת תשבו שבעת ימים, כל הארץ בישראל ישבו בסקפת. למען ידעו דורתיים כי בסקפת הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים, אני ה' אלהיכם (ויקרא כג, מב- מג).

שבועת ימי חג הסוכות אין אנו עוצרים את זרימת הזמן, ובוداعי שאין לנו מחקים את מעשי האל, אלא נשמעים לצו לצאת מבתינו ולשבת בסוכה כמו אבותינו יוצאי מצרים, כדי לחות את היישרדות במדבר בדרכ לגואלה. והעיקר – כשם שקדושת המקום מוחשת לאדם מכוח אישור הדרכיה 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 שומר שבת ומועד יודע וחוש את ההבדל המהותי שבינם בין ימי חג כמו פורים וחנוכה, המותרים בעשיית כל מלאכה, ושתקstem המופלא של קדושת הזמן אין מוחש בהם (לפייך מקפידים אנשים רבים שלא לומר בפורים וביום העצמאות 'חג שמח' אלא 'פורים שמח' ו'יום עצמאות שמח').

זמן החולין שירק לאדם וננתן לשימושו החופשי, כמו פירות הכרם אחרי שנות הערלה – "ומי האיש אשר נטע כרם ולא חללו ילק וישוב לביתו..." (דברים כ, ו), ואילו זמן הקודש אסור מלאכה באשר הוא קודש לה', כמו בשום הקדושים אשר אכלתו מוגבלת בזמן ובמקום "וזר לא יאכל כי קדש הם" (שמות כת, לג).

ההיסטורייזציה של הזמן הקדוש באה ידי ביתוי מובהק בסיפור הבריאה (בראשית א, א-ב, ג). יצרת הזמן קדמה לייצורת המקום: בעוד שהמקום היה עדין בגדר של "תוהו ובוהו" הבריאה הראשונה היא של האור, המוחנן, 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 האמתי, טועון העוצמה באשר הוא נמצא במרכז, בטבור הארץ, כך הזמן הקדוש הוא הזמן האמתי, טועון העוצמה באשר הוא מהווה את ההתחלת, את ראשית העולם.

זמן האמתי בהא הידיעה הוא הזמן הקמאי, הטromo-היסטורי או החוץ-היסטורי, שבו נברא העולם, או נבנה המקדש, או נקדש החג. הוא בעל ממשות עליונה באשר הוא קדוש, והוא קדוש משומש שבו פועלו האלים (או גיבורי ראשית מיתיים) ועשיו מעשים ארכיטיפיים. אנשים החוזרים ועשויים מותಡקים באלים ונעים בשעה זאת לבני זמנה.

בעוד זמן החולין הוא קוי, באשר הוא זורם לעולם מן העבר אל ההווה, ומן הווה כלפי העתיד, הרי הזמן הקדוש הוא הפיך. שכן מכוח המחזוריות המangelית של עונות השנה, ובמציאות הטקסטים והפולחנים ניתן להפקיד ולבטל את זרימתו של זמן החול, ולהחזיר ולהביא את הזמן הקמאי אל ההווה. אין זו זכרה מנטאלית של המאורע המיתתי, אלא מימוש חזר שלו – רاكتואלייזציה.

בשאיפה הזאת למש את הזמן הקמאי מצטיפים הצמא לקדושה – רוצה לומר לקרבה עם מה שמעל ומ עבר לאנושי – והכמיהה למלא המשות, לראליות האמיתית שורק בכוחה להציג יתר ממשות, עוצמה וחווית על הראליות הרופשת של חי יומיום.

בתפיסה חז"ל יש צדדים מיתיים מובהקים: שיבת אל הזמן הקדמון – "הקב"ה מחדש בכל יום מעשה בראשית", והטרמה של הזמן האחרון – "השבת מען עולם הבא". ואילו בתפיסה המקראית קדושת הזמן בעיקרה אינה מיתית (כלומר אחזה בנצח) אלא היסטורית (כלומר קשורה במאורע מוכן שהתרחש בשעה ההיסטורית מוגדרת היטב). הבריאה עצמה לא התרחשה בזמן קוסמי נACHI אלא בזמן ההיסטורי, חד-פעמי

ובلتיה היפיך, והוא הדין לגבי מאורעות מוכננים כמו יציאת מצרים, מתן התורה, וההילכה ארביעים שנה במדבר. קדושות הזמן אינה עומדת על השבת הזמן הקמאי, אלא על זירה של פעלתנית ומנטאלית של שעה היסטורית, כתוב:

בְּסֶכֶת תָשִׁבו שְׁבַעַת יָמִים, כֵל הָזֹרֶח בִּשְׂרָאֵל יִשְׁבֶּנו בְּסֶכֶת. לְמַעַן יִדּוּ דָרְתִיכֶם כִי בְּסֶכֶת הַשְׁבִתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַזְׁיוֹן אֲוֹתָם מָרֹץ מִצְרָים, אַנְיָה 'אֶלְהִיכֶם (וַיֹּאמֶר כָג, מִבְמַג).

שבועת ימי חג הסוכות אין אנו עוצרים את זרימת הזמן, ובוודאי שאין לנו מחקים את מעשי האל, אלא נשמעים לצו לצתת מבתינו ולשבת בסוכה כמו אבותינו יוצאי מצרים, כדי לחווות את ההישרדות במדבר בדירות ארעי בדרכן לאולה.

והעיקר – כשם שקדושת המקום מוחשת לאדם מכוח איסור הדריכה על אדמת הקודש, כך מוחשת לו קדושות הזמן מכוח איסור מלאכה, המפקיע את הבעלות על הזמן הקדוש מחזקת אנוש ומוסר אותה בידי האל. וכן כל מי ששומר שבת ומועד יודע וחוש את ההבדל המהותי שבינם בין ימי חג כמו פורים וחנוכה, המותרים בעשיית כל מלאכה, ושתקstem המופלא של קדושת הזמן אינו מוחש בהם (לפיכך מקפידים אנשים רבים שלא לומר בפורים וביוום העצמאות 'חג שמח' אלא 'פורים שמח' ו'יום עצמאות שמח').

זמן החולין שייך לאדם וננתן לשימושו החופשי, כמו פירות הכרם אחריו שנוטה הערלה – "ומי האיש אשר נטע כרם ולא חללו לך וישוב לבתו..." (דברים כ, ו), ואילו זמן הקודש אסור במלאה באשר הוא קודש לה', כמו בשור הקודשים אשר אכלתו מוגבלת בזמן ובמקום "וזר לא יאכל כי קדש הם" (שמות קט, לג).

ההיסטוריה של הזמן הקדוש באה לידי ביתוי מובהק בסיפור הבריאה (בראשית א, א-ב, ג). יצירת הזמן קדמה לייצור המקום: בעוד שהמקום היה עדין בגדר של "תוהו ובוהו" הבראה הראשונה היא של האור, המובלן, מן החושך. "וַיֹּאמֶר אלֹהִים לֹאָור יוּם, וַלְחַשֵּׁךְ קָרָא לִילָה",

קדושת הזמן

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

כשם שהמקום הקדוש הוא המקום האמתי, טועון העוצמה באשר הוא נמצא במרכז, בטבור הארץ, כך הזמן הקדוש הוא הזמן האמתי, טועון העוצמה באשר הוא מהוות את ההתחלת, את ראשית העולם.

הזמן האמתי בהא הידעיה הוא הזמן הקמאי, הטרום-הистורי או החו"ה-היסטורי, שבו נברא העולם, או נבנה המקדש, או נקדש החג. הוא בעל ממשות עליונה באשר הוא קדוש, והוא קדוש ממשום שבו פועלו האלים (או גיבורי ראשית מיתיים) ועשו מעשים ארכיטיפיים. אנשים החזרים ועושים מעשים אלה באופן סמלי במועד השנה המועד לכך, מתבקבים באלים ונעים בשעה זאת לבני זمنם.

בעוד שזמן החולין הוא קוי, באשר הוא זורם לעולם מן העבר אל ההווה, ומן הווה כלפי העתיד, הרי הזמן הקדוש הוא הפין. שכן מכוח המחזוריות המangelית של עונות השנה, ובאמצעות הטקסים והפולחנים ניתן להפקיע ולבטל את זרימתו של זמן החול, ולהחזיר ולהביא את הזמן הקמאי אל ההווה. אין זו זירה מנטאלית של המאורע המיתתי, אלא מימוש חוזר שלו – רַאקטואליזציה.

בשאיפה הזאת למש את הזמן הקמאי מצטרפים הצמא לקדושה – רוצה לומר לקרבה עם מה שמעל ומעבר לאנושי – והכמיהה למלא המשות, לראליות האמיתית שرك בכוחה להציג יתר ממשות, עוצמה וחווות על הראליות הרופסת של חי יומאים.

בתפיסה חז"ל יש צדדים מיתיים מובהקים: שיבה אל הזמן הקדמון – "הקב"ה מחדש בכל יום מעשה בראשית", ותרומה של הזמן האחרון – "השבת מעין עולם הבא". ואילו בתפיסה המקראית קדושת הזמן בעיקורה אינה מיתית (כלומר אוחזה בנצח) אלא היסטורית (כלומר קשורה במאורע מכונן שהתרחש בשעה ההיסטורית מוגדרת היטב). הבראה עצמה לא התרחשה בזמן קוסמי נACHI אלא בזמן ההיסטורי, חד-פעמי

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

מכוח קידשו של היום השביעי נוצרה ייחידת-זמן חדש — בשבוע, שאינו אחוץ בשום תופעה טبيعית, ושאכן אינו מוכר בתכוביות המזורה 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 ממשק למנות את ימות השבוע מיום א').

קידוש השבת לא נודע לאדם וחווה, וגם לא לאבותו, ועתיד להיגlowות לבני ישראל רק בהליךם בדבר בפרשת המן (שמות טז, יא—לו). הפרנסה הנשית בדבר נפסקת על-ידי קידוש השבת. משה מסביר לעם: "הוא אשר דבר ה': שבתון, שבת-קדש לה' מחר" (פסוק כג). כשם שאדמת הקודש שייכת לה', כך השבת היא זמן של ה', אשר בהגיעו אנו מצוים להתאים את עצמנו למחות של היום. ביום השישי העניך ה' להם "לחם משנה", וביום השבת לא ירד המן, ובני ישראל צרכיהם היו ללמידה להרגע מן החדרה הכלכלית, להאמין שהמזון שברשותם יספק ולא יבאיש, ולהמיר את דאגות ימי החול בברכת המנוחה הגופנית והנפשית של היום המקודש. בעשרה הדררות הפקה השבת לחוק לישראל לכל הזמן, בלי קשר לריתמוס של ירידת המן בדבר. בניסוח שבספר שמות (כ, ח—יא) היא מעוגנת שוב במנוחת האל בתום הבריאה, ובניסוח בספר 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 "מועדיו ה' מקראי קדש" (ויקרא כג, ד) אשר קדושתם נובעת מכך שמקיימים אותם "במועדם" (שם) — ככלומר בזמןים שנקבעו על ידי ה'. על כן מתואר ירבעם בן

ובכך העניק הבורא לאור ולחשוך את אופיים כיחידות-זמן, ויצר את הריתמוס הבסיסי של הזמן על-ידי החילוף הקבוע של שני מצבים-יסוד: זמן האור וזמן החשוך. לאחר מכן נאמר "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד" ובכך צוינה החפיפה שבין ריתמוס הזמן לריתמוס של פעולנות ומנוחה, כפי שניכר מכך שמשמעות הבריאה נעשו אך ורק ביום 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 והוא לא זר ולמועדים ולימים ושנים" (א, יד). תנუת המאורות לא זו בלבד שהיא קבועה את ריתמוס הזמן על-ידי הסירוג של "משלת היום" ו"משלת הלילה", אלא גם יוצרת "אותות", ככלומר סימנים אסטרונומיים המאפשרים לחלק את הזמן ליחידות מוגדרות (יום, חודש, שנה) שבעזרתן נמדד הזמן ונקבעים תאריכי המועדים.

ביום השביעי בורך והוקדש הזמן החדש הראשון — השבת. בניגוד לכל שאר הזמןם והמועדים, המעווגנים בתנועת גשמי השמים (כמו ראשי החודשים), בעונה החקלאלית (כמו חג הקציר) או במאורע מן ההיסטוריה של עם ישראל (כמו יציאת מצרים), השבת אינה מעוגנת בשום תופעה אסטרונומית, אקלימית או כרונולוגית. בדומה לсловם הסמי מין 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".

קידשו של היום השביעי משליט על זרם הזמן ריתמוס נסוף —

— ששת ימי מעשה שלאחריהם בא יום של מנוחה וקדשה. בניגוד לזמן המיתוי המתקדש מכוח האקטואלייזציה של מאבק האל במלחמות בראשית והפיקת הכאוס לkosmos, השבת מקודשת מכוח המנוחה האלוהית, הבאה לאחר השלמת מעשה הבריאה, ומשמעותה היא שבתום ששת ימי הפעולות התכלייתית בא יום של שביתה, שבו אפשר וצריך להימנע מיצירת דבר חדש, משום שהבריאה הושלמה, והכל

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

מכוח קידשו של היום השביעי נוצרה ייחידת-זמן חדש – בשבוע, שאינו אחוז בשום תופעה טبيعית, ושאכן אינו מוכר בתרבויות המזרח הקדום, ושםקורו בתורה. הוא נתקשט בעולם כלו באמצעות הנצרות (שהעתיקה את היום המקודש מסוף השבוע לראשיתו), ובאמצעות האסלאם (שהקדים את יום התפילה ליום השישי אך ממשיכם למןות את ימות השבוע מיום א').

קידוש השבת לא נודע לאדם וחווה, וגם לא לאבותו, ועתיד להיגנות לבני ישראל רק בהליךם במדבר בפרשת המן (שמות טז, יא–לו). הפרנסה הנשית במדבר נפסקת על-ידי קדושת השבת. משה מסביר לעם: "הוא אשר דבר ה': שבתון, שבת-קדש לה' מחר" (פסוק כג). כשם שאדמת הקודש שייכת לה', כך השבת היא זמן של ה', אשר בהגיעו אנו מצוים להתאים את עצמנו למחות של היום. ביום השישי העניק ה' להם "לחם משנה", וביום השבת לא ירד המן, ובני ישראל צריכים היו ללמידה להרגע מן החדרה הכלכלית, להאמין שהמזון שברשותם יספק ולא יבאיש, ולהמיר את דאגות ימי החול בברכת המנוחה הגופנית והנפשית של היום המקודש. בעשרה ה话语ות ההפכה השבת לחוק לישראל לכל הזמן, בלי קשר לריתמות של ירידת המן במדבר. בניסוח שבספר שמות (כ, ח–יא) היא מעוגנת שוב במנוחת האל בתום הבריאה, ובניסוח בספר דברים (ה, יב–טו) היא מנומקת בשחרור ישראלי 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) – ככלומר בזמןים שנקבעו על ידי ה'. על כן מתואר ירבעם בן

ובכך העניק הבורא לאור ולהוועך את אופיים כיחידות-זמן, ויצר את הריתמות הבסיסי של הזמן על-ידי החילוף הקבוע של שני מצבים: זמן האור וזמן החושך. לאחר מכן נאמר "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד" ובכך צוינה החיפוי שבין ריתמות הזמן לריתמות של פעולנות ומונחה, כפי שניכר מכך שמשמעות הבריאה נעשו אך ורק ביום ולא בלילות שביניהם.

ביום השני וביום השלישי נבראו שלושת רכיביו של המרכב – השמים, הארץ והים, וביום הרביעי נבראו מאורות השמים "להבדיל בין היום ובין הלילה והוא לא-זון ולמועדים ולימים ושנים" (א, יד). תנועת המאורות לא זו בלבד שהיא קובעת את ריתמות הזמן על-ידי הסירוג של "מלך Сегодня" ו"מלך הלילה", אלא גם יוצרת "אותות", ככלומר 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, המעוונים בתנועת גשמי השמים (כמו ראשי החודשים), בעונה החקלאית (כמו חג הקציר) או במארען מן ההיסטוריה של עם ישראל (כמו יציאת מצרים), השבת אינה מעוגנת בשום תופעה אסטרונומית, אקלימית או כرونולוגית. בדומה לсловם הסמוני מן העין הניצב בבית אל, נתקדשה השבת על-ידי השלב הסופי במעשה הבריאה שאין לו שום סימני היכר מוחשיים – שביתת האל ביום השביעי לבראה "מכל מלאכה אשר עשה". קידשו של היום השביעי משליט על זרם הזמן ריתמות נוספת – ששת ימי מעשה שלஅחריהם בא יום של מנוחה וקדושא. בניגוד לזמן המיתתי המתקדש מכוח האקטואלייזציה של מאבק האל במפלצות בראשית והפיקת הכאוס לקוסמוס, השבת מקודשת מכוח המנוחה האלוהית, הבאה לאחר השלמת מעשה הבריאה, ומשמעוותה היא שבתום ששת ימי הפעילות התכליתית בא יום של שביתה, שבו אפשר וצריך להימנע מיצירת דבר חדש, משום שהבריאה הושלמה, והכל

נבט כמו שנTEL מ חג הסוכות את קדושתו כאשר קבע שבמלכת הצפון יחוגו אותו – מסיבות פוליטיות מובהקות – דרך קבע "בחודש השמיני אשר בדא מלבו" (מלכים א, יב, לב-ג). ואילו חזקיהו, שדחה באורה 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 כלליים 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"חידש האביב" (שמות כג טו), ככלומר בזמן הבשלת שיבולי השעורה, נחוגה רק על-ידי הנפה העומר, המתירה את אכילת התבואה החדשה (ויקרא כג, ט-יד). בעוד זה בחג השבעות היסוד החקלאי דומיננטי, הוא קרי "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 (בתחלת החודש השלישי כמספר שבעות יט, א) נוסף לו בזמן בלתי ידוע במורוצת ימי בית ראשון הרכיב ההיסטורי, שבגולה נעשה דומיננטי. ואילו חג הסוכות הוא חג חקלאי מובהק החל בסוף השנה החקלאית "צאת השנה" (שמות כג, טז) "באספן מגרן ומיקבן" (דברים טז, יג) ללא זיקה תאריכית למשמעותו ההיסטורית – זכר היישבה הרצופה בסוכות במשך ארבעים שנות הנדודים במדבר.

ליום היכפורים אין שום זיקה לא להיסטוריה ולא לביראה. ביום טיהור המשכן, מטומות בני ישראל שבתוכן הוא שוכן, וכפרת העוונות של כל אחד מישראל באמצעות עינוי הנפש, מגיעה קדושת הזמן למורום شيئا. מכל החגים הוא בלבד קריי בתורה "שבת שבתון" (ויקרא טז, לא; כג, לב), ככל הנראה משום שחומרת איסור מלאכה שווה בו לו של יום השבת. ובנוסף לכך מופקע يوم היכפורים מבולותנו מכוח איסורי ההנאה הגוףנית, המאפשרים התפנות גמורה

לקדושת היום. ביום זהה חופפות קדושת הזמן וקדושת המקום בדרגתם הגבוהה. הכהן הגדול נכנס לקודש הקודשים כאשר המשכן כלו ריק Adams. קרבת האלוהים מגיעה לשיאו כאשר הנציג של העם, שנתרה ונתקדש בצורה מירבית, מסכן את נפשו בעומדו אל מול פניו השכינה בשעון הקטורת חוץ ביןו לבין הכהורת: "וכפר על הקדש מטמאות בני ישראל ומפשיעיהם לכל חטאיהם, וכן יעשה לאهل מועד השכן אתם בתוך טמאתם" (ויקרא טז, טו).

בה במידה שהמקום הקדוש אמרו להקרין קדושה על מרחב החולין הענק שמסביבו, כך אין מנוס מכך שגם החולין, ובעיקר החטא, יקרינו את טומאתם על המשכן. لكن מטהר יום היכפורים אחת בשנה לא רק את עם ישראל מכל פשיעיהם אלא גם את המשכן עצמו שנטמא מעצם הימצאותו בקרבנו. זהה התוצאה הבלתי-המנעה של קרבת האל לאדם, ושל קרבת האדם לאלהיו.