



עבודת גמר

בנושא:

חג השבועות – בין זמן למקום

על השתנות חג השבועות לאורך הדורות כראי לשינויי עומק בתפיסת האלוהות והאדם מאלוהות אימננטית מחוברת מקום לאלוהות טרנסצנדנטית, בה תפיסת הזמן ליניארית

מנחה: פרופ' יהודע עמיר

אלול תשע"ו

מגיש: תמיר ניר ת.ז. 059818211

תקציר

מטרת העבודה, הינה לעמוד על השורשים התרבותיים העומדים בבסיסו של המשבר הסביבתי אשר מטיל צל על עתיד החיים בכדור הארץ, אם בשל התחממות כדור הארץ, זיהום, אובדן מינים ועוד. ברור כי היחס של בני האדם לעולם ולטבע משפיע באופן מכריע על העולם ועל עתידו. בעבודה זו אנסה לעמוד השורשים הדתיים/ תרבותיים האפשריים למשבר, זאת בעזרת חקר של חג השבועות וההשתנות שלו לאורך השנים.

חג השבועות עבר שינויים רבים באופיו ומהותו, מאז הופיע לראשונה בתרבות ישראל. החג נחגג היום כחג רוחני, 'זמן מתן תורתנו'. במקורות המקרא השונים הוא מופיע במגוון צורות, שאף אחת מהן אינה קשורה למתן התורה. מעיקרו, הוא התחיל כחג חקלאי, הקשור לארץ ישראל- למקום, לאדמה, לעונות השנה ולגידול החיטה. בעבודה זו בחנתי את השתנות החג בשלוש תקופות - תקופת המקרא, שלהי ימי בית שני, וראשית המאה העשרים (תקופת העלייה השנייה והשלישית). תקופות אלו משמעותיות לבחינת השתנות החג, ומאפיינות את ההתפתחות התרבותית והדתית של עם ישראל בכלל.

בחינת השינויים שעברו על החג נעשית בהקשר של מהות ואופי החג - מחג הנובע ומחובר בעבודות למקום, לחג רוחני, מחובר לרעיון, אך מנותק ממקום. בבחינת החג, זיהיתי תנועה בין שני מוקדים אלו: תקופות בהם נוטה המטוטלת לחיבור אל המקומי, האימננטי, מול תקופות בהן החיבור הוא בראש ובראשונה לרעיון, והחג נעשה טרנסנדנטי, מנותק מהקשר מקומי קונקרטי.

אתאר מודלים דתיים, תיאולוגיים ותרבותיים של תפיסת המקום כמרכז ההווה וההשפעה, מול המודל בו הזמן ההיסטורי הוא הגורם המרכזי בעיצוב התרבות. אטען כי 'מודל הזמן', הוא אשר התחזק ברבות השנים והשפיע השפעה מכרעת, לא רק על חג השבועות, או על חגי ישראל בכלל, אלא על תרבות ישראל וייתכן שגם על התנהלות החברה המערבית.

למודל הזמן, הקשור לתפיסה המונותאיסטית ולדמות האל הטרנסנדנטי, יש תרומה משמעותית בעיצוב האדם החושב, הרציונאלי, ביכולת של האדם ליצור ולהשתנות וביצירת מוסר אוניברסלי. יחד עם זאת, ייתכן כי אחת הסיבות המרכזיות למשבר הסביבתי אליו מידרדר העולם במהירות מדאיגה, קשור קשר ישיר לגישה זו.

האם רצוי ואפשר להסיט, ולו במעט, את המטוטלת ולחזק שוב אלמנטים של מקומיות וקדושה אימננטית? האם נעשו ניסיונות כגון זה בראשית העלייה המחודשת לישראל במאה העשרים? ולבסוף, האם צלחו ניסיונות אלו? האם בידינו להצליח בכך?

פתיחה אישית

אתחיל בסיפור קצר. באוגוסט האחרון, 2016, יצאנו לחופשה משפחתית בצוק מנרה, בצפון הרחוק. אחד הדברים שעשינו בחופשה, היה לגלוש בסנפלינג מן הצוק. לפנינו בתור עמדה קבוצה גדולה של חסידים אמריקאים, מחסידות ויזניץ, אשר הגיעו לארץ לשנת לימודים בישיבה בבני ברק. בחופשת "בין הזמנים" הגיעו לגלוש גם הם בסנפלינג מן הצוק. התרשמתי מן החבורה - כולם בבגדי שחור-לבן, מגבעות ומעילים ארוכים, הגיעו ברצון ובהתלהבות לפעילות ייחודית ומאתגרת זו, במגע אינטימי עם הארץ, עם המקום. תוך כדי ההמתנה חילקו המדריכים לחסידים כוסות חד פעמיות עם מים קרים. אלא שהמים נשתו, והכוסות מצאו את דרכן עד מהרה לאדמה. אחת המדריכות העירה להם, וביקשה שלא יזרקו את הכוסות לכל עבר. התשובה שלהם הפתיעה אותי עד מאוד באותו רגע "אנחנו לא ציוויניים", אמרו בעברית עילגת, ובכך (בעיניהם) הסבירו הכול וגם פטרו עצמם מן הטרחה לאסוף את הכוסות מן האדמה. המדריכה (החילונית), שעוד רגע תשלח אותם מן הצוק, תלויים בין שמים לארץ בעוד היא מאבטחת אותם, היא שאספה את הכוסות (בכעס), בעוד הם מתבוננים בה בסלידה.

הסיפור הקצר הזה מספר, כך נדמה, סיפור גדול בהרבה. קבוצת החסידים הזו הגיעה כאמור לשנה של שהות ולימודים בישראל. הם חיים כאן, אוכלים וגרים במקום הזה, ואפילו מבליים בחופשה החד פעמית שלהם בארץ בטיול. לא בקברי צדיקים או במקומות הקדושים, אלא בטבע, בגלישה מצוק. פעילות פיזית אתגרית, המחייבת תשומת לב וחיבור לגוף ויכולותיו, לסלע, לבליטות, לזיזים ולסכנות. כל זה קורה, לא בלב הארץ, אלא הרחק בקצווי הארץ, בצוק מנרה. ועם זאת, ולמרות כל זאת, בכל מה שקשור בשמירה, אפילו המינימאלית על המקום, על אופיו ויופיו, הם אינם חשים כל חובה. בעיניהם, רק מי שהוא 'ציוויני' (בלעג ובזלזול), יש לו עניין לשמור על המקום, על הניקיון. הם לא בעניין.

את המסע לכתיבת עבודה זו התחלתי לפני שנים, ונדמה שהנושאים בבסיס עבודה זו ימשיכו להעסיק אותי עוד שנים ארוכות. "הָאָדָם אֵינוֹ אֶלָּא תִבְנִית נוֹף" מוֹלְדָתוֹ¹ כתב שאול טשרניחובסקי. כל חיי אני מחפש משמעותו של משפט זה, הן בגופי ובניסיוני האישי והן ביצירה ובהשפעה חינוכית, תרבותית ופוליטית על המרחב החברתי והציבורי. כל חיי אני עוסק בבחינת הקשר בין אדם למקום - איך יוצר המקום את האדם, איך יוצר האדם את המקום. האם יש משמעות ומהות בזיקה בין אדם למקום? מה המאפיינים הייחודיים של המקום, כיצד אנו מושפעים מהם, כיצד תרבות נוצרה ונוצרת כתוצאה מחיים במקום מסוים, עם תנאים אקלימיים ופיזיים מסוימים?

שאול טשרניחובסקי, שירה, חזיונות ומנגינות – ספר ראשון (1898), בתוך 'פרויקט בן יהודה' http://benyehuda.org/tchernichowsky/haadam_eino_el.html

זוכר את עצמי כנער, משוטט בשדות ומחפש מהותו ומשמעותו של מקום. בוחן במגע ובטעם, ביצירה ובגידול את האדמה, את המקום. וכתלמיד לאדריכלות ב'בצלאל', מבין שמהותה של אדריכלות הנה מפגש בין אדם למקום - עיצוב מרחב החיים, בתוך סביבה פיזית נתונה, אור וחום, שמש וצל, רוח וגשם, צמחיה, נוף, אדמה. כל תוכנית אדריכלית טובה מתחילה ונמשכת בשאלת הזהות של המקום, 'רוח המקום' בשפה האדריכלית, ותרבות החיים הנובעת ונוצרת ממנו ובתוכו.

כמורה לטבע וללימודי הסביבה, במשך חצי יובל, בוחן, מתרגל ומתרגל את העולם מגובה אפס עם ילדים פעורי עיניים ופה. מתרגש ולומד איתם חוויות חושניות של טיב המקום והקשר עם מרכיביו. מלמד ומתנסה איתם ביצירה ותרבות בהקשר מקומי - מה יש כאן, מה עשו עם זה אז, מה אפשר לעשות היום.

ובהמשך בחינוך מבוגרים, בקבוצות לימוד במסגרות שונות, בחינה של יחסי הגומלין בין האדם למקום, בתרבות היהודית ובכלל; ההשפעות ההדדיות, היצירה התרבותית מחד גיסא, והנזק הסביבתי מאידך גיסא. ומה תפקיד האדם ואיך, אם בכלל, אפשר לתקן.

ולפני עשור, בהקמת קהילה מקומית, בשכונה שלי. בהצפת שאלות על המשמעות והחשיבות של המקום ביצירת תרבות מיוחדת משלנו - המחוברת למקום, לשכונה, לעיר. תרבות של כאן ועכשיו, הנובעת מן המקבץ החד פעמי של האנשים בשכונה, מההקשרים התרבותיים הנתונים. ועולות שאלות - עד כמה כל זה רלוונטי בחיים גלובליים, מנותקים ממקום? והאם בכלל יש לנו עניין בחיים גלובליים מנותקים ממקום? ואיך התודעה הזו, או הזו, משפיעות על ההתייחסות למקום, על השמירה על המקום, על הייחודיות והחד פעמיות של המקום?

הבחירה להמשיך ולהעמיק בחיפוש דרך זו בלימודי הרבנות שלי העלתה שאלות על מצוות שבין אדם למקום ועל משמען, שאלות על קשר בין המקום הפיזי, ל"מקום" (אלוהים), שאלות על מקומו ומהותו של אלוהים - כאן על פני האדמה או שם בשמיים? והיוצא מכך, שאלת האדם, האם ראשו בשמיים ורגליו נטועות בקרקע?

בשנים האחרונות, בתפקידי כסגן ראש העירייה בירושלים, פעלתי לעידוד המקומיות בהיבטים רבים: לטיפול קהילות מקומיות, כלכלה ותרבות מקומית, יזמות מקומית, טיפוח חלומות, קטנים ושונים, של כל קבוצה ומקום. הובלתי תהליכים ליצירת מרחב שלטוני בו יש שותפות ציבור, להבדיל מהמונח המכובס והריק מתוכן 'שתוף ציבור'. כל זה, מתוך הבנה שזהו המקום ממנו צומח עושר, גיוון, פלורליזם; זה שיאפשר ייחודיות ואוטנטיות של כל קהילה, בשכונה ובמקום. שזה המרחב המצמיח אנשים מחוברים, אכפתיים, אחראים למרחב הקרוב, המקומי, הפיזי והחברתי.

אוכלוסיית העולם גדלה בצורה חסרת תקדים במאה השנים האחרונות. חוקרים מעריכים כי בשנת 1500 לספירה, לא עלתה אוכלוסיית העולם כולו על חצי מיליארד, היום אנו עומדים על כ-7.5 מיליארד². רוב אוכלוסיית העולם מתגוררת בערים, ובישראל חיים בערים כ-93%! ברור לכל כי המגמה רק תלך ותתעצם. החיים בעיר הם הזדמנות גדולה לאדם מבחינה חברתית, תרבותית, כלכלית ועוד היבטים רבים, הן באופן אישי והן כחברה. ויחד עם זאת, החיים בעיר מלווים בניכור, בבדידות, באלימות ועוד ומציבים אתגר גדול לאנושות, לחברה, לקהילה, ולפרטים החיים בה.

הקמת הקהילה בבית הכרם הייתה ועודנה ניסיון שלי להתמודד עם האתגר, לחבר בין אדם למקום. אין אני חש עצמי בודד. בערים רבות בעולם עסוקים בשאלות אלו, מקימים קהילות, מעודדים 'קיימות מקומית', חושבים כיצד 'יוצרים מקום' בעיר (Place Making³).

הנחות יסוד אלה מביאות אותי למספר שאלות:

- אלו שינויים עבר חג השבועות במהלך השנים ומה הרקע לשינויים אלו?
- מה הדבר שהביא לניתוק מן המקום, לגלובליזציה. מה הם המקורות ההיסטוריים, התרבותיים והדתיים לכך?
- מה המחירים שאנו כבני אדם והעולם ככל משלמים על הניתוק מן המקום?
- במה תרמה התפיסה היהודית למשבר הסביבתי הגלובלי?
- האם נוכל להשתמש במקורות היהודיים ליצור שינוי ותיקון?
- האם נוכל ליצור בערים מקום המחבר אנשים זה לזה, מקום המחבר למרחב ספציפי, מקום המחבר ל"מקום" - הן במובן של התפעלות והתחדשות והן במובן של אחריות?

² ^א שעון גידול אוכלוסיית העולם וארצות הברית

³ [/http://www.pps.org/reference/what_is_placemaking](http://www.pps.org/reference/what_is_placemaking)

פרק 1

טרנסצנדנטי או אימננטי? זמן או מקום?

"שאם קלקלת, אין מי שיתקן"⁴

בשנת 1966, כותב לין וויט (Lynn White Jr), פרופ' להיסטוריה של ימי הביניים, מאמר מכונן בשם "השורשים ההיסטוריים של המשבר האקולוגי שלנו". במאמר מנסה וויט להתחקות אחר שורשי המשבר הסביבתי במאתיים השנים האחרונות. וויט טוען ששורשי המשבר אינם נעוצים, כפי שחושבים רבים, במהפכה התעשייתית, במהפכה המדעית, או בטכנולוגיה. מה שאנו עושים לסביבה תלוי ברעיונות שלנו לגבי מערכת היחסים בין האדם לטבע. בהתאם לכך, וויט סבור ששורשי המשבר מקורם בימי הביניים המוקדמים, היינו בתפיסה הדתית היהודית-נוצרית. "המשבר הסביבתי בו אנו נתונים הוא תוצר תרבות דמוקרטית חדשה לחלוטין אשר התפתחה. השאלה היא אם עולם דמוקרטי יכול לשרוד את השלכותיו שלו עצמו. אנו מניחים כי לא נוכל לשרוד, אלא אם נחשוב מחדש על האקסיומות שלנו".

וויט סבור כי הנחות יסוד של היהדות והנצרות, ביחס לאלוהים, לאדם ולטבע, הן שהביאו להתפתחות הגישה העומדת בבסיס המשבר הסביבתי. "ניצחונה של הנצרות על פני הפגאניות הייתה המהפכה הנפשית/רוחנית הגדולה ביותר של תרבותנו". הנצרות ירשה מן היהדות את הרעיון שלעולם יש יוצר חיצוני ונקודת התחלה, זאת להבדיל מן הדתות הפגאניות, בהן לא האמינו בנקודת התחלה, והזמן היה מחזורי ולא לינארי. הדתות הפגאניות האמינו כי הטבע מקודש ו'אלוהים' נמצא בטבע (אימננטיות). לכל עץ, מעיין, נחל והר הייתה הרוח השומרת עליו (Genius Loci). לפני שהאדם כרת עץ, חצב בהר או חסם נחל, היה עליו לפנות לאל האחראי, ולבקש את רשותו/ סליחתו. לעומת זאת, סיפור הבריאה המקראי, המציב את האדם בראש הפירמידה, יצר את הלגיטימציה לאדם לשלוט בעולם, כפאר הבריאה שנברא 'בצלם אלוהים'. האדם האמין בעליונותו של אלוהים על הטבע, באלוהים יוצר, חיצוני-טרנסצנדנטי, היכול להעניק לאדם את האפשרות והזכות לחשוב ולפעול "מחוץ לטבע", כיצור נעלה על הטבע. תפיסה זו, העומדת בבסיס היהדות והנצרות, לא רק יצרה את השניות אדם-טבע (חלק ממנו, אבל נעלה ממנו), אלא גם התעקשה כי רצון האל הוא שהאדם ישלוט בטבע למטרותיו. היא אפשרה ניצול של הטבע מתוך אדישות לרגשותיהם של יצורים טבעיים.

⁴ "בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את אדם הראשון, נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן, ואמר לו: ראה מעשי כמה נאים ומשובחים הן, וכל מה שבראתי בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי, שאם קלקלת אין מי שיתקן אחריך". (מדרש רבה, קהלת ז, א)

מאמר זה חולל טלטלה גדולה בעולם כשפורסם, ועד היום הוא אבן דרך בהבנת שורשי המשבר הסביבתי. ההבנה של וויט, כמו גם שלי, היא שאם הקלקול בא מהעולם הדתי, אם הוא תיאולוגי ביסודו, אזי גם התיקון צריך שיבוא משם. ובלשונו של וויט "מכיוון ששורשי הבעיה שלנו הנם ברובם דתיים, הרי שגם התרופה צריכה להיות בעיקרה דתית". זה המניע שלי בחיפוש הדרך ובכתיבת עבודה זו על חג השבועות.

אימננטי - טרנסנדנטי

מילון 'אבן שושן', מגדיר אימננטיות כך: 1. פנימיות, תוכיות. 2. שיטה פילוסופית הרואה את האלוהים כחלק מן העולם, בניגוד אל 'טרנסנדנטיות'. האימננטיות היא מושג המציין חשיבה וקיום לפי המהות הפנימית, הטבועה והכלולה בעולם, ועל פי חוקים ברורים וקבועים - חוקי העולם הפיזי. זאת בניגוד לאופן חשיבה חיצוני לקיום, שהוא גם גמיש ומופשט, ומכונה טרנסצנדנטי.

את המילה טרנסנדנטיות, מגדיר 'אבן שושן': 1. מה שהוא מעבר לתחום התודעה ואינו תלוי בניסיון. 2. השיטה הקובעת כי מציאות אלוהים שרויה מעבר לעולם ולמעלה ממנו. הטרנסצנדנטיות היא מצב או תיאור של משהו הקיים מעבר לגשמיות, מעבר לעולם הפיזי ואף לא תלוי בו. מקור המילה טרנסנדנטי, מן המילה Transcends, שמשמעה מתעלה; הכוונה היא שהישות האלוהית "מתעלה" מעל הטבע. התפיסה המונותאיסטית מניחה את קיומו של אל חיצוני לעולם, אשר יצר את העולם ברגע מסוים. בכך היא מציעה תפיסה אחרת של הזמן. לא עוד זמן מחזורי, מעגלי, אלא רצף היסטורי לינארי (ועל כך ארחיב בהמשך). הזרם המרכזי בתיאולוגיה היהודית, ובעקבותיה הנוצרית, מציגה את אלוהים כישות טרנסנדנטית.

חשוב לסייג ולהבהיר כי למרות שטרנסצנדנטיות מוגדרת בדרך כלל כהפוכה לאימננטיות, במקרים רבים מתקיימות שתיהן זו לצד זו. הרעיונות של האימננטיות למול הטרנסצנדנטיות אינם מנוגדים באופן מלא, ואינם מוציאים בהכרח זה את זה. הם עשויים להתקיים במקביל. כל התיאולוגיות שמנסות לתאר את היקום דורשות מעצם טיבן רכיבים משתי הגישות, גם אם חלקן מדגישות פן זה ואחרות – את הפן האחר. תיאולוגיה טרנסצנדנטית איננה מוותרת לחלוטין על אימננטיות אלוהית, כפי שמטה-פיזיות אימננטית אינה סותרת לחלוטין אלמנטים טרנסצנדנטיים של הישות האלוהית. השאלה תמיד היא מה המשקל של כל אחת מן התפיסות הללו בתרבות מסוימת. יש תרבויות הנוטות במובהק לאימננטיות ויש לטרנסנדנטי (Chin-Tai Kim, 1987).

למשל, התיאולוגיה הנוצרית, שהיא בעיקרה טרנ', מציגה את האימננטיות של האל דרך החזרה העצמית של ישוע לחיים. מנגד, שפינוזה המפתח גישה אימננטית לטבע, לעולם,

לאלוהים - משייך לאלוהות תכונות טרנסצנדנטיות בכך שהוא מייחס לה מהות ייחודית לצד הקביעה כי האל לא יכול להיתפס באופן מוחלט על ידי הבינה האנושית המוגבלת.

ניתן לומר שהקשר (קונספטואלי או אונטולוגי) בין הישות הטרנס' לבין שאר היצורים מהווה את התכונות האימננטיות שלה. עצם הקשר שבין הישות האולטימטיבית (האל) לבין שאר הדברים איננה מספיקה בשביל לומר שהישות היא בתוך הדברים האלה – אבל לא ניתן לתאר ישות אלוהית טרנס', תהא אולטימטיבית ככל שתהא, שאין לה שום קשר כלשהו לאף אחד מהדברים האחרים שבראה (Chin-Tai Kim, 1987).

תרבויות הזמן המעגלי

חוקר הדתות מירצ'ה אליאדה, אשר פעל במחצית השנייה של המאה ה-20 טוען כי תפיסת הזמן של חברה יכולה ללמד אותנו רבות על התרבות, הדעות והאמונות של אותה חברה. אחד המדדים המשמעותיים ביותר ביחס לכך, הוא השאלה מה יחסה של חברה למושג 'היסטוריה'. אליאדה כותב על המפגש שלו עם התרבויות המסורתיות אשר תופסות את הזמן כמעגלי ודוחות את מושג ההיסטוריה כמושג רלוונטי לתרבות שלהם: "עובדה אחת בלטה לעיננו במיוחד- ההתקוממות שלהן נגד הזמן הקונקרטי, ההיסטורי, והנוסטלגיה שלהן לשיבה מחזורית אל זמן מיתי של הראשית, 'הזמן הגדול'". חברות אלו גילו עיונות של ממש לכל ניסיון לתת משמעות לזמן הקונקרטי, להיסטוריה אוטונומית, נטולת סדר ארכיטיפי. הן הגיבו "בבוז כלפי ההיסטוריה, ובדחייה של מושג הזמן החילוני, הרציף" (בתוך גרינפילד, 2015, עמ' 48). אליאדה טוען כי מאפיין זה חזר על עצמו בתרבויות רבות: מצרים, אשור, בבל, פרס, סין, יפן והודו.

לפי אליאדה, המאפיין הבולט של חברות אלו, הוא ה'ארכיטיפ'. התכונה המשותפת הבסיסית ביותר, היא ההשקפה על הפעולות ביקום כמערכת החוזרת על עצמה עד אין סוף, ומקורה ב"זמן הגדול". כל פעולה היא למעשה חזרה על המעשה המיתי שקרה בראשית הזמן. תרבויות אלו לא הכירו בפעולות 'חילוניות', הנגזרות מתפיסת הזמן ההיסטורי. כל פעולה, גם יומיומית ופשוטה, משתתפת ב'קדוש'. חפץ או פעולה נעשים ממשיים רק במידה והם מחקים את, או חוזרים על, הארכיטיפים בני ה'זמן המיתי'. תרבויות אלו מוצאות בטבע ובהתנהלותו השראה מהותית לחיים: לתרבות, לדת וליחסי האדם מול העולם. הן רואות בכל מה שטבעי – קדוש, ובכל מה שאינו טבעי - פסול (גרינפילד, 2015).

תפיסת המקום, המרחב, מביאה לידי ביטוי את המגע הראשוני והמיידי שלנו עם המציאות. תרבויות הזמן המעגלי מוצאות במקום, בטבע ובדרכי ההתנהלות של הטבע, השראה מהותית לחייהן. המרחב בתרבויות אלו מהווה השראה למציאות. הוא מכיל בתוכו את הטוב ואת הרע, מקומות מקודשים או טמאים. יש המכנים אותן 'תרבויות טבע' היות והן מפרידות בין מה שטבעי למה שאינו טבעי; וכאמור מה שאינו טבעי הוא פסול. על פי אליאדה, תרבויות

הזמן המעגלי מרוכזות במה שיש, במה שקיים. בצורת חשיבה זו האדמה עצמה קדושה, המקומות קדושים. בתרבות זמן מעגלית, מקום המוכרז כקדוש, יהיה קדוש לעולמים. שהרי תרבויות אלו אינן משנות את המציאות. כך גם מקומם של בני האדם ב'סדר הטבעי' - האישה, העבד, הכהן וכיו"ב. לדוגמא, במציאות העתיקה התקיימה אבחנה 'טבעית' בין מלכים לעבדים. מי שהיה עבד, נגזר עליו להיות עבד לנצח, ומי שהיה מלך או כהן, או נולד לשושלת כהונה/ מלוכה, מתחייב שישלוט לנצח.

יוצא מזה, שכל מציאות מוצעת, אשר מערערת על הקיים, על מה שכאן ועכשיו, נדחית על הסף על ידי תרבויות הזמן המעגלי. לא יעלה על הדעת לעשות משהו שאינו מוכר וידוע, שאינו מחובר למסורת בת ימים עברו, מאז אבות אבותינו. תרבויות אלו יכולות רק לחזור על הקיים, המוכר, מה שהיה מאז ומעולם, וכל שינוי או חידוש, הוא בלתי אפשרי. המערכות הקיימות עומדות לעד: מעמדות, חינוך, שלטון, אויבים, ידידים ועוד. כולן אמיתות נצחיות.

היות ומחזור העונות ומעגל חיי האדם מייצגים את הזמן בחיי האדם מול הטבע, הפכו תרבויות אלו את הזמן המעגלי, המחזורי, למקור ההשראה המרכזי שלהן. "התרבויות הללו חשו בצורה אינטואיטיבית את עוצמתם של מחזורי הטבע, ואת הממד הפרשני הנחבא מאחוריהם: תכונתו של הזמן לחזור שוב ושוב אל נקודת ההתחלה, למקום בו הכול מתאפס ומתחיל סיבוב חדש, ובו ינהג הטבע והיקום כולו, באותה תבנית בדיוק" (גרינפילד, 2015, עמ' 49). תרבויות אלו ראו את ייעודן בהבטחת חזרתם התקינה של האירועים המיתיים בזמן. כך נותרה המתכונת הבסיסית של זמן מעגלי, החוזר על עצמו במחזורים קבועים, אחת לשנה, למאות או אלפי שנים, בלא שיהיה הבדל בין המחזורים.

תרבויות הזמן הליניארי - ההיסטורי

בעוד שחברות 'מקום', רואות את הזמן כמעגלי, את המציאות כאונטולוגית, ואת מקומו של האדם כזניח בעיצובה, חברות 'זמן' תופסות את הזמן כלינארי, את המציאות כאפיסטמולוגית ואת מקומו של האדם כמרכזי בעיצוב המציאות.

התפיסה המונותאיסטית, חולקת באופן מהותי על התפיסה האימננטית, ומציעה אלטרנטיבה לזמן המעגלי. היא מייחסת את בריאת העולם לאלוהות חיצונית, טרנסנדנטית ומניחה תפיסת זמן היסטורית, הרואה את היקום ואת הזמן, כמתחיל בנקודת הבריאה ומתקדם ממנה בצורה לינארית. בעיניה הזמן משתנה ומתפתח דרך שרשרת של אירועים היסטוריים המעצבים את העולם. להשתנות זו יש רצף לוגי, נרטיב, המסביר את רצף ההתרחשויות. בתפיסת זמן לינארית יש מקום לאדם להשפיע ולשנות את ההיסטוריה, ליצור, לפעול ולחדש בעולם. בניגוד לתפיסת הזמן המעגלית, המציעה שמה שהיה הוא שיהיה, תפיסת הזמן הלינארי סבורה שמה שהיה לא יחזור לעולם, העתיד לגמרי לא צפוי, ותלוי באופן בו יתנהלו בני האדם. גישה זו מציעה אפוא מודל אחר של השפעה על ידי האדם; לא בזמן המיתי אלא

בזמן ההיסטורי. האדם מוזמן לפעול, לשנות ולהשתנות, לעצב את העולם לפי רצונותיו, ערכיו וגחמותיו.

תפיסת הזמן הלינארית מכוננת אם את תפיסת האדם את עצמו בתוך ההיסטוריה, כמי שיכול לשנות ולעצב את העולם. האדם מוזמן לקחת חלק בעיצוב המציאות. פעולתו היא היוצרת ומשנה את ההיסטוריה. זו גישה שכלתנית בעיקרה הקוראת את המציאות הקיימת, אבל מכוח החשיבה מציעה מציאות אחרת וחותרת אליה. גלומה בה ציפיה מן האדם לאחריות, לפעולה מוסרית, לתיקון עולם.

לדעת וישוגרד (בתוך בנשטיין, 2001), לב ליבו של הפער בין התפיסות הוא השאלה האם לטבע יש קדושה משל עצמו; או שהוא נברא על ידי אלוהים וקדושתו אינה מוחלטת ואינה נצחית. סיפור המבול ממחיש זאת בצורה ברורה - אם אלוהים הוא יוצר הטבע וקדושת הטבע באה ממנו, אזי הוא יכול ברצותו בכך להשמיד את כל החי והצומח.

גורביץ (2007) מציע כי סיפורי אברהם ובהמשך גם שאר האבות, מציגים ומציעים חיזוק של התפיסה הזאת. אברהם יוצא מן המקום בו גדל, אל ארץ שהיא רק רעיון, רק קול ששמע מאלוהים. הוא בוחר ללכת, לעזוב את הקיים, את המקום, וללכת את הלא נודע - בעקבות הקול. גם סיפור אברהם המנתץ את האלילים של אביו, המופיע לראשונה בספר היובלים⁵, מציג את הרעיון של ביטול הקדושה הקיימת לטובת מחשבה חדשה, אמונה חדשה ויציאה לדרך חדשה. הוויכוח של אברהם עם אלוהים בעניין הפיכת סדום הוא נקודת שיא בהבנה של אחריות האדם על העולם, על גורלו, על עיצוב ההיסטוריה. אברהם מערער ובודק אפילו את ההתנהלות של אלוהים, וקורא לאל לנהוג במוסריות ולהימנע מהשמדת העיר, אם רק יימצאו בה כמה אנשים ראויים.

פריצת המסגרת של הזמן המעגלי נעשתה בהדרגה. מתן תורה לא נתפס כאירוע מיתי בזמן מיתי, אלא כאירוע קונקרטי שקרה בזמן מסוים בהיסטוריה. כך גם יציאת מצרים. גם חגי ישראל, המבוססים על הזמן המחזורי ועל הטבע במקום, בארץ ישראל, קיבלו במהלך השנים ממדים ותכנים היסטוריים. חג האביב זוהה כחג יציאת מצרים, חג החירות, התחדשות והשחרור הרוחני. חג הקציר קיבל משמעות היסטורית ורוחנית מכוח החיבור למתן תורה וחג הסוכות מאזכר את ישיבת העם בסוכות במדבר (גרינפילד, 2015).

בעקבות היהדות, גם בנצרות, מתרחשת בהיסטוריה - לידתו של ישוע, הדרשה על ההר, הצליבה, התחייה. כך גם האסלאם, שראשיתו וכינונו במועד ספציפי ברצף הזמן. בימינו לא נותרו חברות רבות המחזיקות בתפיסת הזמן המעגלי.

המעבר מתרבות זמן מעגלי לתרבות זמן לינארי החל אם כן לפני אלפי שנים. לווית טוען כי מהפכת הזמן אירעה בשתי תקופות עיקריות, האחת, המהפכה הדתית עם פרוץ

⁵ "ויהי בשנת [השישים] לחיי אברהם, היא השנה הרביעית לשבוע הרביעי, ויקם אברהם לילה וישורף את בית האלילים וכל אשר בו, ולא נודע לאיש דבר" (י"ב, 12-14).

המונותאיזם, והשנייה, במאה ה-19, עם עליית המודרניזם. (בתוך גרינפילד, 2015, עמ' 64). עם זאת, נראה כי הרגע שבו הנחות יסוד אלו החלו לשנות את העולם מקצה לקצה הוא המהפכה הצרפתית. במהלך מאתיים השנים האחרונות עשה העולם קפיצה משמעותית לעבר חשיבה המבוססת על זמן לינארי, שעיצבה עולם מתקדם, גלובאלי וטכנולוגי. תפיסה זו של תרבות זמן באה לידי ביטוי גם בהתפשטות המערב הקפיטליסטי, המייצג במובהק גישה זו, ברחבי העולם כולו. (גורביץ, 2007).

הפילוסוף קרל לויט, מציין כי תרבויות רבות סיגלו לעצמן תפיסת זמן חדשה בתכלית, בתקופה בה אימצו את הברית הישנה והחדשה. מגמה שכזאת, הייתה לטענתו באמצע המאה ה-18, בתקופת ההשכלה, עת התפשטה תפיסת העולם המונותאיסטי ובהתאם גם תפיסת הזמן הלינארי.

לוי שטראוס, כותב על המעבר של חברות זמן מעגלי, מרעיונות המבוססים על הקיים והיציב לנצח, למצב של הכרה בזמן הלינארי. הוא סבור כי ההכרה בזמן הלינארי מאפשרת ומזמינה את היכולת לשנות ולהשתנות, כמחולל העיקרי של המציאות. הנחות יסוד אלו העבירו קבוצות שלמות ממצב של קידוש הקיים למצב שבו העיקר הוא דווקא ההשתנות, ההתפתחות, הקדמה (בתוך גרינפילד, 2015).

תפיסת הזמן בעולם היום היא אפוא תפיסה מובהקת של זמן לינארי. התרבות שלנו מושתתת על הזמן כמחולל העיקרי של המציאות. תפיסה זו שמה את האדם ואת יכולתו לשנות במוקד הזמן, במוקד ההיסטוריה והאחריות לגורל העולם. היא מפקידה בידיו את עתיד העולם, לטוב ולרע.

תומס קוהן מכנה את הפרדיגמה הטכנולוגית הרווחת בימינו "מהלך בלתי פוסק של שינוי מואץ יותר ויותר" (בתוך גרינפילד, 2015, עמ' 59), פרדיגמה זו מייצגת במובהק את התפיסה שעניינו של הזמן הוא שאנו מתחילים בנקודה אחת ומסיימים באחרת, שאנו תמיד בהתקדמות ומעבר מרעיון לרעיון, תוך שיפור וזיכוכ מתמיד.

השלכות מעשיות ורעיוניות של תפיסת הזמן הלינארי

מן הדברים שלעיל, נראה כי דמות האדם, כפי שאנו מכירים היום, הושפעה מן המהפכה שהביאה בכנפיה התפיסה המונותאיסטית ותפיסת הזמן ההיסטורי הנגזרת ממנה - אדם אוטונומי, רציונאלי, הפועל לשינוי מתמיד של חייו ושל העולם. בנוסף, הטלת האחריות על עיצוב ההיסטוריה על כתפי האדם מחייבת את האדם בהתנהלות מוסרית. הוגים שונים התייחסו למשמעות המוסרית והרוחנית הנגזרת מתפיסת הזמן הלינארית שמציעה היהדות.

השל (2003) סבור כי היהדות היא 'דת של זמן', השואפת לקדש את הזמן ומתבססת בעיקרה על יסוד הזמן, ולא על יסוד המרחב. הוא טוען כי הזמן, הוא שתופס את המקום המרכזי במקרא. המקרא מתרכז במאורעות ובהיסטוריה יותר מאשר במקומות ובגאוגרפיה.

הדבר הראשון המתואר כקדוש הוא הזמן - היום השביעי. השל משווה בין הקושי לתפוס את המהות הטרנסנדנטית, לקושי לתפוס את ממד הזמן. הוא משווה את האופן בו אנו מגדירים אל האל, לאופן בו ניתן להגדיר את השבת - דרך השלילה: מה הוא לא, מה לא עושים בשבת. הוא סבור כי הדת היהודית התמחתה בעיצוב הזמן. השבתות הן הקתדרלות שלנו, ויום הכיפורים הוא קודש הקודשים (השל 2003).

שביד מתייחס גם הוא למשמעות תפיסת הזמן החדשה שהציעה היהדות ומשווה אותה לתרבויות הזמן המעגלי. הוא מתאר שלושה מחזורי זמן בעולם - הזמן הקוסמי/ מחזורי של גרמי השמים, הזמן ההיסטורי המתאר את המאורעות שהיו, והזמן הביולוגי של חיי האדם. כל תרבות לוקחת מזה ומזה, אלא שתרבות המחזקת את הקוטב המחזורי, בו התנאים נתונים על ידי הטבע, תדגיש את הגורל הנכפה על האדם, יציר הטבע. תפיסה זו מייצרת השקפת עולם דטרמיניסטית, בעלת תבנית מעגלית ולא משתנה של הזמן "מה שהיה הוא שיהיה". האמונה בכוכבים ובמזלות מקבעת את החשיבה שהכול כבר רשום ונתון וגורלו של אדם נקבע בשמיים. השקפה זו שוללת את החירות מן האדם, לעשות, לפעול, להשתנות ולהשפיע על העולם. לעומת גישה זו, מתאר שביד את הגישה המונותאיסטית, המדגישה את הזמן הלינארי. היא מאפשרת חירות לאדם לפעול ולעצב את גורלו. "האמונה באל יחיד חוץ עולמי, נוטלת את השלטון הכולל מגלגל המזלות ומכוחות הטבע" ... דבר זה "פותח פתח לחופש ההכרעה הרצונית של האדם בעיצוב תוכני חיו ובקביעת גורלו" (שביד, 1984, עמ' 15). שביד מדגיש את יכולת ההכרעה החופשית של האדם, המעצב את חייו בצורה סובייקטיבית במהלך הנמתח מן העבר אל ההווה, וממנו אל נקודה עתידית המציינת מטרה וייעוד. משמעות הדברים היא, שחירות האדם, המעוגנת בתפיסת הזמן הלינארי, תובעת ממנו אחריות רבה, אחריות על גורלו, על גורל אחרים ועל גורל העולם. זמן ההווה היהודי מחובר תמיד לעבר ולעתיד.

תרבות הזמן הלינארי מפקידה את עיצוב הזמן ואת לוח השנה בידי האדם. האדם הוא המבצע את החיבור וההתאמה בין השמש לירח, הוא המעצב את הזמן ויוצר לוח שנה ושולט על סדרי חייו. השליטה של האדם בזמן ובעיצובו, ללא קשר הכרחי לכוחות הטבע, באה לידי ביטוי במיוחד בספירות שאינן קשורות למחזוריות הטבע ולעונות השנה - השבת, השמיטה והיובל, מערכת אותה מכנה רחל אליאור 'שבועת השביעיות' (על כך אפרט בפרק 3).

השל סבור שהשבת נעלה על החגים, שכן היא נפרדת באופן מהותי מעולם המרחב. אם בחגים יש חיבור מסוים לטבע במהות החג ובציון החג על פי מולד הירח, השבת מנותקת לחלוטין ממאורעות הטבע. אין שום משמעות 'טבעית' לציון היום השביעי. בשבת אנו נקראים לעצור, להפסיק את המגמה של ששת ימי המעשה, בהם אנו שואפים להשתלט על המרחב, על העולם. ביום זה אנו נקראים לעצור. עלינו לשלוט בעצמנו להתחבר וליצור זיקה עם הנצחי

שבזמן. השל מדגיש כי אין מדובר כאן רק במנוחה פיזית, אלא במאמץ רוחני לעצירה, בפיתוח ובטיפול אומנות העצירה. חז"ל אשר שאפו לרומם את טבע האדם, תבעו התמסרות טוטאלית של האדם להלכות השבת, כדי להביא לאהבת השבת, שהיא אהבת המשותף בינינו לבין אלוהים.

העצירה של רצף העבודה בשבת מביאה לידי ביטוי באופן עמוק את חירות האדם. שביד מסביר כי הבחירה באורח חיים חקלאי טומנת בחובה מעגל קסמים משעבד, של מרדף אינסופי אחר ביטחון קיומי. שהרי כל מהותה של החקלאות, היא ליצור פעולה אקטיבית בעולם שתבטיח מזון מתאים לצרכי האדם. הבחירה לעצור באופן מלאכותי את רצף הזמן וליצור מרחבי זמן ללא עבודה, מזמנת לאדם מרחב של חירות. בשבת האדם מוזמן לתרגל שחרור והרפיה של החרדה הקיומית מיום המחר, מן הדאגה לעתיד. אלא שלא רק את עצמו משחרר האדם בשבת. עצירה זו מזמינה בו בזמן גם חירות לאחר וחירות לעולם, לטבע. אם בששת ימי העבודה פועל האדם לספק את צרכיו ואת שאיפתו לביטחון קיומי, ומשעבד לשם כך את משאבי העולם, כמו גם בני אדם אחרים, הרי שהעצירות הללו בזמן מביטחות 'תחנות של חירות', בהן כל היצורים שווים בפני האל. דוד הרטמן כותב זאת כך: "שקיעת השמש ביום ו' פותחת פרק זמן שבו פרחי השדה עומדים מול האדם כתברים שווים ביקום. אסור לי לקטוף פרח או לנהוג בו כאוות נפשי. בכניסת השבת הפרח נהיה עצמיות בפני עצמה, שיש לה זכות קיום ללא כל קשר לערך שלו עבורי, האדם. אני עומד בדממה בפני הטבע כלפני חבר לבריאת האל, ולא כלפני חפץ שאוכל לשלוט בו, ואני חייב להתמודד עם העובדה שאני אדם ולא אל. השבת מנסה לרפא את היהירות האנושית של התרבות הטכנולוגית"⁶. בעזרת השבת, האדם מתרגל התנהלות שאינה מונעת מן הצרכים הטבעיים, ושואף לשליטה בזמן.

רבי יהודה הלוי כותב בשירו הנודע:

עבדי זמן עבדי עבדים הם

עבד אדני הוא לבד חפשי

על כן בבקש כל-אנוש חלקו

"חלקי אדני!" אמרה נפשי

עבדי זמן הם אלו החיים לפי תפיסת הזמן המעגלי; מי שאינו עבד של הזמן, זה השולט בזמן, הוא לבדו חופשי.

וישוגראד (בתוך בנשטיין, 2001) מסביר כי האדם נמצא בתווך, בין לבין. מצד אחד מחובר לטבע, אך מנגד, יש לאדם מודעות לגבי חיו ומותו וכן יכולת לחשוב בצורה מוסרית ולהתגבר על הצרכים הטבעיים, החייתיים שלו. החירות של האדם, היא בבחירת הדרך בה ילך - בני אדם יכולים להתאבד, לשבות רעב או להתנזר ממין. זה היתרון הגדול שלהם ובו בזמן זו גם הסכנה הגדולה של האנושות. בני האדם יכולים לומר לא לחיים, ולהביא את העולם אל קיצו.

⁶ דוד הרטמן, עשה לבך חדרי חדרים, (תרגום מאנגלית יב זהר), הוצאת עם עובד תל אביב 2005, עמ' 72-73

השל מתאר את המשמעות הרוחניות של תפיסת הזמן. הוא סבור כי הציוויליזציה הטכנולוגית הנשענת על רצון האדם לכבוש את העולם ואת הטבע ולהשתמש בו לצרכיו, עסוקה באובססיות בתשוקה לכיבוש המרחב, עד כי הדבר הפך ליעד העיקרי של חיינו. השל סבור כי שאיפה זו לשליטה על המרחב מסוכנת היות והיא מביאה לאובדן רוחני. השל קורא לתת עדיפות ומקום ליסוד הזמן שהוא יסוד בו "המטרה איננה לקנות אלא להיות, איננה לקחת אלא לתת, איננה לשלוט אלא לשתף, איננה הדיכוי אלא ההרמוניה" (השל, 2012). השל סבור כי "הפתרונות לבעיות החמורות ביותר של הקיום האנושי לא ימצאו בוודאי על הישגי הציוויליזציה הטכנולוגית אלא בשחרור קיום האדם מן התלות המוחלטת בה" וכי עלינו לפעול לחזק את יסוד הזמן הבא לידי ביטוי בשבת, היות ואז "הזכות המלכותית אשר ניתנה לאדם 'לכבוש' את הארץ, מושעת ביום השביעי" (שם, עמ' 55). השבת היא מועד ל"שבת נשק" במלחמת הקיום בעולם, יום של אחדות, הסכמה ושלוש - בין אדם לעצמו, בין אדם לחברו ובין האדם לטבע.

וישגראד מכיר בכך שיש גם יתרונות לגישת הזמן המחזורי ו'דתות הטבע'. הדתות הפגאניות, דתות הטבע, ראו את הטבע כקדוש ואת האדם כחלק מן הטבע ולא מעליו. גישה זו מתייחסת לאדם כשווה בין שווים ואינה מעניקה לאדם כל 'זכויות ייתר' או שליטה ביחס לעולם. היתרון הרוחני העמוק הנגזר מתפיסה זו הוא התחושה של בני-האדם שהם חלק מן העולם המרגישים בבית בעולם ומשתלבים בו באופן מושלם. בני האדם לא נלחמים עם הסביבה, כי אם חיים בהרמוניה מושלמת עם הטבע, מחוברים לקצב הטבעי ומקימים עם הטבע יחסי גומלין.

עם זאת, וישגראד מצביע גם על הסכנות ב'דת הטבע'. דת הטבע המקדשת את הטבע, מקבלת באופן מוחלט את ההתנהלות הטבעית, ובכלל זה את האבולוציה ואת התפיסה הטבעית לפיה החזק שורד ואין מקום לרחמים. וישגראד מזכיר כי השלטון הנאצי, אשר המדיניות שלהם הייתה לחסל את הנכים כבר בראשית הדרך ובהמשך את שאר החלשים והנחותים בחברה (לתפיסתם), התבססה על תורתו של ניטשה. ניטשה גינה את הנצרות והיהדות (ניטשה סבר כי הנצרות הינה צורה נחותה של היהדות) וכינה אותן 'דת של עבדים'. הטבע 'רוצה' שהחלשים ייעלמו והחזקים הם שישרדו. תפיסת המוסר היהודי מציעה היפוך היוצרות ודורשת מן החזק לשמור על החלש ולקיים אותו. מוסר זה אינו תואם את ההתנהלות הטבעית 'הנכונה', המעדיפה את שימור וחיזוק החזקים ועל ידי כך שיפור הגזע האנושי.

לסיכום, המעבר לדת מונותאיסטית, תפיסה טרנסנדנטית וזמן ליניארי, טומן בחובו מהפכה ביחס האדם לעצמו ולעולם. האדם משווה עצמו אלוהים ומורשה מתוך כך לפעול ולעצב את העולם ואת ההיסטוריה כרצונו. יש בכך הזדמנות גדולה, אך בו בזמן גם סכנה גדולה. היחס

לטבע ב'דתות הטבע' היה שוויוני ומכבד, האדם היה חלק מן הטבע, שווה בין שווים ולא חיצוני ומשעבד, כבתפיסה הטרנסנדנטית⁷. כוח רב והרשאה ניתנו בידי האדם. ירצה האדם, יעסוק בתיקון העולם, ירצה יחריבו.

בין מקום ל"מקום" בתרבות ישראל

הדיון על היסודות של תרבות ישראל בהקשר זה, יהיה חסר ללא בחינה של היחס של תרבות ישראל למקום. בחינה של היחס למקום כפי העולה מן המקרא, מעלה יחס אמביוולנטי למקום. כפי שאדגים להלן, התורה אמנם קוראת לנו להגיע למקום, אך בו בזמן תובעת ריחוק וניתוק מן המקום. שניות זו, תסייע להבין את המורכבות ביחס לארץ, למקום, כמו גם את הטלטלות שעבר חג השבועות במהלך הדורות ויוצגו בפרקים הבאים.

גורביץ (2007) טוען כי המקומיות בתרבות ישראל לעולם אינה שלמה מכיוון שישנה רתיעה מובנית בתרבות היהודית מחיבור למקום. היהדות מסתייגת מן ההרמוניה והטוטליות של המקום הילידי, מתפיסת האחדות הפרימורדיאלית (תפיסה המניחה קדושה קיימת וקדומה) בין האדם למקום, ומן הזיהוי של המקום כיסוד קדוש (גורביץ, 2007).

חוקר הדתות מירצ'ה אליאדה, טוען כי המקום מהווה מושג מפתח להבנת הדת. היליד (*native*) מקיים קשר טבעי ממש עם המקום. המקום הוא חלק ממנו, המשך של גופו. עבור היליד יש חפיפה של ממש בין המקום הפיזי לבין המקום כרעיון - עולם של משמעויות, שפה, זיכרון ואמונה. המקום עבור היליד הוא הקוסמוס. היליד ממקם את העולם סביב עצמו, ואז ממקם את עצמו בעולם. הוא בונה מיתוסים על המקום כמרכז העולם. קביעתו של המקום כמרכז, עושה אותו לראשית הבריאה ונקודת המוצא של כל הדברים⁸ (בתוך גורביץ, 2007). תפיסה זו, מביאה לבחירה של נקודות מסוימות, בהם יש ציון פיזי משמעותי (כדוגמת הר גבוה, עץ מרשים, מגדל, ולעיתים אפילו מקל וכיו"ב), ולאמונה כי נוצר בהם ריכוז מאגי. או אז הם מסומנים כמקומות קדושים המהווים בין שמים לארץ ומהווים 'ציר העולם' (*axis mundi*). אליאדה מתאר שבט נוודים אוסטרלי אשר בכל מקום אליו הם מגיעים, תוקעים מקל באדמה וכך מסמנים את המקום ואת עצמם כמרכז העולם. בהשאלה, מציע גורביץ, כי המקום בו יתקעו היהודים את המקל שלהם יהיה תמיד כפול, בעת ובעונה אחת ינעץ המקל גם בקרקע, וגם ב'לא מקום' - ברעיון, בקול, בספר.

גורביץ סבור כי עבור הילידים המקום הוא שמכתיב את המחשבה, אצל היהודים המצב הפוך, המחשבה מכתיבה את המקום. דוגמא מובהקת לכך, הוא הפסוק "ועשו לי מקדש

⁷ המתח בין שתי הגישות, עולה מן הכתוב בתלמוד: "אדם נברא בערב שבת, ומפני מה? ... שאם תזוח דעתו עליו אומר לו: יתוש קדמך במעשה בראשית. דבר אחר: כדי שיכנס [האדם] לסעודה מיד. משל למלך בשר ודם שבנה פלטרין ושיכללן, והתקין סעודה, ואחר כך הכניס אורחיו .." (בבלי מסכת סנהדרין דף לח עמוד א) ⁸ ואולי כך הבינו חז"ל את המשמעות של 'אבן השתייה' - שממנה הושתת העולם

ושכנתי בתוכם", המציע שינוי קטן, אך משמעותי עד מאוד - לא המקום קדוש אל המחשבה האנושית- הקדוש שוכן בין בני האדם וברוחם.

גורביץ סבור כי התרבות היהודית מעודדת את הזרות והריחוק מן המקום הפיזי. כאשר בבסיס הזרות עומד העניין העקרוני - הפרדוקס המובנה שמקורו ברעיון עצמו. "הגשמת הרעיון (היהודי, התנכ"י) כרוכה בהגעה אל המקום, אולם עצם ההפיכה למקומי מנוגדת להגשמת הרעיון" (גורביץ, 2007, עמ' 27). להפוך למקומי, הרי זו ירידה למצב של פרא, יליד, עם הארץ או 'בעל בית', וגרוע מכך, הדבר עלול להתדרדר לעבודה זרה ממש.

התבנית במקרא, היא ש'המקום' (אלוהים), איננו מן המקום (הפיזי), ועל כן, הוא תמיד קודם ל'מקום' (א"י). אלוהים אינו מן הארץ, הוא חיצוני, טרנ' כמאמר המדרש: "מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו מקום, שהוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו" (בראשית רבה, ויצא, י'). על פי תפיסה זו, לעולם לא נהיה בעלי המקום, הארץ היא רק אובייקט ל"מקום" (הרעיון) חסר הממדים. הארץ הינה טרנסצנדנטית באופן מובהק, "הקול היהודי המבשר על המקום, אינו בא מן המקום, ואינו יושב, או מתכוון לשבת אי פעם, במקום" (גורביץ, 2007, עמ' 37).

כך נשמרת השניות- מחד, המקום (א"י) נמצא במוקד ההבטחה האלוהית, אך בו בזמן, הוא נדחק תמיד למקום השני, כי בראש נמצא אלוהים. עולה מכך, כי המקום הוא לא הכרחי ולא מוחלט מתחילתו, הוא תלוי בקול, באלוהים החיצוני וברצונו. הארץ לעולם אינה מובטחת ואינה מובנת מאלוהי- תמיד יש להגיע אליה, לעלות אליה, לכבוש אותה, להתיישב בה, לדעת אותה, באים אליה והולכים ממנה, כדי להגיע שוב, ואולי גם לעזוב.

גורביץ טוען כי אם יש בארץ מקומיות, היא תמיד תהיה של עם אחר 'עם הארץ', ואף פעם לא של עם ישראל. ספר בראשית הוא ספר המקום המספר את סיפור המקום ומתאר את נופי הארץ, אבל גרעין השניות והזרות, נמצא בסיפור מראשיתו. הציווי הראשון במקרא, עם תחילתו של הסיפור הישראלי הוא הציווי לאברהם לעזוב את המקום - "לך לך". אברהם מצווה לעזוב את מקומו, אבל לא רק את מקומו הפיזי, אלא את יסוד המקומיות, את הילידות. הוא מצווה לעזוב את כל מה שהוא רגיל אליו ולצאת למקום לא ידוע, "אל הארץ אשר אראך" מקום רעיוני רוחני שאין לו אפילו שם. גם כשמגיע אברהם לארץ, הוא יורש אותה כרעיון בלבד- הוא אינו כובש את הארץ, לא במלחמה, לא בכסף ולא בהתנחלות. הוא מגיע לארץ ומיד מסתובב. הוא לא מתנחל, אלא 'עובר' בארץ, ורגע אחרי, כבר יוצא ממנה למצרים. מהכתובים לא עולה תחושה של מקום קבוע ובוודאי לא של מקום קדוש. יצחק גם הוא נע ונד בארץ ומחוצה לה וכך גם יעקב. בסיפור על חלום יעקב, יעקב "פוגע" במקום. לכאורה מקום קדוש, אימננטי, המקום בו הציר האופקי והאנכי נפגשים. אלא שפגיעה זו, מתרחשת במקום קטן וחסר המשמעות (לזו) הנמצא על הדרך. לזו אינה מיוחדת בדבר וההתגלות בלזו הינה שרירותית ושומרת על ההפרדה בין המקום חסר הייחוד, לבין הבחירה במקום ע"י הקול.

"אכן יש אלוהים במקום הזה, ואנוכי לא ידעתי" (בראשית כ"ח, ט"ז). הפגיעה במקום, לא קשורה להתיישבות במקום, או לחיבור עמוק למקום, או לקדושת המקום, אלא רק למרחב החלום. מקום חסר חשיבות זה הופך להיות הסמל לארץ כולה, סמל של הרעיון. התגלות האל אינה תלויה במקום ואין מקורה בו.

'הקול', הציווי, מקדים תמיד את הארץ, את מראה הארץ. מסיבה זו, אברהם לעולם לא הגיע, וגם לא יוכל להגיע, שהרי הוא נישלח להגיע ל'מקום', לרעיון. ההתגלות של אלוהים ה'קול', הדיבור, יופיע ברוב המקרים בדרך, במקום שאינו מקום. כך באור כשדים, כך עם יעקב וכך במקרים רבים נוספים. ההתגלות הראשונה של הקול לאחר הירידה למצרים, התגלות הסנה הבוער בפני משה, מגיעה דווקא במדבר במקום שהוא לא מקום וגם כאן קדושת המקום מקרית לגמרי. באופן אבסורדי, דווקא פיסת האדמה בה בוער הסנה מוגדרת מקום קדוש, בעוד שעל ארץ ישראל לא נאמר בכל החומש אפילו פעם אחת שהיא קדושה.

ההתגלות בהר סיני היא שוב של הקול. קול שאינו קשור למקום מוגדר אלא נמצא במרחב מעבר אל ה'מקום'. וגם כאן הקול קודם למקום ונשאר מחוץ למקום - בספר, במדבר. גם המרגלים חוזרים למשה עם אמביוולנטיות לגבי המקום - אמנם ארץ זבת חלב ודבש אבל מצד שני יש מי שיושב בארץ והיא "ארץ אוכלת יושביה". משה עצמו נותר מחוץ למקום, וכמו המדבר, מסמל את הרעיון עצמו ולא את הגשמתו הפיזית.

המקום הפיזי נתפס כמחטיא, כמוליד את הרצון להפוך ל"עם הארץ" ולזנוח את הספר לכן שומר המקרא על "מנגד תראה את הארץ", כדי שההגשמה לא תהפוך להחטאה. אולי זו הסיבה לכך שהמדבר נותר כסמל וכמרחב המהווה אנטי מקום. גם אחר הכניסה לארץ, המדבר נותר כרעיון ומקום המזכיר את תקופת הזוהר של עם ישראל: "זְכַרְתִּי לָךְ חֶסֶד נְעוּרֶיךָ, אֶהְבֵּת כְּלוּלֶיךָ--לְכַתֵּךְ אַחֲרֵי בְּמִדְבָּר" (ירמיה ב', ב').

התורה והנביאים מדגישים שוב ושוב שהארץ ניתנה על תנאי. הארץ היא פרס ולא מובנת מאליה. הישיבה בארץ תהיה תמיד במתח בין הרצון להתערות לבין הדרישה להיבדל מעם הארץ והארציות. התורה אומרת את הדברים במפורש: "וְאָכַלְתָּ, וְשָׂבַעְתָּ--וּבֵרַכְתָּ אֶת-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ עַל-הָאָרֶץ הַטֹּבָה אֲשֶׁר נָתַן-לָךְ. הַשְׁמַר לָךְ, פֶּן-תִּשְׁכַּח אֶת-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ... פֶּן-תֹּאכַל וְשָׂבַעְתָּ; וּבָתִּים טֹבִים תִּבְנֶה, וְיִשְׁבָּת... וְכָם, לְבַבְךָ; וְשָׁכַחְתָּ אֶת-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, הַמוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם... וְזָכַרְתָּ, אֶת-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ--כִּי הוּא הֵנִיחָ לָךְ כָּח, לַעֲשׂוֹת חֵיל" (דברים ח', ז-י). אלוהים מבהיר שההנאה שלך מן הארץ צריכה תמיד לכלול את הידיעה ההיסטורית שהוא המוציא ממצרים והוא הנותן (בהשאלה...) את הארץ, את הגשם, את המזון, את הזכות לקיום. בהתאם, נדרשת מן האדם ענווה הנגזרת מכך.

ר' ישעיהו הורוביץ-השל"ה הקדוש, שעלה לישראל מפראג בסוף ימיו, בשנת שפ"א (1621) כותב בפירוש על פרשת 'לך לך': "...וצריך האדם הדר בא"י לזכור תמיד בשם כנען, המורה על עבדות והכנעה... תזכו להיות גרים בארצכם, כמו שאמר דוד 'גר אנוכי בארץ'... הכלל

העולה – יושבי הארץ צריכין להיות בהכנע, וכמו גרים, לא יעשו העיקר להתישב באיתן מושבו... וסימנך ארץ אוכלת יושביה, מכלה את הרוצים לישב בה בשלוח ובתוקף, לאכול פירותיה וליהנות בה לבד..." הורוביץ מציע תפיסה לפיה על היושב בארץ לחוש זרות וריחוק מן הארץ – להיות כאן, ובו בזמן לא כאן.

פרנץ רוזנצווייג כותב גם הוא ברוח זו "אין ישראל רשאי לחוש את הארץ כארצו... אפילו בארצו שלו, לא היה ישראל כאחד העמים... כיוון שמקדמותה מהלכת ההיסטוריה היהודית מגלות לגלות... זרות לקרקע, מאבק של חיים נעלים יותר נגד קבלת מרותם של האדמה והזמן" (בתוך גורביץ, 2007, עמ' 25).

אמנם, העונש האולטימטיבי לעם ישראל על עשיית הרע היא גלות מהארץ, אבל בו בזמן הגלות אינה חיסול העם אלא דווקא מקור להתחדשות. הגלות נתפסת ככור מצרף אשר יאפשר לעם לחזור לעצמו, לחזור לרעיון: "צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שפיזרם בין האומות" (בבלי, פסחים, פ"ז, ב'). יסוד הארץ אינו מוחלט ואינו מחייב, העם יכול להיות גם עם הרעיון בלבד. יתרה מכך, הגלות היא המאפשרת ומייצרת את התחדשות העם. החזרה לגלות, מהווה הזדמנות להתנתק מן המקום ולחזור אל הלא מקום.

בשנות הגלות התחזקה המגמה וארץ ישראל הפכה לרעיון גרידא. הגולה צוירה כבעלת ייעוד וכיסופי הגאולה היו לרעיון יותר מאשר למקום. הכמיהה והתפילות על ציון, אפשרו במובן מסוים את המשך הגלות. זאת היות ונתנו את הלגיטימציה, המשמעות וההקשר לגלות, תוך יצירת געגוע לרעיון ולא למקום. ואכן, לאורך הדורות, גם כשעלו בודדים לארץ ישראל, ברוב המוחלט של המקרים, לא הייתה זו עלייה לצורך חיים של ממש בארץ. הייתה זו עלייה לביקור בלבד שהתרחשה בחיים או לעיתים, אחרי המוות...

שביד (1984) טוען כי מה שהכשיר את עם ישראל לעבור בהצלחה את שנות הגולה הייתה העובדה שעוד לפני הגלות, העם הפך את ההיסטוריה והשתלשלות המאורעות והזיכרון, למוטיב מרכזי בחייו ובתרבותו. שביד סבור כי העובדה שעם ישראל היה בגלות משך דורות, מנותק מן המקום, הביא לכך שלמרכיב הזמן נודעה חשיבות יתרה. ציון המאורעות והחיים בזמן אחיד ומשותף בכל תפוצות ישראל, איפשר ציון מאורעות משותפים בזמן משותף ולהביא דרכם לידי ביטוי ערכים ומשמעויות משותפות. במצב זה, קיבל הזמן מימדים נוספים חשובים, על חשבון ובשל החוסר הרלוונטיות של מימד המרחב. יחד עם זה יש לציין, כי גם בגלות עם ישראל היה קשור דרך הזמן - אל המרחב והזמן הארץ ישראלי. הלוח היהודי משקף את החגים לפי המועד המקומי של א"י, חידוש החודשים גם הוא נקבע ע"פ בית הדין שבא"י, מועדי אמירת 'משיב הרוח ומוריד הגשם' או 'מוריד הטל', נקבעו לפי העונות בא"י, גם אם העונות במקום מושב היהודים באותה עת, היו הפוכות לאלו של א"י. נראה אם כן, כי המקום הרעיוני, ארץ ישראל, מקבל משמעות וחשיבות, אך זה נעשה תוך ניתוק מן המקום הפיזי המוחשי, בו גרו היהודים באותה העת.

תרבות - רוח המקום, רוח האדם

שביד בפתח סיפרו 'מחזור הזמנים' מציע הגדרה של התרבות: "התרבות... מבטאת מאמץ מתמיד מצד כל חברה אנושית להכיל את הערכותיה, משאלותיה, שאיפותיה ויעדיה על סביבתה הטבעית". התרבות, לפי שביד הינה "השקפת עולם כוללת המפרשת את הדימוי העצמי של האדם את הבנת מקומות ותפקידו בעולם ואת המשמעות שהו משווה לקיומו ע"י מעשיו" (שביד, 1984, עמ' 11).

שביד סבור כי שני יסודות קובעים ומשפיעים על יצירה של תרבות – מקום ומרחב משותף (על מאפייניו השונים), וזמן משותף. בכל יצירת תרבות יש לוח שנה המציע מבנה קבוע של סדרי זמנים. קביעת סדרי הזמנים מהווה יסוד הכרחי לכל יצירה תרבותית. כל תרבות עסוקה בפיענוח סדר הזמנים המשפיע ומעצב את מהלך חייה, ובו בזמן בקביעה של כללים ומוסדות אשר מעניקים לקצב הזה משמעות. על כן לוח השנה הוא אחד המפתחות העיקריים והחשובים בהבנתה של כל תרבות.

כפי שראינו, בתרבות ישראל ישנה גישה כפולה למקום. כפילות זו באה לידי ביטוי בצורה מובהקת, כאשר התורה משווה במודגש את התנאים הגאוגרפיים והאקלימיים השונים בין ארץ מצרים לארץ ישראל, ומשתמשת בהם להבהרת הרעיון: "כִּי הָאָרֶץ, אֲשֶׁר אֵתָהּ בָּא-שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ--לֹא כָאֶרֶץ מִצְרַיִם הִוא, אֲשֶׁר יֵצְאֲתָם מִשָּׁם: אֲשֶׁר תִּזְרַע אֶת-זֶרְעָךָ, וְהִשְׁקִיתָ בְּרִגְלְךָ כֶּגֶן הַיֵּרֶק. וְהָאָרֶץ, אֲשֶׁר אֲתָם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ--אֶרֶץ הָרִים, וּבְקָעֹת; לְמִטַּר הַשָּׁמַיִם, תִּשְׁתֶּה-מַּיִם. אֶרֶץ, אֲשֶׁר-יִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ: תִּמִּיד, עֵינֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בָּה--מְרִשִּׁית הַשָּׁנָה, וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה" (דברים י"א). ארץ מצרים היא המקום בו הטבע והחקלאות מובנים מאליהם' ומובטחים, ועל כן יוצרים וודאות קיומית. הקיום בארץ ישראל לעומת זאת, תלוי באופן מוחלט ברצון האל. בארץ ישראל, גשם לא יורד סתם כך באופן טבעי, הוא תלוי במעשים של העם, ותלוי ברצון האל.

הדגשת רעיון זה, של חוסר הביטחון בקיום, חוסר הוודאות והתלות ב'חסדי שמיים', מהווה מוטיב מרכזי ומשמעותי בתרבות ישראל. שביד מציע כי הרעיון העומד מאחורי יציאת מצרים, אינו רק הוצאת העבדים לחירות, אלא בחירה לעזוב 'תרבות של עבדות'. כפי שיתואר בראשית הפרק הבא, החקלאים חיים במרדף אינסופי אחר הביטחון. תרבויות הנהר הגדולות, מצריים ומסופוטמיה, סיפקו את הביטחון הזה, בשל התנאים האקלימיים והגאוגרפיים באותם ארצות. באופן פרדוקסאלי, דווקא ביטחון זה, מחזק את הנטייה הטבעית ומביא את האדם לשעבוד, הן שלו עצמו, הן של האחר והן של הסביבה. לפי שביד, התורה שואפת להרחיק אותנו ממצאות זז- אם ביציאה מארץ מצרים המעודדת עבדות ואם במעבר לא"י, בה קיים חוסר וודאות מובנה. על האדם להתרחק מן הנטייה לחיים בוודאות וביטחון הפיזי, ולפעול להשגת ביטחון נפשי ואמוני באל. השבת, השמיטה והיובל תורמים לביטחון זה

עיצוב החגים, נעשה גם הוא בצורה ה'מתרגלת', את חוסר הוודאות. זו הדרך ליצור אדם חופשי, השולט ואינו נשלט.

לוח השנה היהודי והחגים כמקרה בוחן של עיצוב תרבותי

החגים, מעצם טבעם, עוסקים בלוח השנה, בפיענוח הזמן וקביעת תחנות בעלות משמעות בזמן. ברוח הדברים שנכתבו לעיל, השאלה היא כמובן, מהו הזמן המעצב, אליו מתייחסים - האם זמן מחובר למקום, לעונות השנה, לאקלים, להבשלת הפרי, או זמן טרנסצנדנטי, הנמצא מחוץ למקום, מחוץ לחוקיות של הטבע, כדוגמת השבת. לפי השל "אחד השלבים החשובים ביותר בתולדות הדת, היה המרת החגים החקלאיים בחגים היסטוריים" (השל, 2003). השינוי והמעבר מחגים בהם הדבר החשוב היה מה שקורה בטבע, לחג המציין מאורע היסטורי. אלילי העמים, קשורים למקומות ודברים פיזיים, מוחשיים, לעומת אלוהי ישראל הקשורים למאורעות היסטוריים בזמן, מאורעות להם יש משמעות רוחנית מרכזית עבור עם ישראל. מי שחוגג את הטבע עובד עבודה זרה, שהרי הטבע אינו האל, אלא יציר כפיו.

כאמור, התפיסה היהודית ביחס למקום הטבעי והזמן הטבעי, היא מסויגת ואמביוולנטית. מחד גיסא, החגים מדגישים בצורה ברורה את החיבור למקום, אבל בו בזמן, יש בהם הזמנה לניתוק מן המקום, אם בשל הדגשת הזמן ההיסטורי, אם בשל ההסטה וההבהרה החוזרת, כי המקום אינו שלנו. כך נעשתה פריצת המסגרת הרעיונית של הזמן המעגלי בשלבים. החגים, אשר החלו כחגים חקלאיים המבוססים על המחזוריות המעגלית האינסופית של הטבע, עברו טרנספורמציה מכוונת שהשתדלה להמיר את התוכן הישן הטבעי או המיתי בתכנים היסטוריים מבוססי אירוע היסטורי.

שלוש הרגלים יוצרים במובהק את הקשר אל ההיסטורי, אל הרעיון, אל הבעלות של האל על הארץ ועל החיים בכלל. בפסח, הנסוב במהותו על יציאת מצרים איסור החמץ כסמל לתרבות החקלאית הילידית ('בעל בתיות', תפיחה, גאווה...) ואכילת המצות כסמל לקיום מינימאלי, של נוודים במדבר. בסוכות, בעת האסיף, כשהחקלאי נמלא גאווה ונחת על הישגיו, הוא מוזמן לצאת ממגורי הקבע לסוכה, אשר שוב מזכירה קיום מינימאלי, של נוודים במדבר. בנושא חג השבועות, ארחיב בפרק הבא.

פרק 2

מקורות חג השבועות – יסודות תיאולוגיים ורוחניים

מלקטים לחקלאים

החברה האנושית אשר נבנתה ונוצרה משך אלפי שנים וכפי שאנו מכירים וחיים אותה היום, עברה תהליך של מעבר של האדם הפרה היסטורי מאורח חיים של צייד לקט לאורח חיים של חקלאות. במשך שנים וחצי מיליון שנה ניזון האדם מליקוט צמחים וזרעים ומצייד ללא כל ניסיון לשלוט בחייהם של הצמחים ו/או בעלי החיים. לפני כ- 10,000 שנים החל תהליך של מעבר מאורח חיים זה לאורח חיים חקלאי. במעבר זה עבר האדם מיחסים של מיזוג עם הטבע, בהם האדם היה חלק מן העולם, ליחסים של כיבוש ושליטה המתבססים על מבט חיצוני על העולם (הררי, 2011).⁹

בסביבות 8500-9500 לפני הספירה החל האדם לשנות את אורח חייו ולהקדיש את כל זמנו ומרצו להתערבות הולכת וגדלה בטבע בכלל ובתהליכי הרבייה והגדילה של מספר מיני בע"ח וצמחים. תחילתה של המהפכה היה עם ביות הדגנים- החיטה, השעורה ועוד והמשכה למגוון צמחים ובע"ח נוספים. שינוי זה, הידוע בשם 'המהפכה החקלאית', החל כאן בא"י ובסביבותיה - ב"סרה הפורה", שם מצויות היו החיטה והשעורה (אשבל, תשכ"ח). לאורך השנים "מהפכות חקלאיות" התרחשו במקומות שונים ברחבי העולם העתיק, ללא כל קשר ביניהם (הררי, 2011).

המעבר מתרבות של ציידים- לקטים לחקלאות ומגורי קבע, כרוך בשינוי פסיכולוגי והתנהגותי עמוק. החיים כציידים – לקטים מלווים בקבלה של העולם והטבע כמציאות נתונה, אשר על הציידים להתאים עצמם אליה, תוך תלות מוחלטת וללא ניסיון לשינוי או שליטה בטבע, בעולם ובמשאביו. בתנאי חיים אלו האדם חי בתודעת חיים של ההווה תוך השלמה עם חוסר הוודאות המובנה ביחס לעתידו ולעתיד צאצאיו. המעבר לחקלאות לעומת זאת, מהווה בחירה מודעת בעיצוב המרחב, בדאגה להצלחת היבולים ולעתיד ובניסיון לשליטה בעולם. אלא שבו בזמן, מעבר זה מלווה בהכרה מתמדת בסכנות ובחוסר הוודאות בנוגע לעתיד. "מרגע שפרצה המהפכה החקלאית, החלה הדאגה לעתיד לשחק תפקיד מרכזי על הבמה המנטאלית של בני האדם" ... "באופן פרדוקסאלי, האיכר היה מודאג יותר מן העתיד ... מפני

⁹ קריאה של ה"עונש", אותו קיבלו אדם וחווה, לפי המסופר בבראשית ג', מעלה, באופן אנלוגי, את המחירים שנדרש האדם לשלם, על אותה בחירה ב"דעת". יחסים של ניכור מן הטבע, מן החי (הנחש) ומן האדמה, חיים של עבודה אינסופית לניצול האדמה והפקת תוצרת מאולצת (ביות מינים), חיים של שיעבוד עצמי, כמו גם שיעבוד אחרים (האישה). הבחירה בחיים של דאגה תמידית לקיום היום וגם מחר, בחירה בשליטה וניהול של העולם, שהיא בעומק הדברים, גם שליטה בחיים, הרי האדם לוקח לעצמו את הזכות להחליט מי יחיה ומי ימות.

שהיה לו יותר מה לעשות עם הדאגה הזו, אפשר היה לרתום אותה לפעולה" (הררי, 2011, עמ' 107). החקלאי עסוק במרדף אינסופי אחרי וודאות ושליטה בניסיון ליצור מציאות יציבה ועתיד בטוח. מציאות זו מביאה את האדם "לשאוף לשליטה שרירותית בטבע, עד כדי השגת ודאות מוחלטת, שכל הדרוש לו לאדם לקיומו, היום, מחר ומחרתיים – ובכל מרחב העתיד הצפוי, יהיה מובטח לו. כיצד? בפשטות: ע"י החזקת הערבויות במו ידיו" (שביד, 1984, עמ' 55). מטבע הדברים, חברה חקלאית, שכל קיומה מותנה בהצלחת היבולים, עסוקה מאד בתקוות ובחששות של החקלאי, בהם גם הצורך להודות ולרצות את האל/ים.

הקשר שבין התפתחות הרוחניות לחקלאות

חגים חקלאיים התפתחו בחברות מסורתיות רבות ככלי ביטוי מרכזי ביחס בין האדם לטבע ולתלות האדם בהצלחת הגידולים החקלאיים, בהם תלויים קיומו, עתידו, חייו (גורן, 1996).

החגים החקלאיים מבטאים אם כן את החששות, הפחדים והמאווים כמו גם את הכרת הטוב והתודה על היבול. שלושת הרגלים- סוכות, פסח ושבעות מהווים דוגמא מובהקת לחגים חקלאיים בהם מעורבת שמחה ואנחת רווחה, עם דאגה ותקוות לעתיד – לגשם או ליובש בהתאם לעונות השנה, להבשלת הפרי, להצלה ממזיקים, להצלחת היבול ולשפע מזון.

בארץ ישראל ישנם שלושה אזורי אקלים- ערבותי (במזרח), מדברי (בעיקר בדרום ובמזרח) וים תיכוני. השטח המיושב בחלקה הצפוני של א"י נמצא ברובו באזור בעל אקלים ים תיכוני. אזור זה מתאפיין בחורף גשום (400-800 מ"מ גשם) וקיץ שחון. עונות המעבר מתאפיינות במזג אויר הפכפך ובלתי צפוי הנע בין חום גדול (שרב) ובין גשמים עזים וקור. עונת הגשמים נמשכת כחצי שנה, בין אוקטובר לאפריל ושיאה בחודשים ינואר - מרץ. כמות הגשם מושפעת מהקרבה לים, מהטופוגרפיה ומקו הרוחב, כשבצפון ישנם יותר משקעים.

הדגנים בכלל והחיטה בפרט גודלו באזורים בהם שרר אקלים ים תיכוני, כגון בישראל (הררי, 2011). אקלים זה, גשום בחורף ויובש בקיץ, הוא המתאים לצמיחת דגנים בכלל וחיטה בפרט. אהרון אהרונסון, אשר ניסה להתחקות אחר מקורות החיטה, זיהה ליד ראש פינה את חיתת הבר שלטענתו היא המקור לחיטה המבויתת וכינה אותה 'אם החיטה'. יתרונה של החיטה הינו בערך התזונתי שלה, בכמות הפחמימות ובעובדה שמדובר במזון שאינו מתקלקל לאורך זמן וניתן לעיבוד במגוון עצום של דרכים. היו בעבר וישנם עד היום דגנים רבים הגדלים בישראל. אך, יחד עם ההתאמה של החיטה והדגנים בכלל לאקלים, ברור כי הצלחת הגידולים, תלויה בירידת גשמים ברציפות במהלך הסתיו והחורף, כמו גם ברציפות היובש בעונת האביב. חוסר היציבות של עונות המעבר, כמו גם התלות בחסדי שמים, הביא למתח רב בקרב החקלאים. העדר כמות מספקת ורציפות של גשמים לא יאפשרו את צמיחת החיטה. מאידך גיסא, ירידת גשמים במועד הבשלת החיטה והקציר תהרוס כליל את

השיבולים וכל עבודתו של החקלאי תרד לטמיון¹⁰. העונות הקריטיות, אם כן, עבור החקלאי, הינם עונות המעבר- הסתיו והאביב, ובמידה פחותה גם החורף.

שלושת הרגלים, ממוקמים בנקודות ציון משמעותיות ביותר בזמן הארץ ישראלי, ומהווים אבני דרך בחיי החקלאים – חג הסוכות כמועד להודיה על איסוף היבול ובו בזמן תפילה על הגשם. במועד זה, נהוג היה לצאת אל הכרמים ולשבת כל ימי הבציר בסוכות ארעיות, עשויות נצרים. חג הפסח היה מועד חשוב לחקלאים, תחילת קציר שעורים, אכילת מצות ותפילה על הבשלה והצלחת הדגנים. בו בזמן, חג הפסח היה אף הוא מועד משמעותי בחייהם של הרועים, אשר נהגו להביא במועד זה ביכורים מראשית צאנם (מועד ההמלטות הוא באביב). ייתכן כי המנהג של הקרבת בכורות הצאן, הוא המקור של הסיפור על מכת בכורות, ולימים נתאחדו חג הפסח וחג המצות. חג השבועות- כמועד תחילת קציר חיטים, ביכורי הלחם ותפילה להצלחת פירות העץ (פיאלקוב, 1985).

מערכת החגים המסורתית באזור, כולל זו הישראלית, מביאה לידי ביטוי בראש ובראשונה ובאופן מובהק את הדאגה לדגנים. חג הסוכות היה מוקדש בעיקרו לבקשת גשמים לגידול הדגנים. חג המצות הוקדש לראשית קציר שעורים וחג השבועות – לביכורי קציר חיטים. עונות השנה היו מחולקות בהתאם לשש עונות, המסמלות את השלב החקלאי ביחס לגידול הדגנים - "חורף, קור, זרע" – מחצית השנה "הרטובה", בה הייתה ציפייה ותפילה לגשמים, ו- "קיץ, חום, קציר"¹¹ – מחצית השנה "היבשה", בה הייתה דאגה וציפייה להפסקת הגשמים ולהבשלה וייבוש הדגנים (גורן, 1996).

חג השבועות – מועד קריטי בשנה החקלאית

נראה אם כן, כי מקורותיו של חג השבועות קדומים. החג מהווה ביטוי למרכזיות חקלאות הדגן, וממוקם במועד בעל חשיבות רבה בלוח השנה של החקלאי המגדל דגנים. מיקומו בלוח השנה וסמיכותו למועד הקציר מביאים לידי ביטוי את התקוות ופחדים של החקלאים הקדומים בנוגע להבשלת הדגנים, אשר היו, ונותרו עד היום, המרכיב העיקרי בתפריט של החברה החקלאית (הררי, 2011).

הימים בין פסח לשבועות, רגע לפני קציר החיטה, היו ככל הנראה ימים מתוחים במיוחד עבור החקלאים הקדומים. חרדות רבים ליוו את החקלאים בימים אלו, שבין פסח לשבועות

¹⁰ חששות הזרעים לעתידם, כמו גם שמחת הקציר, באים לידי ביטוי במזמור קכ"ו בתהילים "הַזְרְעִים בְּדִמְעָה - בְּרִנָּה יִקְצְרוּ. הָלוֹךְ יֵלֵךְ, וּבֹכֶה-- נֶשֶׂא מִשָּׁךְ-הַזֶּרַע, בֹּא-יָבֵא בְרִנָּה-- נֶשֶׂא, אֶלְמֶתוֹ" -

¹¹ כך גם מופיע בהבטחה של אלוהים אחרי המבול ליציבות וביטחון "אקלימי": "עַד, כָּל-יְמֵי הָאָרֶץ: זֶרַע וְקָצִיר וְקָר וְחֹם וְקִיץ וְחֹרֶף, יִיֹּם וְלֵילָה--לֹא יִשְׁבְּתוּ." (בראשית ח', כ"ב)

מפגעי מזג האוויר - גשמים ורטיבות, אשר יחמיצו את החיטה,¹² או לחילופין מחמסין קשה¹³ שיביא לאובדן היבול. הם חששו ממחלות לדגנים, מפגיעת מכרסמים, או מפגיעת האדם, ע"י הבערת שריפות (אשבל, תשכ"ח)¹⁴ ועוד. אין פלא, אם כן, שאותם חקלאים סיגלו לעצמם את הנוהג לספור את הימים שעברו, ואת אלו שנותרו, עד לרגע המיוחל של קציר חיטים. הספירה הציעה ביטוי רוחני לזמן החולף ואפשרה לציין את מועדי ההתחלה והסיום בחגיגות ותפילות. חז"ל מתייחסים לאווירת החרדה בימים אלו, בשל חוסר היציבות של מזג האוויר, דבר הבא לידי ביטוי בהסבר שניתן בתלמוד, על דרך הנפת העומר: "כיצד הוא עושה מניח שתי הלחם... מוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות, מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים" (סוכה, ל"ז, ב'). חרדה זו, תחילתה בחג הפסח, מועד תחילת הקציר, וכבר שם, בנקודת ההתחלה, ישנה תפילה ותקווה להצלחת התבואה המבשילה עדיין בשדות. הבאת העומר בפסח, מסמלת את הכרת תודה לאל על התבואה שנקצרה, ובו בזמן, תפילה ובקשה על העתיד לבא. "תניא, אמר רבי יהודה משום רבי עקיבא: מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח - מפני שהפסח זמן תבואה הוא. אמר הקדוש ברוך הוא: הביאו לפני עומר בפסח, כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות" (רה"ש, ט"ז, ע"ב).

להבדיל מן הרגלים האחרים - סוכות ופסח, חג השבועות נחוג יום אחד בלבד, ייתכן שהדבר קשור לעובדה שפסח וסוכות הינם מועדים בין עונות - בין עונת הגשמים לעונת החמה, ובין עונת החמה לעונת הגשמים. במועדים אלו, ניתן לעצור ולחגוג שבעת ימים. שבועות לעומת זאת, הינו חג הממוקם באמצע עונת הקציר, הבציר, הקטיף – מה שכמובן לא מותיר עודף זמן לחגיגות.

לחג השבועות אין כאמור מועד קבוע בתורה. התאריך בו נחוג החג מבוסס על מועד סיום ספירת העומר, ותחילתה - בזמן מאוד לא מוגדר "ממחרת השבת"¹⁵, או "מהחל חרמש בקמה"¹⁶. לדעת פרופ' ליכט (בתוך הלפרין, 1994), אי קביעת התאריך, קושרת את הבאת העומר לחג השבועות ומועד הבאת הביכורים, ושואפת לחברם לזמן תחילת הקציר והבאת הביכורים, המשתנה במעט משנה לשנה.

סברה נוספת בעניין הספירה והתהוות החג, מציע בן יהודה (בתוך הלפרין, 1994). הוא סבור כי בתחילה, גידלו רק שעורים, אשר זמן הקציר שלהם הינו שבעה ימים. זו הסיבה

¹² ייתכן שזה אחד המקורות לאיסור אכילת חמץ בפסח

¹³ המילה חמסין בערבית, מקורה ככל הנראה, באותה ספירה של חמישים ימים מועדים לפורענות, שבין פסח לשבועות.

¹⁴ שמשון מבעיר את שדות פלישתים בעזרת השועלים: "ויהי מימים בימי קציר-חטים... וילך שמשון, וילכד שלש-מאות שועלים; ויקח לפדים, ויפן זנב אל-זנב, וישם לפיד אחד בין-שני הזנבות, בתוך. ויבער-אש בלפידים, וישלח בקמות פלשתים; ויבער מגדיש ועד-קמה..." (שופטים ט"ו)

¹⁵ "וספרתם לכם, ממחרת השבת, מיום הביאכם, את-עמר התנופה: שבע שבתות, תמימת תהינה" (ויקרא כ"ג, ט"ו)

¹⁶ "שבעה שבעות, תספר-לה: מהחל חרמש, בקמה, תחל לספור, שבעה שבעות" (דברים ט"ז, ט')

לשבעת ימי חג הפסח, אשר במהלכם אכלו רק מצות- מקוצר זמן, ובסיומן הגיעה העת לחגיגה. חגיגה זו חלה היום השביעי של פסח, הוא ה"עצרת" – "שֵׁשֶׁת יָמִים, תֹּאכַל מַצּוֹת; וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, עֲצַרְתָּ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ" (דברים ט"ז, ח'). אלא שעם גילוי דגנים נוספים¹⁷ וגידולם, נוסף לקציר השעורים גם "קציר כל"¹⁸, וזמן הקציר התארך לשבעה שבועות. העצרת נדחתה ליום החמישים, הוא חג השבועות. (הלפרין, 1994, עמ' 56).

ניתן לראות אם כן, כי חג השבועות קשור למקום הפיזי- לגידולים החקלאיים, לשדות הארץ, לאקלים, לגשם ולשמש. המעבר לחיים חקלאיים יצר תלות של האדם, בעיקר בגידולי הדגן. תלות קיומית זו המבטאת רגעים של תקוות ופחדים, חלומות וחגיגות, מצאה ביטוי במועד הקריטי, בימים שבין חג המצות לחג השבועות. באותה עת, גידול החיטה נמצא רגע לפני סיומו המבטיח, אך האקלים המקומי ופגעים אחרים עלולים לסכן את כל ההשקעה. התזמון של חג השבועות בלוח השנה ותפקידו בחיי החקלאי הארץ ישראלי, אינם ניתנים להפרדה מארץ ישראל עצמה ותנאי האקלים המיוחדים לה. חיייהם של החקלאים הדרים בארץ ישראל היו תלויים במקום הפיזי, באדמה ובדגנים וחג השבועות מחפש ביטוי תרבותי ודתי לתלות קיומית זו.

חג השבועות במקרא – אימננטי או טרנסצנדנטי?

על מנת לבחון את יסודותיו של חג השבועות, נבחן את המקור הראשוני לחג, והוא המקרא, ואותו נאיר בממצאים שונים מן התרבויות באזורנו. אנסה להדגים כיצד האזכורים השונים של חג השבועות במקרא, כמו גם בתרבויות האחרות, מתייחסים מחד גיסא למימד המקום, בהקשר החקלאי והפיזי, ומאידך גיסא לקוטב השני של הזמן שאינו קשור למקום. לפי הלפרין, שמותיו המקראיים המקוריים של חג השבועות מעידים על משמעותו כרגע סיום של תקופה חקלאית. זו ככל הנראה גם הסיבה לכך שזהו החג היחיד בתורה, לו אין תאריך מוגדר- הרי כל מהותו הוא סיום של תקופה- מהחל חרמש בקמה. (הלפרין, 1994, עמ' 54). נסקור להלן את מקורות שמות החג במקרא:

- א. **חג הקציר** - "וְחַג הַקָּצִיר בְּכוֹרֵי מַעֲשֵׂיךָ, אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה" (שמות כ"ג, ט"ז).
- ב. **חג שבעת** - "וְחַג שִׁבְעַת תַּעֲשֶׂה לָּךְ, בְּכוֹרֵי קִצִּיר חֲטִיִּם" (שמות ל"ד, כ"א- כ"ו).
- ג. **יום החמישים** - "עַד מִמָּחֳרַת הַשָּׁבֹת הַשְּׁבִיעִת, תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם" (ויקרא כ"ג, ט"ז).
- ד. **יום הביכורים** - "וּבַיּוֹם הַבְּכוֹרִים, בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַיהוָה—בְּשִׁבְעֵתֵיכֶם" (במדבר כ"ח, כ"ו).

¹⁷ ישעיהו מונה חמישה מיני דגן: "וְשֵׁם חֲטָה שׁוֹרָה (=שיבולת שועל) וְשִׁעֲרָה נֶסֶם (=שיפון), וְכִסְמֶת" (ישעיהו כ"ח, כ"ה).

¹⁸ בלוח גזר, מן המאה ה-14 לפנה"ס, מופיעות 8 עונות חקלאיות בשנה: אסף, זרע, לקט, עצר פשה (=חיתוך הפשתה), ובעונת החמה- קציר שעורים, קציר כל, זמר, קיץ.

ה. **שבועות** – "שבעה שבעת, תספר-לך: מהחל חרמש, בקמה, תחל לספר, שבעה שבעות". (דברים ט"ז, ט')

חמש פעמים מוזכר חג השבועות במקרא, ובנוסף פרשת הביכורים (עליה ארחיב בהמשך). במקורות השונים ניתנים לחג שמות שונים, ונראה שהם מבטאים רבדים וערכים מתקופות שונות, ביחס למהות ומשמעות החג. פינקלשטיין מבהיר כי "הכל מסכימים כי החומש אינו חיבור אחד ויחיד, אלא מעשה טלאים של מקורות שונים, שכל אחד מהם נכתב בנסיבות היסטוריות שונות ונועד לבטא השקפות דתיות או פוליטיות שונות" (פינקלשטיין, עמ' 29).

חג הקציר מוזכר במקרא לראשונה **בספר שמות פרק כ"ג**, שם הוא מוזכר עם שני החגים החקלאיים האחרים, פסח וסוכות, כאחד משלושת הרגלים: "ששת ימים תעשה מעשיך, וביום השביעי תשבֹת... שלש רגלים, תחג לי בשנה. את-חג המצות... **וחג הקציר בכורי מעשיך, אשר תזרע בשדה**; וחג האסף בצאת השנה... לא-תזבח על-חמץ, דם-זבח... לאחר שני פסוקים, המופיע ציווי נוסף, הנוגע גם הוא כך נראה, לחג הקציר - החובה להביא את ראשית ביכורי האדמה למקדש: "**ראשית, בכורי אדמתך, תביא, בית יהוה אלהיך**"; (י"ב – י"ט).

ברור מכאן כי גם בעבור המקרא החג נוגע לחקלאות וקשור קשר ישיר למקום - לאקלים, ולהבשלת היבולים. באזכור הראשון ברור כי מדובר בדגנים (שימוש במילים: קציר, תזרע בשדה), ובהמשך מדובר באופן כללי יותר על "ביכורי אדמתך", מה שלכאורה יכול לכלול גם את פירות האילן. מן הפסוקים ברור כי הציווי המרכזי של החג כרוך בהבאה של ראשית הזרע ו/או פרי האדמה ל"בית ה' אלהיך". האדם מוזמן להביא בחג השבועות את הקורבן הפשוט, הכללי והטבעי ביותר, ממש כמו זה שהביא קין לאחר בריאת העולם, ראשית פרי האדמה (גיל, תשל"ד).

חג השבועות מוזכר שוב בספר שמות (ל"ד, כ"א- כ"ו). גם במקור זה מתואר החג בקיצור ובניסוח כמעט זהה. גם כאן נמצא חג הקציר בצמידות לאותן מצוות אחרות, אשר לא ברור איך הן קשורות לחג (איסור חמץ במקדש, איסור להשאיר מזבח הפסח עד בוקר והאיסור לבשל גדי בחלב אימו)¹⁹. מעניין הוא, שבשני מקורות אלו, מופיעות שתי מצוות נוספות בצמידות לחג - חובת העלייה לרגל בשלושת המועדים, ומצוות השבת: "ששת ימים תעבד, וביום השביעי תשבֹת; בחריש ובקציר, תשבֹת. **וחג שבעת תעשה לך, בכורי קציר חטים**; וחג, האסף--תקופת, השנה. שלש פעמים, בשנה--יראה, כל-זכורך... **ראשית, בכורי אדמתך, תביא, בית יהוה אלהיך**".

בתיאורים אלו ניכר הבדל בין חג הקציר (שבועות) וחג האסף (סוכות), לחג המצות. סוכות ושבועות מתוארים כחגים חקלאיים הקשורים למקום, לטבע, לעונות ולמחזוריות השנה.

¹⁹ לגבי איסור החמץ במקדש, ייתכן שהדבר קשור לעובדה שהמועד היחיד בשנה בו מביאים מנחת חמץ למקדש, הוא בחג השבועות

נראה כי הציווי המעשי והתוכן בחגים אלו קשור באופן ישיר לפירות האדמה- ביכורים (התחלת העונה) או אסיף (סיום העונה) בתיאורים של חגים אלו, לא נוכח מימד הזמן ואין התוספת של הרובד ההיסטורי. ההתייחסות לזמן, למועד החג, הינה בהתייחס לזמן החקלאי ולמחזוריות השנה - "לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב", בְּכוֹרֵי קִצִּיר חֲטִימִים", "בְּצֵאת הַשָּׁנָה", "בְּאֶסְפָּךְ אֶת-מַעֲשֶׂיךָ", "תִּקְוֹפֶת, הַשָּׁנָה". חגים אלו מתוארים כ"חגי טבע", אין להם תאריך מוגדר היות והם קשורים למקום ולאקלים המקומי ותלויים בגורמי אקלים משתנים שאינם אחידים כל שנה (סגל – פיאלקוב, 1985). ברור כי הזמנים לחג נבחרו לעת הבשלת התבואה או סיום איסוף התבואה והפירות במקום, ע"מ להתאים למקום הפיזי ומאפייניו. גם שמות החגים הללו במקורות אלו הינם חקלאיים באופן מובהק - חג האסיף וחג הקציר. בשמות ל"ד, כ"ב, מופיע גם השם שבועות ("וְחַג שִׁבְעֹת תַּעֲשֶׂה לָּךְ") ונראה כי שם זה קשור לרובד החקלאי/ מקומי ולספירה המקובלת בתרבויות שונות של השבועות והימים החולפים עד לסיום התקופה ה"מסוכנת" לעתיד התבואה.

ביחס לפסח המצב מעט שונה. אמנם גם לחג זה אין תאריך מדויק ומוגדר, אך בקביעת התאריך ובמהות החג ישנו מחד אזכור של אירוע היסטורי - מועד יציאת מצרים, ומאידך, הגדשה שהחג צריך לחול בחודש האביב - "כִּפְאֶשֶׁר צִוִּיתְךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב, כִּי-בּו יֵצֵאת מִמִּצְרַיִם" (שמות כ"ג, ט"ו), ו- "כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב, יֵצֵאת מִמִּצְרַיִם" (שמות ל"ד, י"ח). יחד עם זה, אין אזכור מפורש של פעילות חקלאית הקשורה ישירות למועד זה.

מניתוח הטקסטים עולה כי מקורות אלו בכללם, עוסקים במימד האימננטי הקשור ונובע ממקום פיזי, מאקלים ספציפי משתנה ומחיבור ומפגש בין אדם למקום. הקשר של הישות האלוהית לחג מתבטא דרך הדברים הברואים. זמניה נקבעים ע"פ האקלים והדגן ומהותה ברוחניות הלובשת צורה בקשר של האדם לדברים הללו. הממד הטרינסצנדנטי של הזמן וההיסטוריה הינו זה המנותק מהעולם הגשמי ומדברים הברואים, ובו הישות האלוהית מתעלה על עולם הבריאה. ע"פ האמור במקרא לא ניתן לזהות מרכיבים טרינסצנדנטיים מובהקים של חג השבועות.

עם זאת, ראוי לציין כי מצוות השבת, המופיעה כאמור בסמיכות לשני אזכורים אלו של החגים, מצוינת במועד אשר אין בו כל הקשר לטבע או לחקלאות. אמנם, ישנו ציווי לחדול מפעולות הקשורות לחקלאות "למען ינוח שורך וחמורך", אך קביעת הזמן, אינה נובעת ממחזוריות הקשורה לטבע. השבת במהותה מציעה התייחסות מובהקת למימד הזמן ולהתערבות אלוהית חיצונית, טרינסצנדנטית, בטבע, בעולם. ההחלטה לציין שבת אחת לשבעה ימים הינה החלטה שרירותית / אלוהית מחוץ לחוקי הטבע.

ניתוח הטקסטים הללו מעלה אם כן, תמונה של חג השבועות- כחג האסיף, חג חקלאי במובהק הקשור למקום, לקרקע, לאקלים, לחקלאות ולחיי החקלאים, אשר היה בו שילוב של השתחררות מחרדות ימי הקציר ותודות לאלוהים על היבול (גורן, 1996). זהו חג בעל

מאפיינים אימננטיים המחובר בקשר עמוק אל המקום הפיזי – ממנו הוא נגזר ואותו הוא משרת.

חג השבועות להבדיל משני הרגלים האחרים, אינו נושא במקרא שום הקשר או משמעות היסטורית, אלא חקלאית בלבד, כולל במקורות הנוספים בהם החג מוזכר, בספרים ויקרא, במדבר ודברים אותם אציג בהמשך. (הלפרין, 1994).

ספר ויקרא, תורת כוהנים, מוגדר ע"פ ביקורת המקרא, כמקור P. ספר זה הינו ממקור כוהני מאוחר, המפגין עניין מיוחד בטהרה, בפולחן ובחוקי הקורבנות (פינקלשטיין וסילברמן, ארכאולוגיה והמקרא). מקור זה (ויקרא ל"ג), מתאר את החגים בצורה ממוסדת וסדורה. היות ומדובר כאמור במקור כוהני - פולחני, מודגשת המשמעות הפולחנית כוהנית וסדר הקורבנות בתיאור מצוות החגים. אין בתיאור החופש והחיבור הישיר והפשוט לטבע, לעונות השנה ולמקום, וגם אם מוזכר התוכן החקלאי של החג אין זה העיקר. החגים מתרחקים ממקורם שאינו עוד מאורע של איש פרטי, אלא של העם כולו (סגל – פיאלקוב, 1985).

בפרשה מוזכרים המועדים כולם לפי סדר הופעתם בשנה, החל בשבת, פסח (בחודש הראשון), שבועות, רה"ש, כיפור וסוכות. המועדים מתוארים בפירוט ובאופן מסודר ועקבי, עם תאריכים מוגדרים, קורבנות ומצוות החג. ודאי יחסית למקורות בספר שמות, כאן מתוארים החגים באופן מגובש יותר, עם כללים ברורים, פולחן מוסדר וחוקים דתיים (איסור מלאכה, תאריכי התחלה וסוף ועוד).

ההקשר ההיסטורי מופיע באופן מובהק בחג הסוכות, אשר מופיע פעמים בפרשה. בפסוקים לג- ל"ו, מתואר רק איסור המלאכה והפולחן, ללא ההקשר החקלאי או ההיסטורי. בהמשך, לאחר מה שנראה כפסוק לסיכום הפרשה (ל"ז), מתחיל תיאור מחודש של חג הסוכות (פסוק ל"ט), ובו נוסף ההקשר החקלאי "בְּאַסְפְּכֶם אֶת-תְּבוּאֹת הָאָרֶץ", ומוזכר הממד ההיסטורי הקושר אותם למאורעות שקרו לעם ישראל. "לְמַעַן, יֵדְעוּ דִרְתִּיכֶם, כִּי בַסִּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (פסוק מ"ג).

חג הפסח מקבל תוכן היסטורי מרומז. יציאת מצרים לא מוזכרת במפורש. מתוארים שני ימי חג - חג הפסח ב"ד ניסן וחג המצות בט"ו בו. "בְּאַרְבַּעַה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ--בֵּין הָעֲרֵבִים: פָּסַח, לַיהוָה. וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר... חַג הַמִּצּוֹת לַיהוָה". אזכור חג הפסח, במועד זה (י"ד בין הערביים) ובשם זה, מתקשר לזמן ולסיפור יציאת מצרים.

ציון החגים (פסח וסוכות) בתאריך ט"ו בחודש (במקורות בספר שמות נזכרו החגים ללא תאריך מדויק), קשור ככל הנראה למניין הזמן ע"י שבטי רועים/ נוודים, אשר ספרו את הימים והזמן לפי חודשי הלבנה, אותה ראו משתנה בלילות המסע. זאת לעומת הספירה של עובדי

האדמה, המתבססת על שנת השמש והתלות של החקלאים בעונות השנה. ספר ויקרא-תורת הכהנים מציע ספר חוקים לנוודי המדבר, אשר הקשר שלהם לאדמה ולמקום שונה מהותית מן הקשר של החקלאים עם האדמה. בעוד החקלאים תלויים לחלוטין במה שתצמיח פיסת אדמה ספציפית השייכת להם, הרי שהרועים נעים ונדים. באין צמחייה במקום אחד, ילכו למקום אחר. הם פחות קשורים למקום ופחות מושפעים מעונות השנה. הלל צייטלין טוען כי "כתבי הקודש מבכרים כמעט תמיד את הרועה על פני עובד האדמה... מפני שעבודת האדמה קשורה היא במושג הקניין הפרטי של העובד"²⁰. התורה מעדיפה את הקשר הקלוש יותר שיש לרועה הצאן עם האדמה, ולא את יחסי הקניין והבעלות הנוצרים בעקבות עבודת האדמה. קין היה עסוק בחקלאות ובקניין, ועונשו היה נע ונד ובהמשך תושב העיר-תלוש מן האדמה. הפרשה מתרחקת מן החיבור החקלאי הישיר לאדמה ומציעה חיבור לחייהם של הרועים ולמאורעות בחייהם של הנוודים במדבר (סגל – פיאלקוב, 1985).

הפרשה פותחת בפסוק "מוֹעֵדִי יְהוָה, אֲשֶׁר-תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ--אֵלֶּה הֵם, מוֹעֲדֵי" (פסוק ב'), אחרי תיאור השבת מופיע שוב מסגור לפרשה: "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי יְהוָה, מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ, אֲשֶׁר-תִּקְרְאוּ אֹתָם, בְּמוֹעֲדָם." (פסוק ד'), שוב בפסוק ל"ז: "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי יְהוָה, אֲשֶׁר-תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ" ובפסוק מ"ד: "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה, אֶת-מֹעֲדֵי יְהוָה, אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". חזרה זו, והדגשת 'מועד' ה', 'אלא הם מועדי', 'במועד' מחד, ומאידך, הקריאה לבני ישראל – 'תקראו אותם', היוו בסיס למחלוקת על סמכות ומקור הקדושה של המועדים, האם מאלוהים- 'מועדי ה', או בסמכות אנושית 'תקראו אותם'. על מחלוקת זו ארחיב בפרק הבא.

כאמור, ויקרא הינו מקור כוהני מאוחר. ברוח זו מתואר הצד הפולחני ציבורי של החגים ונראה שנותרו שרידים בלבד מן החג החקלאי המקורי - הבאת העומר בחג המצות, לחם חיטים בשבועות ומנהג הישיבה בסוכות. הקורבנות הם קורבנות ציבור ולא קורבנות נדבה של אנשים פרטיים. רק בקורבן הפסח נשמרת התכונה של זבח המשפחה האישי. גם הביכורים, שהיו בעבר מנחה אישית של תודה מן האדם והמשפחה לאל, הופכים בספר ויקרא מקורבנות חג למשפחה ולאל- למתנות כהונה, ונאכלים רק ע" הכהנים. (פיאלקוב, 1985).

חג השבועות מתואר בפירוט רב יחסית, בפסוקים ט' - כ"ב. הוא מתחיל בכניסה לארץ, "כִּי-תָבֹאוּ אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָנִי נֹתֵן לָכֶם", ובחקלאות: "וַיִּקְצְרֶתֶם אֶת-קִצְרָהּ". אז ממשיך הכתוב בתיאור הנפת העומר בראשית הספירה ולוקח אותנו עד סופה- אל המועד למנחה החדשה- שתי הלחם "סֵלֶת תִּהְיֶינָה, חֲמֵץ תִּאֲפִינָה: בִּכּוּרִים, לַיהוָה...". הביכורים, מיועדים כאמור לכהן: "וַהֲבֵאתֶם אֶת-עֹמֶר רִאשִׁית קִצְרְכֶם, אֶל-הַכֹּהֵן". בפסוקים אלו אין תאריך מדויק לחג, אלא רק ציון שהחג חל במועד סיום הספירה, ביום החמישים: "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם, מִמִּחֲרַת הַשָּׁבֹת, מִיּוֹם הַבִּיאָכֶם, אֶת-עֹמֶר הַתְּנוּפָה: שִׁבְעַת שָׁבָתוֹת, תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה". מעניינת

²⁰ הלל צייטלין, מושג הרכוש והקניין בכתבי הקודש", מתוך: ספרן של יחידים, ירושלים תש"מ, ע"מ 217

התוספת בפסוק האחרון, בעניין הדאגה לחלשים בחברה, המצוין כאן, בהקשר של חג השבועות: "וּבְקֶצְרְכֶם אֶת-קִצִּיר אֲרֻצְכֶם, לֹא-תִכְלֶה פֶּאֶת שְׂדֶךְ בְּקֶצְרְךָ, וְלִקֵּט קִצִּירְךָ, לֹא תִלְקֹט; לַעֲנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם, אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם".

להבדיל מפסח וסוכות, חג השבועות מתואר כחג אימננטי- הוא נותר חג חקלאי, הקשור למקום הפיזי, לאקלים, ולהבשלת התבואה. אין תאריך מדויק לחג, אלא מצוינת רק תחילת ספירת העומר, כבסיס לקביעת מועד החג. מעבר לכך, החג אינו מותאם לספירת השנה ע"פ הלבנה. זאת ועוד, בחג זה, להבדיל מן השניים האחרים, אין כל תוספת של מימד היסטורי למהות או למצוות החג.

יחד עם זה, נראה כי בו בזמן, ישנה הרחקה מן החיבור הפשוט והישיר למקום הפיזי ולאלוהות אימננטית. הקטע נפתח במילים: "כִּי- תֵבֹאוּ אֶל-הָאָרֶץ" וברור כי יש חשיבות רבה למקום הפיזי והקשר למקום. אלא שמיד אח"כ, באה ההדגשה כי הארץ שייכת לה' - "אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם". ברוח זו, גם המעשה של הבאת העומר בראשית הספירה, והבאת שתי הלחם בסופה, מהווים אמצעי להדגשת המסר הזה, שהוא נראה כמסר המרכזי- **הארץ ופירותיה שייכים לה'**. ספירת העומר, אם כן, גם אם מתוארת בהקשר החקלאי, מחוברת בקשר עמוק לרעיון השבת, השמיטה והיובל, אשר מרחיקים מהחיבור הישיר למקום ונוגעים לעיצוב טרנסנדנטי של הזמן (שבייד, 1984).

ככלל, נראה כי ישנה דואליות ביחס לאפשרויות הפרשנות של מצוות החג, בין הטרנסצנדנטי לאימננטי. כך למשל מצוות השדה - לקט, שכחה ופאה, המחוברות לחג השבועות, ניתנות לפרשנות הן מתוך תפיסת המקום והן מתוך תפיסת הזמן.

יש הטוענים כי אזכור מצוות השדה בהקשר לקציר ולחג השבועות, קשור רעיונית לתפיסה הטרנסצנדנטית, המרחיקה את החקלאים מיחסי בעלות על הקרקע ופירותיה ומשייכת את המקום, הארץ, כמו גם את היבול, לאלוהות חיצונית. הציווי להעניק מן היבול לעניים נובע באופן ישיר מן התפיסה שהקרקע והיבול אינם שייכים לחקלאי (שבייד, 1984). בדאגה לחלשים אנו בוחרים שלא להיענות לכללים 'הטבעיים' לפיהם החזק שורד, אלא אנו בוחרים במוסר חיצוני לעולם טרנסצנדנטי. מעשה זה הינו חיקוי לבחירה של אלוהים להוציא את עם העבדים ממצרים. לפי גישה זו, יש כאן הגדרה של סדר מוסרי בעם, המחובר ונובע ממוסר אלוהי טרנסצנדנטי המנותק מן הטבע וההתנהלות הטבעית.

אלא שבחינה של מנהגים קיימים בתרבויות אחרות מעלה דווקא אפשרות אחרת. מנהגים דומים בקרב תרבויות המזרח התיכון סביב הקציר נובעים דווקא מתפיסה של אלוהיות מקומית, אימננטית. אשבל (תשכ"ח), מציג מנהגים הקיימים עד היום במרחב הים תיכוני, שהמשותף להם הוא ויתור על איסוף החלקים האחרונים של התבואה ע"י הקוצרים/ בעלי

השדה. לדוגמא, בכפרי הפלאחים והבדואים, נהוג עד היום שלא לקצור את השדה עד סופו, אלא להותיר ממנו לעניים, לרוב אלו שאינם מבני המקום. באירופה השתמר מנהג דומה, לפיו איש מבין הקוצרים ואנשי המקום אינו קוצר את השיבולים האחרונות בשדה, והקוצרים מצפים לזר שיבוא לאוספם. יש מחוזות במדינות הבלקן, בהם מכינים מן השיבולים האחרונות בשדה מעין בובה, התלויה בקיר הבית בסמוך לתמונות הקדושים. נראה כי מקורם של מנהגים אלו באמונה כי קיים אל מקומי, המשגיח על השדה והיבול, ואותו יש לרצות. ישנו גם החשש לקחת "מידו" או מ"פיו", של אותו האל המשגיח על השדה, הצמחים והיבול, את כל הפרי. ייתכן כי אמונה זו באה לידי ביטוי גם בתרבות היהודית, ביחס האימננטי העומד בבסיס המדרש המוכר מ'בראשית רבה' (ב"ר, י'): "אמר ר' סימון: אין כל עשב ועשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדל" (אשבל, תשכ"ח). גישה זו מפרשת כאמור את הקשר בין מצוות השדה לחג השבועות, ביחס אימננטי לאלוהות תלוית מקום, ולאו דווקא בהצעה של מוסר אלוהי טרנסנדנטי והדאגה לחלשים ולעניים.

בספר במדבר (פרקים כ"ח – כ"ט), מוזכר החג בפרשיה ארוכה העוסקת בעיקר בקורבנות. ישנו פירוט רב לגבי הקרבנות הקרבים בכל מועד ומועד: קורבן התמיד הקרב מידי יום, ראש חודש, שבת, פסח, שבועות, רה"ש, כיפור וסוכות. הפן החקלאי, האימננטי, המחובר למקום ולאדמה, נעלם לחלוטין מאידך גיסא, גם ההקשר ההיסטורי אינו מוזכר באף אחד מן החגים.

חג השבועות מופיע (שמות כ"ח, כ"ו – ל') תחת השם "יום הביכורים", ומתואר כיום בו "מקריבים מנחה חדשה". **"וּבַיּוֹם הַבִּכּוּרִים, בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַיהוָה-- בַּשָּׁבֻעֵתִיכֶם: מִקֶּרֶא-קֶדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם, כָּל-מִלְאכְתָּ עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ".** הגדרת הזמן אמורפית, ונרמזת ע"י המילה "בשבועותיכם". מילה זו מכוונת ככל הנראה, לספירת השבועות, אבל ללא כל פירוט על הסיבה או המשמעות וההקשר של ספירה זו.

בקרב החוקרים ישנה הסכמה כי **ספר דברים**, הינו מקור מאוחר, יש הטוענים שהוא המאוחר מבין המקורות המרכיבים את המקרא. יש חוקרים הטוענים כי זהו הספר המסתורי שמצא הכהן הגדול בימי יאשיהו, ב- 622 לפנה"ס. את ארבעת הספרים הראשונים במקרא, מרכיבים שלושה מקורות שונים J, E ו-P לסירוגין. לגבי ספר דברים, החוקרים מסכימים שמדובר במקור בעל מסר וסגנון ייחודי אשר נפרד במובהק מן המקורות האחרים. ספר דברים מכיל שלושה נושאים עיקריים שאינם מופיעים במקורות האחרים: "גינני בלתי מתפשר של הסגידה לאלים אחרים, תפיסה חדשה של האל כמי שכלל אינו ארצי ומוחשי ואיסור מוחלט על הקרבת קורבנות בכל מקום, מלבד המקדש בירושלים" (פינקלשטיין, עמ' 30). ספר דברים הוגדר כיחידה עצמאית, הוא מצוין באות D, ומתאר את ההיסטוריה הדוֹטְרוֹנוֹמִיסטִית- המשנה תורתית. יש להתייחס לכך, בבואנו לעיין במקורות המזכירים את

חג השבועות בתוך ספר דברים. ברור כי המאפיינים הייחודיים בספר דברים, האיסור המוחלט לסגידה לאלים אחרים ותפיסת האל כישות חיצונית, ללא מאפיינים ארציים ומוחשיים מציעים התבוננות טרנסצנדנטית על האל, העולם והאדם, ומחזקים את התפיסה של מרחב הזמן וההתפתחות בזמן כמוטיב עיקרי.

ברוח זו, תיאור החגים בספר דברים (פרק ט"ז) מוצג במתכונת מאוחרת ומעובדת, המכילה את סיכום ההיבטים אשר עלו מן המקורות הקודמים ועוד. זאת למעט סדר הקורבנות שאינו מופיע במקור זה. במקור זה מתוארים רק שלושת הרגלים, החגים החקלאיים, ואין התייחסות לשבת, לרה"ש וליום הכיפורים. יש לציין כי בסמוך, בפרק הקודם (דברים ט"ו), ישנה התייחסות לשמיטה, המציינת כאמור מימד טרנסנדנטי, כמו השבת והיובל.

תיאור החגים בספר דברים (ט"ז, א' - י"ז), משקף את שאיפת העם להתנחל חזרה בארצו ואת ההנחיות האלוהיות לגבי ההתנחלות והחיים בארץ (שביד, 1984). ברוח זו, עיקר ההתייחסות הינה להקשרים החקלאיים של החגים.

תיאור שלושת הרגלים, מתחיל עם ציון המועד בשנה. אין ציון תאריך מדויק, אלא מועד בעונות השנה בישראל, ביחס לאקלים ולפעולות בשדה: "שְׁמֹר, אֶת-חֹדֶשׁ הָאָבִיב", "מִהַחֵל חֶרְמֶשׁ בְּקַמָּה", "בְּאַסְפֹּף--מִגֶּרֶן, וּמִקֶּבֶץ". חסר גם ציון מדויק בזמן, המבוסס על ספירת השנה הירחית, המחובר כאמור למציאות של נוודים ופחות לישובים חקלאיים, ורק בנוגע לחג המצות מתואר הזמן והאירועים ההיסטוריים.

בחג הסוכות ובחג השבועות מודגש מוטיב השמחה, הבא להדגיש את השמחה על הצלחת היבולים: "וְשִׂמְחָתְךָ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ" (י"א), וְשִׂמְחָתְךָ בְּחֶגְךָ" (י"ד), כִּי יְבָרְכְךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, בְּכָל תְּבוּאָתְךָ וּבְכָל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ, וְהָיִיתָ, אֶךְ שְׂמֵחַ" (ט"ז). התיאורים במקרא, כמו גם במקורות נוספים בתנ"ך²¹, מעלים תמונה של חג מלא שמחה, בו הקוצרים שראו ברכה בעמלם, מביאים מראשית ביכורי השדה למקדש ומשתפים בחגיגות ובפירות את החלשים בחברה.

המוטיב המרכזי, המודגש וחוזר בכל שלושת הרגלים, הינו חובת קיום הפולחן "במקום, אֲשֶׁר-יִבְחַר יְהוָה" (ט"ו). מוטיבים נוספים החוזרים בשבועות ובסוכות, המקושרים כאמור באופן מובהק לחקלאות ולפירות האדמה, הינה החובה להביא מן הפרי לה', והחובה לשתף ביבול ובשמחה, גם את החלשים בחברה - אֶתְּהָ וּבִנְךָ וּבִתְּךָ, וְעַבְדְּךָ וְאִמָּתְךָ, וְהַלְוִי וְהַגֵּר וְהִיתָם וְהָאֻלְמָנָה, אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ" (י"ד), כל זאת ברוח הקריאה להכיר בכך, שמקורו של היבול אינו בכישרון של החקלאי או בהצלחת האדמה, הגשם, וכיו"ב, אלא ברצון ומתנת האלוהים "פֶּאֶשֶׁר יְבָרְכְךָ, יְהוָה אֱלֹהֶיךָ".

²¹ דברי הימים ב', ל"א, ה'

כאמור, בתיאור חג השבועות, בספר דברים, לקראת הכניסה/ החזרה לארץ, חוזר החג למקורו החקלאי. החג מופיע בשם חג השבועות, ומלווה בהסבר על הספירה של שבעת השבועות, ביחס לתחילת הקציר - "מהחל חרמש בקמה". אלא שיש בטקסט הכתוב דגשים משנים, כך נראה, את המסר המרכזי של החג, דגשים אשר הופיעו במובן מסוים, גם בספר ויקרא. התוספת של הממד ההיסטורי - "וְזָכַרְתָּ, כִּי-עֲבַדְתָּ הָיִיתָ בְּמִצְרָיִם" (י"ב), והמחויבות המוסרית הנגזרת מכך²², ההדגשה של חלקו של אלוהים ביבול והחובה לתת חלק מן היבול לאל, ולחלשים בחברה מבטאים מסר שונה, טרנסצנדנטי. האדמה, החקלאות, היבולים, מתנתקים באחת מן ההקשר והמקום האימננטי. אלוהים הטרנסצנדנטי, פועל דרך החקלאות והמקום. במקביל, ישנו גם מסר אחר, מוסרי ומרוחק יותר מהטבע – ערך הנתינה. הדגש הינו על נתינת הביכורים – לאלוהים, למשפחתך, כמו גם למחוסרי הקרקע החלשים בחברה-נתינה המנומקת, בזיכרון יציאת מצרים. שני המאורעות הללו, יציאת מצרים והתנחלות העם בארצו, מהווים אירועים מרכזיים בתולדות העם והבסיס לברית בין העם לאלוהיו (שביד, 1984). המקום, הארץ, היבול אינו סתם טבע, אלא רכוש של האל הנמצא בידי החקלאי ב"השאלה". החג החקלאי הראשוני, המחובר למקום, מקבל אם כן, משמעות נוספת המשנה באופן יסודי את המהות- הארץ ניתנה ע"י האל ושייכת לו, וכך גם הגשמים והתבואה שצמחה. זו משמעה של הנתינה של הביכורים לאל, במעין יחסי אריס- אדון, וזו גם משמעה של הנתינה לחלשים בחברה (יעקב גיל, תשל"ד).

מסקנה זו מתחזקת לאור המקור השישי והאחרון, גם הוא בספר דברים (כ"ו, א'-'י). על אף שאין בו כל אזכור ישיר לחג השבועות, מופיע בו תיאור הבאת הביכורים, אשר כפי שנראה בהמשך, מתחיל בחג השבועות. כאן, כמו במקור הקודם בספר דברים, ישנו הציווי והטקס, אשר מזמינים הכרת טובה לאלוהים על הפירות, כמו גם הציווי לשתף את החלשים בחברה. וכל זה, שוב, מנומק ע"י סיפור יציאת מצרים. הפסוקים עוסקים בציווי להביא ביכורים, מראשית כל פרי האדמה אל הכהן. בנוסף לכך ישנו גם ציווי ל"מקרא ביכורים" - טקסט ספציפי אותו צריך לומר לפני הכהן, טקסט המתאר את תמצית הסיפור הישראלי, לפי תפיסת המקרא. בטקסט זה, מתואר סיפור הירידה למצרים, ההפיכה לעם, הסבל ויציאת מצרים, ולבסוף ההגעה לארץ המובטחת. שני המאורעות ההיסטוריים, היסודיים והחשובים בתולדות העם- המתוארים בטקסט, הינם יציאת מצרים והתנחלות בארץ. אירועים אלו הם היסוד לברית הטבעית בין העם לאלוהיו, הם היסוד לשלושת הרגלים שיסודם הוא החיים בארץ ישראל- כמשכן ה' ומקור חייו ופרנסתו של הישראלי (יעקב גיל, תשל"ד). העובדה שמתן תורה לא נזכר בסיפור כתחנה משמעותית, מעלה שאלות מהותיות. לפי שביד (1984), משמעות הדבר היא ש"מעמד הר סיני, אינו אלא תחנה בדרך... והייעוד בו תושלם היציאה מעבדות לחירות, היא ישיבת העם כשבת כל שאר העמים בארצו, כעם המוציא את לחמו מן

²² חזרה וחקיקו מעשהו של האל בדאגה לחלש ובהצעה של מע' מוסר טרנסצנדנטית, מחוץ לחוקי הטבע.

הארץ" (שם, עמ' 240). שביד מציע כאמור כי זו התכלית, והעלייה לרגל, אחת לשנה, אף שלא מזכירה במפורש את מעמד הר סיני, הרי היא משחזרת את העלייה ל"הר". מידי שנה הבאת ביכורי הלחם מהוות התזכורת כי הזכות לאכול וליהנות מן הלחם ומפירות הארץ, נובעות מן הגאולה, כמו גם מקיום המצוות והברית שנכרתה במעמד הר סיני.

"מקרא הביכורים" מסתיים בהווה, ברגע הנתון, "ועתה", ומחבר את מביא הביכורים לרצף ההיסטורי: "ועתה, הנה הבאתי את-ראשית פרי האדמה, אשר-נתתה לי, יהוה". מעבר לציווי להגיש את ראשית הפרי לאלוהים ולהכיר בחשיבותו ובתרומתו לתנובת הפירות. גם בטקסט זה ברור כי לא רק האל שותף לפרי, גם את הגר והלוי אתה מחויב לשתף בפירות. "ושמחת בכל-הטוב, אשר נתן-לך יהוה אלהיך--ולביתך: אתה, והלוי, והגר, אשר בקרבך" (י"א).

הקטע פותח בפסוקים הבאים: "והיה, כי-תבוא אל-הארץ, אשר יהוה אלהיך, נתן לך נחלה; וירשתה, וישבת בה. ב. ולקחת מראשית כל-פרי האדמה, אשר תביא מארצך אשר יהוה אלהיך נתן לך--ושמת בטנא; והלכת, אל-המקום, אשר יבחר יהוה אלהיך, לשכן שמו שם..." (א'-ב'). פסוקים אלה, מצביעים באופן מובהק על חג השבועות כחלק ממסלול חייו של החקלאי, ולהבדיל מן הרגלים האחרים, אין בחג זה תוספת של ממד היסטורי כמו בסוכות (הישיבה בסוכות במדבר), ובפסח (יציאת מצרים). הציווי במקרא לקריאה של הטקסט הנתון – 'מקרא הביכורים', מדגיש את המסר של היציאה משעבוד לגאולה, את שלילת הגלות וההבנה שהישיבה בא"י, היא זכות וייעוד (הלפרין, 1994).

הבאת הביכורים, קשורה מטבע הדברים, בקשר מחייב לישיבה בארץ והבאה של פירות הארץ. הטקסט מדגיש את החיבור לארץ הספציפית, "הזאת" ובהבאת פרי אדמתה - "ויבאנו, אל-המקום הזה; ויתן- לנו את-הארץ הזאת... ועתה, הנה הבאתי את-ראשית פרי האדמה, אשר- נתתה לי, יהוה". מן המשנה במסכת ביכורים, עולה בבירור שעליך להביא ביכורים דווקא מפרי אדמתך²³.

המוטיב החוזר בפרשה זו, מדגיש כי הארץ אינה בבעלות פרטית, של בעל הזכות בקרקע, החקלאי המעבד את האדמה. עקרון זה מופיע במקורות נוספים, כגון בויקרא: "והארץ, לא תמכר לצמיתת-כי-לי, הארץ: כי-גרים ותושבים אתם, עמדי" (ויקרא כ"ה, כ"ג). הפועל היוצא הינו שכולם אמורים ליהנות מטוב הארץ, בחלוקה צודקת- החקלאים, הלווים וגם החלשים בחברה. תפיסה זו, וההכרה באדנות ובבעלות של אלוהים על הארץ, באה לידי ביטוי מעשי בהבאת הביכורים ומציעה שאיפה לחלוקה צודקת, חירות ושוויון. עקרון זה משנה את מהות

²³ מאיזה טעם אינו מביא, משום שנאמר, ראשית בכורי אדמתך (שמות כג), עד שיהיו כל הגדולים מאדמתך. הארסין והחכורות והסקריקון והגזלן, אין מביאין מאותו הטעם, משום שנאמר, ראשית בכורי אדמתך: (ביכורים, א', ב')

הבאת הביכורים, יחסית לתפיסות האליליות הרווחות באותה עת - "לא הקורבן כשלעצמו מרצה את האל ומבטיח את שפע היבולים, אלא שמירת התנאי המוסרי הקובע לא רק את היחסים שבין העם לאלוהים, אלא גם את הסדר המוסרי בתוך העם" (שביד, עמ' 242). שני נימוקים לתוכן מוסרי זה. ראשית, זיכרון היותנו עבדים- ה' הוא זה שחילץ אותנו ואנו מצווים ללמוד ממנו לדאוג גם אנו לחלשים. קיומנו כבני חורין וכבעלי קרקע וארץ, תלוי בו ובבחירתו להוציאנו "מבית עבדים". שנית, הארץ, הגשם והתבואה שייכים לאל והוא המצווה אותנו לשתף ביבול אל כלל האוכלוסייה- הלוי, היתום, הגר והאלמנה.

לסיכום, מקורות אלו, בספר דברים, משמרים את מהותו של שבועות כחג חקלאי, בעל מרכיבים אימננטיים משמעותיים, לרבות הקשר הפיזי אל הארץ והפולחן האלוהי שנעשה דרך הדברים הברואים. אלוהים מתקרב אל בני ישראל דרך הבריאה, המקום, הארץ והחקלאות. הפולחן האלוהי מתבטא בביכורים, מסירת הדגן לאלוהים ממש, אשר "יורד" ארצה לקבל מתנות פיזיות. זהו דימוי מאוד מוחשי ואימננטי של האל. אבל, עם זאת, ישנה כאמור הסטה משמעותית - החג מקבל משמעות טרנסצנדנטית מהותית שמשנה את המהות המקורית של שבועות כחג מקומי אימננטי - הוספת ההקשר היסטורי (יציאת מצרים), הבעלות האלוהית על הארץ והיבולים, והציווי לקבל צו מוסרי אלוהי טרנסצנדנטי, החיצוני להתנהלות הטבעית, מנתקת מן המערכת שהייתה, אלוהים- טבע- אדם, ויוצרת סדר חדש, שבו גם על האדם להינשא מעל הטבע.

מאפיינים נוספים של חג השבועות בימי בית ראשון ושני

אנו למדים על הבסיס הקדום של חג השבועות וחשיבותו כחג אימננטי המחובר למקום גם ממנהגים שונים, אשר רווחו בתרבויות אחרות באזורנו. מעניין כי חלק מאותם מנהגים מהדהדים בתרבות ישראל והפכו חלק ממנהגי החג, אם כי, ברוב המקרים קיבלו פרשנות שונה, המרחיקה אותם מן ההקשר האימננטי.

איסור אכילת חמץ בפסח, ומנחת שתי הלחם בשבועות

כידוע, חל איסור אכילת חמץ בחג הפסח. לעומת זאת, בחג השבועות, אנו מצווים להביא לחם חמץ למקדש²⁴. זהו היום היחיד בשנה בו לא רק מותרת הבאת שתי לחם (חמץ) למקדש²⁵ אלא אף מוגדרת כחובה, להביא וייתכן שהדבר קשור אף הוא לאותו חיבור למקום, לאקלים ולעבודות השדה. אין פלא אם כן, שיש המכנים את חג השבועות - "חג הלחם" (אשבל, תשכ"ח), חג שהיה קשור בעבודות לחיגות על הצלחת יבול החיטה וההבטחה ללחם, למזון ולביטחון קיומי - לקראת השנה הבאה.

²⁴ "ממזבתיכם תביאו לחם תנופה, שתיים שני עשרנים--סלת תהינה, חמץ תאפינה: בכורים, ליהוה" (ויקרא כ"ג, י"ז)

²⁵ "רב נחמן בר יצחק אמר: שישה בסיוון- ראש השנה לשתי הלחם" (רה"ש, ו' ע"ב)

למחרת החג הראשון של פסח מתחיל קציר השעורים. יש הטוענים כי חמישה ימים לחוצים ועמוסים אלו, בעבודה על קציר השעורה, פשוט לא התירו זמן להתפחת הבצק, ואולי גם לא פניות נפשיות, "מקוצר רוח ועבודה קשה" (הלפרין, 1994). ייתכן כי הבאת שתי הלחם בשבועות, מסמלת את אותה הרפיה, הן מן העבודה הפיזית המאומצת והן מן הלחץ הנפשי והדאגה לגורל הדגן, וחוסר הביטחון ביחס לעתיד. השמרים, התפחת הלחם, החמץ, מבטאים ביטחון, נחת, ואין מתאים מכך, לציון חג הקציר. התורה התירה, ואף ציוותה, להיות יום אחד בשנה, במצב נפשי זה. בשאר ימות השנה, אסור כאמור להכניס חמץ למקדש, וגם אם אוכלים אותו מחוץ למקדש, הרי שברור שהתורה סולדת מעודף ביטחון, 'בעל בתיות', גאוה, היבריס.

נראה גם, כי האיסור על אכילת חמץ בפסח, משמר את זיכרון המעבר מתרבות של רועים / נוודים, לתרבות של חקלאים יושבי קבע. ישנו קשר בין סוג הלחם, לאורח החיים - נוודי או חקלאי. ברור כי באורח החיים של נוודים, אין הזמן והאפשרות לגדל ולטפח שאור, שמרים, ובשל כך, כמו גם בשל הצורך בתנועה, הנוודים/ הרועים נאלצים לאכול לחם שטרם החמץ - מצות. שבטי נוודים אינם מכינים לחם חמץ, אין להם זמן ואפשרות לגדל שמרים ולשמר אותם בדרך. הנוודים פשוט מערבבים קמח במים ומלח ואופים²⁶. השמרים, התפיחה והחמץ, קשורים אם כן באופן עמוק למעבר לחקלאות ול"ישובי קבע (אשבל, תשכ"ח). ייתכן כי עמדה זו מחזקת את הסברה כי ישנה העדפה של רועי הצאן על פני החקלאים, יושבי הקבע. מהלך זה, מהווה אם כן, גם שימור של זיכרון המעבר מחיי נוודים/ רועים, למגורי קבע. ישנו חיבור עמוק לפן האימננטי- לחקלאות, לאדמה ולפרייה, עד כדי הכנסת חמץ למקדש. שבועות קורא (ליום אחד בלבד בשנה...) לחגיגה של החיים הבטוחים, היציבים. לשם השוואה, בפסח ובסוכות, מודגש דווקא התלישות וחוסר היציבות- אם במעבר לסוכת עראי, ואם באכילת לחם עוני, לחם נוודים. וגם מחזורי השביעיות- השבת, השמיטה ועוד, מזמינים גם הם השלמה ותרגול של חוסר ביטחון קיומי, אשר נישען על האמונה באל חיצוני, טרנסצנדנטי (שביד, 1984).

חיבור למקום גם בהקשר של עצי הפרי

חג שבועות מהווה נקודת ציון קריטית בחיי החקלאים לא רק בהקשר של קציר החיטה, אלא גם כנקודת ציון בשנה החקלאית, בה מופיעים ביכורי עצי הפרי, ובו בזמן, ישנה דאגה ותפילה להצלחת יבול הפירות כולו (אשבל, תשכ"ח). חז"ל משווים בין הבאת העומר בפסח להבאת שתי הלחם בשבועות: "תניא, אמר רבי יהודה משום רבי עקיבא: מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח? - מפני שהפסח זמן תבואה הוא; אמר הקדוש ברוך הוא: הביאו לפני עומר בפסח, כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות. ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת? - מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא; אמר הקדוש ברוך הוא: הביאו לפני

²⁶ כמי שטייל כמה וכמה פעמים עם בדואים במסעות גמלים בסיני, נוכחתי שכך אכן נהוג ומקובל אצלם.

שתי הלחם בעצרת, כדי שיתברכו לכם פירות האילן" (בבלי, ראש השנה דף טז עמוד א). ושוב, עולה מן הטקסט, כי חג השבועות מהווה חג חקלאי המביא לידי ביטוי את הדאגה של החקלאים, לא רק לדגן, אלא גם לפירות העץ. ישנו קשר קיומי בין האדם למקום- לא רק למקום הפיזי, אלא גם ל"מקום", לאל האימננטי.

הבשלת פירות העץ מתחילה בשבועות ונמשכת כחצי שנה, עד לחג האסיף, חג הסוכות. זהו גם המועד בו הובאו הביכורים- לא רק בחג השבועות עצמו, אלא החל מחג השבועות ואילך. המשנה במסכת ביכורים: "אין מביאין בפורים קדם לעצרת" (ביכורים, א', ג') וכן "ואלו מביאין וקורין, מן העצרת ועד החג (=חג הסוכות. שם, י'). כל "מעמד" ומעמד הביא בזמן אחר את הביכורים שלו, לפי תורנות וסדר: "כיצד מעלין את הבכורים. כל העירות שבמעמד מתכנסות לעיר של מעמד..." (שם, ג', ב'). וכך גם על פי עדותו של פילון האלכסנדרוני: "כל אדם יכול לחגוג את "חג הטנא" בזמן אחר" ("על החוקים", ספר ב', סעיף 221).

כך גם עולה מתיאור החג בדברי הימים: "וכפרץ הדבר, הרבו בני-ישראל ראשית דגן תירוש ויצהר ודבש, וכל, תבואת שדה... בחדש, השלישי, החלו הערמות, ליסוד; ובחדש השביעי, כלו..." (דבה"י ב', ל"א, ה'- ז')

ייתכן שעניין זה, הוא שהוביל את כת מדבר יהודה לספור שבעה שבועות²⁷, לא רק בין פסח לשבועות, אלא כמה וכמה פעמים, לפי סדר הופעתם של שבעת המינים - חמישים ראשונים לחיטה, אחריהם חמישים לביכורי היין, התאנה, הרימון, השמן והתמר (הלפרין, 1994).

גם כאן, אנו רואים עד כמה היה מחובר החג למקום הפיזי, לאדמה, לשינויי מזג האוויר, לפירות המקום בהם נשתבחה הארץ, למועדי ההבשלה שלהם, לדאגה ליבולים ולשמחה בהצלחתם. חיבור אימננטי למקום, אשר מן הסתם היה מלווה בטקסים ופולחן אימננטי, אלא שכפי שראינו, התורה הציעה הסטה של המוקד לכיוון הטרנסנדנטי.

ספירת העומר ומנהגי האבלות במהלכה

אנו מכירים היום את מנהגי האבלות מפסח עד שבועות התלמוד מייחס מנהגים אלו למותם של תלמידי ר' עקיבא בימי מרד בר כוכבא. "אמרו: שנים עשר אלף זוגות תלמידים היו לו לרבי עקיבא... וכולם מתו בפרק אחד, מפני שלא נהגו כבוד זה לזה" ... "וכלם מתו מפסח ועד עצרת" (יבמות ס"ב, עמוד ב). ייתכן והדבר קשור גם לאבל על החורבן וביטול הבאת העומר. עם זאת, נראה כי מקורם של אותם מנהגי אבלות, קדום בהרבה וקשור למתח והחרדה להצלחת היבול, בעיקר קציר החיטים. במקרה זה, מנהג שהתחיל עקב מניע הקשור למקום, הוחלף ברבות השנים ע"י חז"ל למניע היסטורי.

²⁷ בנושא זה, ארחיב בפרק הבא

הלפרין מספר על מנהגי אבלות שונים שהיו נהוגים בתקופה זו בתרבויות שונות במזרח התיכון, כחלק מאותו חיבור אימננטי למקום ולאלים האחראים למקום, לתבואה ולקיום החיים במקום. במצרים היו נוהגים לקונן ולשיר בימי הקציר על מותו של אוזיריס, אל הפריון והצמיחה. הפיניקים קוננו על אדוניס אל הצמיחה ובבבל היו מקוננים על מותו של האל תמוז²⁸. ייתכן כי מנהגי האבלות הנהוגים היום, מקורם במנהגי אבל השאולים מן התרבויות במקום, על מות האל בחודשי הקיץ. (הלפרין, 1994).

ניתן לראות במנהגים אלו, את הצורך בריצוי האלים 'המקומיים', את הקשר העמוק שהיה ליושבי הארץ אל האדמה ואל אלי האדמה ומזג האוויר, האחראים להצלחת היבולים. מעניינת הבחירה של חז"ל, לשמר את מנהגי האבל אך להסיטם למוקדים אחרים לגמרי, אשר אינם קשורים כלל למקום, אלא לנרטיב היסטורי, לרוחניות, ליחסים בין בני אדם ולמותם של תלמידי חכמים.

מתוך מגוון המקורות עולה כי חג השבועות צמח ככל הנראה במקביל או בעקבות גידול החיטה וחשיבותה לאדם. החג מחובר בעבותות למקום הפיזי, לחששות ולהצלחות, לתקוות ולפחדים בנוגע להצלחת יבול החיטה. החג מבוסס ומסתמך על מסורות רבות, מתרבויות אחרות במקום אשר טיפחו את הממדים האימננטיים של החג ושל אלוהות אימננטית מקומית. מן המקורות המוקדמים יותר, נראה כי החג שמר על מקומו כחג טבע חקלאי, גם בתרבות ישראל. עם זאת, ניכר כי במועד מאוחר יותר, ישנה הרחקה והסטה מן המקום ומאלמנטים אימננטיים של החג, כפי שהדגמנו מן הספרים המאוחרים - ויקרא ודברים. הסטה זו, שימרה את הממד המקומי בחג, אך הציעה שינוי מהותי, אשר הרחיק מן התפיסה המקומית האימננטית, לטובת תפיסה טרנסצנדנטית. מגמה זו, של הרחקה מן המקום, לטובת ממדים טרנסצנדנטיים, הלכה והתחזקה בשלהי ימי בית שני, ומופיעה בעוצמה רבה, במחלוקת בין הצדוקים לפרושים, שעליה ארחיב בפרק הבא.

²⁸ "וְהָיָה-שָׁם הַנָּשִׁים יֹשְׁבוֹת, מְבַכּוֹת אֶת- הַתָּמוּז" (יחזקאל, ח', י"א)

פרק 3

על התפתחות והשתנות החג המעבר מחג חקלאי מקומי – לחג היסטורי רוחני

מבוא:

האופן בו נחוג שבועות בימי המקרא, שונה באופן מהותי מן החג כפי שאנו מכירים היום. גורמים שונים הביאו לשינוי ברוח החג. שינויים אלו נבעו מן השינוי הדרמטי במצבו של העם, אשר לא ישב על אדמתו, ולא חלק מרחב פיזי משותף. הניתוק מארץ ישראל הביא לכך שמימד הזמן המשותף הפך למימד המרכזי המאחד את העם (שביד, 1984).

חורבן הבית והגלות, הניתוק מן האדמה והמקום הפיזי, היוו גורם מכריע בעיצובו הנוכחי של החג. לשינוי במהות חג השבועות התלווה ניתוק הולך וגובר מהאדמה, מגידול החיטה, מהמקדש, מהבאת הביכורים, משך מאות ואלפי שנים, תופעה בעלת השלכות מרחיקות לכת על אופי החג. ואכן, החוקרים עמדו על הקשר בין הדברים. שביד כותב "כאשר נשמטה הארץ הממשית מתחת רגליו של העם, והוא חזר כביכול אל נדודי המדבר, תפס שוב הר סיני המיטלטל, את מקומו של הר המוריה" (שביד, 1984, עמ' 249).

השינוי היסודי בסביבת החיים של היהודים והניתוק מהמרחב הפיזי, חופפות לשינוי של חג השבועות מחג אימננטי הקשור באופן ישיר למקום, לגידולים, לחששות ולהודיה על היבול - לחג טרנסצנדנטי, רוחני, הקשור לזמן ולמתן תורה. גם המקום, אשר נקשר לחג בהקשר זה של מתן תורה, הר סיני, הינו מקום שאינו מקום, מקום אמורפי שאינו מוגדר וידוע.

אלא, שכפי שהוצג בפרק הקודם, תהליך הניתוק מן המקום הפיזי החל עוד טרם הגלות והנסיבות אשר הביאו לניתוק הפיזי מהמקום. אם בעת הקדומה היה החג קשור באופן ישיר למקום. כפי שהצגנו בשני הפרקים הקודמים, במקרא ישנם פסוקים המנסים ליצור ניתוק מן החיבור למקום במובן הישיר והמידי, לטובת הרחקה פיזית ורעיונית מן המקום המוחשי. מגמה זו, בולטת במיוחד בספר דברים. ניתוק זה נעשה לטובת סימון החג כחלק ממהלך היסטורי מכונן, יציאת מצרים וההגעה לארץ המובטחת, המונע ע"י אל טרנסצנדנטי. בספר דברים, רגע לפני הכניסה לארץ (הזמן ההיסטורי "הרשמי" של ספר דברים²⁹), היה ניסיון ליצירת ריחוק וניתוק מן החיבור המידי, האימננטי למקום. בספר זה ישנה הכוונה ברורה, לשיוך הארץ ופרי הארץ לאל טרנסצנדנטי. דבר זה בא לידי ביטוי, כפי שהודגם לעיל, גם

²⁹ כאמור, לפי עמדת החוקרים הופעת ספר דברים מתוארכת לשנת 622 לפנה"ס

בקיטור ליציאת מצרים, גם בטקסט "מקרא ביכורים", וגם בחובה להביא את הביכורים למקום מרוחק ומנותק מן המקום בו הם גידלו אותם.

בפרק זה אתאר את השינויים שחלו בחג לאורך השנים, החל בימי בית שני ועליית בית חשמונאי, החורבן והגלות, ועד סוף ימי הביניים. אנסה להציע כי הניתוק הכפוי מן המקום בתקופת הגלות, אינו הגורם היחיד, ואולי אף לא המרכזי, בעיצוב המחודש של החג. אטען כי זרעי השינוי, אשר הביאו להכחדת האלמנטים החקלאיים-אימננטיים של החג, לטובת התחזקות הגישה הטרינסנדנטית, מקורם בשינויים שהובילו הפרושים כבר בשלהי ימי בית שני, טרם החורבן והגלות. שינויים אלה, הם שהביאו לשינוי מהותי באופיו, במנהגיו ובשמותיו של החג.

המחלוקת על הזמן ומשמעותה

כידוע, מחלוקת גדולה הייתה בימי בית שני ואילך לעניין הגדרת זמן תחילת ספירת העומר. כפי שהוזכר לעיל, חג השבועות מופיע בתורה, להבדיל מחגים אחרים, ללא מועד מפורש, אלא רק באמירות כלליות המחוברות לחקלאות, למזג האוויר ולמקום.

כפי שראינו בפרק הקודם, המקור המפורט ביותר, גם בנוגע למועד החג, נמצא בספר ויקרא, שם מצוין מועד החג בצורה הבאה: "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם, מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת, מִיּוֹם הַבִּיאָכֶם, אֶת-עֹמֶר הַתִּנּוֹפֶה" (ויקרא, כ"ג, ט"ו). אלא שגם הגדרה זו, לפחות לכאורה, אינה מדויקת, היות ולא ברור מה הוא תאריך ההתחלה לספירה.

אי בהירות זו, הביאה למחלוקת גדולה, אשר נסובה על השאלה, מה כוונת הפסוק במילים "ממחרת השבת", מהו התאריך לתחילת הספירה, ובהתאם לכך, מה המועד המדויק של חג השבועות, הנחוג חמישים יום מאוחר יותר.

מחלוקת זו, הינה חלק ממחלוקת רחבה יותר, בשאלת היחס בין קדושת השבת למצוות החגים. הבייתוסים, סברו שקדושת השבת עדיפה, והקרבת קורבנות ביום השבת אסורה. בהתאם לכך, קבעו הבייתוסים לוח שנה שאחד המאפיינים החשובים בו, היו שהחגים לעולם יצוינו בימים קבועים בשבוע, ולעולם לא יחולו בשבת. (תבורי, 1995).

בהקשר של הפסוק המוזכר, בעניין חג השבועות, התייחסו הבייתוסים, למושג ה'שבת' כפשוטו- 'שבת בראשית', היום השביעי בשבוע. משמעות הדבר היא, שתחילת הספירה, תחול תמיד ביום ראשון בשבוע, ממחרת השבת, המגיעה אחרי חג הפסח. לפי ספירה זו, מועד חג השבועות יחול תמיד שבעה שבועות לאחר מכן, ביום ראשון בשבוע. הצדוקים, השומרונים, הקראים והנוצרים, אימצו גישה זו אף הם (אליאור, תשע"ב).

בשונה מקבוצות אלה הפרושים טענו כי ניתן לפרש את המילה שבת באחת משלוש דרכים:

א. שבת בראשית.

ב. חג.

ג. קבוצה של 7 ימים רצופים.

פרשנות זו, הביאה להצעה שונה למועד התחלת ספירת העומר. לפי פרשנות זו - "ממחרת השבת" משמעה 'למחרת החג', קרי, למחרת החג הראשון של פסח שהוא ה-ט"ז לחודש ניסן. לפי שיטה זו, חג השבועות יחול תמיד ב-ו' סיון³⁰. (הלפרין, 1994).

אלא שניכר כי המחלוקת בשאלת פרשנות המילים "ממחרת השבת" הינה רק 'קצה הקרחון'. מחלוקת זו, רחבה ועמוקה, וקשורה ללוח השנה הביטוני והצדוקי, לעומת זה של הפרושים. וכבר הזכרנו לעיל את המחלוקת העקרונית על קדושת השבת וקביעת לוח השנה בהתאם. אלא, שכפי שאציע בפרק זה, בבסיס המחלוקת עומדות שאלות על זמן ומקום, ואמונה בתפיסת אלוהות שונה - אימננטית או טרנסנדנטית.

כפי שהוצג בפרק הראשון, ישנן שתי אפשרויות בסיסיות למדידה וציון של מרחב הזמן – ישנו הזמן המעגלי, הטבעי, הקשור בשמש ובעונות השנה. זמן זה קשור לטבע, למרחב הפיזי ולהתנהלות הטבעית. מאידך גיסא מציעה התורה תפיסת זמן אחרת - זמן היסטורי, ליניארי, זמן המנותק מן ההתרחשויות הטבעיות המחזוריות, זמן המתחיל בבריאת העולם של אל חיצוני, ונמשך משם אל העתיד, בהובלת האלוהים והאדם.

המקור למאבק על לוח השנה

הצדוקים, כוהני בית צדוק, הציגו עצמם כהמשך לשושלת הכהונה ארוכה ועתיקה, בת כאלף שנה, המיוחסת ומתחילה באהרון הכהן³¹, שומרת את משמרת הקודש ואמורה לכהן לעולם³². הם נקראו ע"ש צדוק בן אחיטוב הכהן שכיהן בירושלים בימי דוד³³, וניהלו לוח שנה המבוסס על השמש. הכיבוש היווני, הביא למעבר ללוח שנה ירחי, מעבר שנחשב בעיני הצדוקים לחילול הקודש. אחרון כוהני בית צדוק, חוניו בן שמעון בן יוחנן בן יהוצדק בן יהושע (חוניו השלישי), סיים את כהונתו (וחייו...), בשל המאבק על לוח השנה. ב- 175 לפנה"ס, כבש המלך הסלאוקי אנטיוכוס הרביעי אפיפנס, את ארץ ישראל, טימא את בית המקדש, והביא לנטישת הכהנים את בית המקדש. גביית המיסים, נעשתה על פי הסדר המנהלי של הסלווקים, דהיינו, על פי לוח השנה הירחי. חוניו השלישי סירב לשנות את לוח השמשי המקראי, וע"כ נרצח בידי אחד משליחי הכהנים המתיוונים, אנדרוניקוס. בשנת 165 לפנה"ס, חוני הרביעי, האחרון בשושלת בית צדוק ושאר כוהני בית צדוק, נוטשים את ירושלים, עוברים בחלקם לקומראן ובחלקם למצרים, שם הם מקימים את 'מקדש חוניו'. יאסון

³⁰ לפי עדת ביתא ישראל שבאיתופיה, ספירת העומר מתחילה ממחרת היום האחרון של פסח, כ"ג ניסן.

³¹ עזרא ז, ב-ה; נחמיה יא, יא; דברי הימים א טז, לט

³² "וְהָיְתָה לוֹ וּלְזָרְעוֹ אֶחָדִים, בְּרִית כְּהֻנָּה עוֹלָם" (במדבר כה, יג)

³³ "הכהנים שמרי משמרת המזבח המה בני צדוק הקרבים מבני לוי אל ה' (יחזקאל מ, מו; מג, יט; מד, טו; מח יא)

(אחיו של חוניו) מציע סכום כסף גדול ליוונים ומתמנה לכוהן גדול. בפעם הראשונה בהיסטוריה של עם ישראל, מינוי הכהן הגדול מתבצע ע"י מלך נוכרי ותמורת שוחד. אחריו, כיהנו מנלאוס ואלקימוס, כוהנים מושחתים שכלל לא היו מבני שבט לוי (ובוודאי שלא מבית צדוק). בשנת 167 לפנה"ס, יוצאת משפחת מתתיהו הכהן למרד כנגד היוונים, ובהמשך כובשת את ירושלים ובית המקדש ומכהנת בכהונה הגדולה ובשלטון, עד לשנת 37 לפנה"ס, עת משמיד הורדוס את אחרוני השושלת. על אף ההישגים של בית חשמונאי - כיבוש יהודה, החזרת השליטה על בית המקדש וחידוש עבודת המקדש - נחשבו בית חשמונאי בעיני הצדוקים רשעים³⁴. זאת הן בשל העובדה שלקחו מידם את הכהונה ועבודת הקורבנות, דבר הנחשב בעיניהם כתועבה³⁵, והן בשל ההסכמה שלהם לשינוי לוח השנה השמשי, המקודש, וקבלת לוח השנה הירחי. בני צדוק המודחים ואנשי בריתם, כינו את עצמם בני אור, שכן נאבקו על לוח השבתות השמשי המקודש לפיו נחגג חג השבועות. את אלו שדבקו בלוח השנה הירחי, התלוי בצפייה בעליית הירח, כינו בשם בני חושך. בית חשמונאי אשר קיבלו את השימוש בלוח הירחי, עוררו את תחילתה של המחלוקת הקשה על לוח השנה.

על לוח השנה הצדוקי

כהני בית צדוק החזיקו בלוח שנה אשר נמסר לתפיסתם ע"י האל בעקבות המבול, כבסיס המרכזי לברית בין עם ישראל לאלוהיו וכחלק מן ההבטחה לסדר ומחזוריות הזמנים ובעונות השנה "עד, כָּל-יְמֵי הָאָרֶץ: זָרַע וְקָצִיר וְקָר וְחֹם וְקִיץ וְחֹרֶף, יוֹם וָלַיְלָה--לֹא יִשְׁבְּתוּ" (בראשית ח', כ"ב). הלוח הצדוקי, ע"פ המתואר בספר היובלים בפרשת המבול, היה מבוסס על השמש. שנה מלאה ע"פ הלוח, מנתה 364 ימים. לוח זה, אשר נמסר, לפי הצדוקים לעם ישראל במעמד הברית, מחייב שמירה קפדנית על המועדים המתנהלים בהתאם לתפיסה האלוהית הבאה לידי ביטוי בלוח. כך מתואר בספר היובלים: "וְאַתָּה צוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְשִׁמְרוּ אֶת הַשָּׁנִים עַל פִּי הַמַּסְפֵּר הַזֶּה אַרְבַּעַה וְשִׁשִּׁים יוֹם וְשְׁלוֹשׁ מֵאוֹת יוֹם. (מח) וְהִיא שָׁנָה תְּמִימָה, וּמַסְפֵּר מִפְּקֹד יְמֵי הַשָּׁנָה וּמוֹעֲדֶיהָ לֹא יִשָּׁחֵת". בהמשך מוצגת גם חשיבות הלוח כברית קודש בין עם ישראל ובין האל, והביקורת העזה כלפי אלו ההולכים בחוקות הגויים, מאמצים את הלוח הירחי ומפרים את הברית: "(נד) וְלֹא יִשְׁכְּחוּ אֶת מוֹעֲדֵי הַבְּרִית, וְלֹא יִלְכוּ בְּמוֹעֲדֵי הַגּוֹיִים לְפִי תַעֲתוּעֵיהֶם וּלְפִי דַעֲתָם". (נה) וְהָיוּ אֲנָשִׁים אֲשֶׁר יִבִּטּוּ יְרֵאוּ בִּירַח, הוּא הַמַּשְׁחִית אֶת הַזְּמַנִּים, וְיִקְדִּים עֶשְׂרֵת יָמִים בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה". אלו המבססים את לוח השנה על הירח מביאים לתפיסתם להפרת הברית לשיבוש של לוח השנה והקדמה של עשרה ימים בכל שנה, יחסית לשנת השמש. זאת בנוסף לציון החגים בזמן שאינו הזמן ה'נכון' והפגיעה בקדושת השבתות: "(נ) וְהִיא כִּי יַעֲבְרוּ וְלֹא יִשְׁמְרוּ אוֹתָם כְּמִצְוֹתַי, יִשְׁחִיתוּ בַּפֶּעַם אַחַת כָּל עֵת

³⁴ מחבר "עליית משה" מתאר את מעלליה של המשפחה החשמונאית: "אז יעמדו להם מלכים מושלים וכהני אל עליון יקראו והרשיעו לעשות בקדש הקודשים" (עליית משה ו', א').
³⁵ "זבח רשעים תועבה" (מגילת ברית דמשק, יא' 18-21).

וזמן, השנים תעתקנה ממקומן... (נב) ויזנחו את ראש החודש וזמנו, ואת השבתות, והעו את כל דרכי השנים"... (נו) ולכן ישחיתו את השנים בימים הבאים, ועשו יום שוא ליום העדות, ויום בלתי טהור ליום המועד. (נז) וכל איש לא יבדיל בין ימי קודש ובין ימי חול, כי יתעו בחודשים ובשבתות ובמועדים ובשנות היובל".

הלוח הצדוקי המקודש הינו סימטרי ושואף לשלמות וסדר. הוא מתחלק ב- 7, כמניין ימי השבוע, ומחלק את השנה בצורה מושלמת ל- 4 עונות. בכל עונה 91 יום, שהם 13 שבועות בדיוק. אורכה של שנה ע"פ לוח זה, הוא קבוע- 52 שבועות. היות ושנת חמה הינה בת 365 ימים ורבע (בקירוב), הלוח לא באמת 'מושלם', והיה צורך להוסיף אחת ל-7 שנים, בשנת השמיטה, שבוע שלם, שהיה מחוץ לספירה. לוח שמשי זה, היה מחושב וידוע מראש וקיבע את מועדי השנה ועונותיה. הלוח החל תמיד את הספירה ב- א' בניסן, שחל תמיד ביום רביעי בשבוע, יום בריאת המאורות, ויום השוויון באביב. גם כל אחד משלושת הרבעים האחרים בשנה החל ביום רביעי ונקרא יום זיכרון: הרבע הראשון החל ב- א' בניסן, יום השוויון באביב. הרבע השני החל 91 יום לאחריו- ב- א' בתמוז, היום הארוך בשנה. הרבע השלישי החל ב- א' בתשרי, יום השוויון של הסתיו, והרבע האחרון החל ב- א' בטבת, היום הקצר בשנה. לכל שבת ולכל מועד היה יום ותאריך קבוע, וכן מרחק מדויק מהמועד שקדם לו. לפי המתואר בספר היובלים, ברוח הפרשנות שהציעו הצדוקים והבייתוסים לפסוק "ממחרת השבת", החלה ספירת העומר תמיד ביום ראשון בשבוע וכך גם חג השבועות, חל תמיד ביום ראשון בשבוע, הוא ט"ו לחודש סיון, שבע שבתות בדיוק אחרי מועד הינף העומר, שחל אחרי תום חג הפסח - כ"ו בחודש ניסן (אליאור, תשע"ב). הצדוקים השתמשו בלוח זה גם לחלוקת השנה ל- 24 משמרות הכהונה, כאשר במשך שש שנים, היה על כל משמרת כהונה לכהן בסה"כ 13 שבועות, ואז הוכרזה שנת השמיטה.

לוח השנה המקודש, היה מרכזי בתפיסה של הצדוקים. הם התייחסו אליו כלוח אלוהי, מקודש, שווה וסימטרי, המתאם בין השמש ועונות השנה, בין חגי ישראל והשבתות ומכניס סדר 'אלוהי' בזמן. כל פגיעה ושינוי בלוח נחשבה בעיניהם כפגיעה בקדשי ישראל.

לוח אלוהי – השבועה והברית

לוח זה נתפס ע"י הצדוקים כלוח נצחי ומקודש, לא רק בגלל שנמסר מן האל והציע סדר ומחזוריות קבועה. הלוח יוצר סדר ומקצב בתחנות קבועות בזמן, במחזוריות של שבע, אשר יוצרות מחזורי שביתה, שמיטה ושחרור אחיזה על ריבונות, על בעלות, על רכוש ושיעבוד.

מחזוריות זו, היא לתפיסת הצדוקים, הברית והשבועה בין האל לעמו, אלו הם מחזורי הצדק הנספרים במחזורים שביעוניים מקודשים (אליאור, תשע"ב). הצדק, סביבתי וחברתי, נגזר

מוותור מחזורי- בשבתות, בשמיטות וביובל אחת לשבע, על הריבונות. בשבת האדם מצווה לשבות מכל מלאכה, עליו לחדול משעבוד האחר, מיצירה ושינוי הבריאה ומעשיית רווחים לתועלתו. בשמיטה וביובל מצווה האדם לשמוט עבדים, קרקעות וכספים. כל זה מביא לשחרור האדם משעבוד עצמו, שעבוד זולתו ושעבוד הסביבה לצרכיו ולהחלת מערכת של צדק הפועלת לשחרור האחר והסביבה. שביד מפרש כי הוותור על השליטה, הבעלות, העבודה והעבדות, היא היא הבחירה האמונית שמציעה התורה: "המאמץ להשתלט על הטבע, נעשה בסופו של דבר לשעבוד עצמי של האדם, שיעבוד אדם לאדם ושעבוד השליטים ליצר שלטונם. מהי הבחירה הנגדית? הוי אומר: קבלת עול מלכות שמיים מתוך אמונה. האמונה היא בהקשר זה, הנכונות הפנימית של האדם להישען על ודאות מוסרית" (שביד, 1984, עמ' 55). השביתה ממלאכה והבחירה בשמיטה, מפסיקות את המרוץ האינסופי אחר הביטחון, ומציעות חירות ושוויון לכל (אליאור, תשע"ב). הפרת הברית, בין עם ישראל לאלוהים, היא הפרת שבועה זו, אשר תביא לכל העונשים הכתובים בפרשת התוכחה בספר ויקרא³⁶ (פרק כ"ו).

לתפיסתם של הצדוקים, הם שהופקדו על שמירת הלוח המקודש כמו גם על משמרת האל ומשמרת התורה. "מחזורי השבתה אלה, הקבועים ומחושבים מראש כמחזורי שביתה, שמיטה, שוויון, דרור וחירות, שנודעו משמים בשבועה ובברית במעמד סיני, הייתה לפי השקפתם של הכוהנים בני צדוק, מהות השבועה והברית, ונכתבת בלוחות הברית" (אליאור, תשע"ב, עמ' 7).

מחזור שביעוני זה נודע במגילות קומראן כ'מועדי הדרור', ומתבסס גם על הפסוק: "אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם במועד" (ויקרא כג, ד) (מועדי ה', הם המועדים המחייבים על פי הלוח האלוהי, אשר נמסר בברית ושבועה, הם מקראי קודש הנקראים במועד הקבוע על פי הלוח האלוהי).

לוח זה, הכולל בתוכו את מועדי החגים, כמו גם את השבתות השמיטות והיובלים הכרוכים כולם במחזורי השבתה שביעונית, וקשורים במצוות שנמסרו לעם במעמד הר סיני, במעמד הברית שנכרתה בחודש השלישי, הוא מועד חג השבועות.

ספירת העומר לפי שיטת הצדוקים, לא התקיימה רק בין פסח לשבועות. היא חזרה ככל הנראה, ארבע פעמים ברצף - החל מפסח ועד לאחר חג האסיף, לארבעת היבולים הראשונים משבעת המינים- שעורה, דגן, תירוש ויצהר (אליאור, תשע"ב). המחזור הראשון בין פסח לשבועות, המתחיל בשעורה ועד להבשלת החיטה והבאת שתי הלחם (חמץ)

³⁶ אַז תִּרְצֶה הָאָרֶץ אֶת-שְׁבֻתֶיהָ, כָּל יְמֵי הַשָּׁמָה, וְאַתֶּם, בְּאֶרֶץ אֲבֹי־כֶם; אֲזַי תִּשְׁבֹּת הָאָרֶץ, וְהִרְצָת אֶת-שְׁבֻתֶיהָ. כָּל-יְמֵי הַשָּׁמָה, תִּשְׁבֹּת, אֶת אֲשֶׁר לֹא-שְׁבֻתָה בְּשְׁבֻתֵיכֶם, בְּשְׁבֻתְכֶם עָלֶיהָ. (ויקרא כ"ו, לד- לה)

למקדש³⁷, המחזור השני מיד אחריו, עד להבשלת הענבים, השלישי עד להבשלת הזיתים, והרביעי במועד חג הסוכות, שבו גודדים את התמרים, אורים את התאנים וקוטפים את הרימונים³⁸. חג הסוכות, החל במחצית החודש השביעי, מציין את סיום הבשלה והאיסוף של כל שבעת המינים. אלו הם שבעת היבולים שהתברכה בהם ארץ ישראל, המבשילים בשבעת החודשים הראשונים של השנה. שמירת לוח השנה המקודש, הבטיחה לעם החקלאים לאכול ולשובע משבעת המינים, אשר מבשילים כולם בארץ ישראל, בשבעת החודשים הראשונים של השנה- בין חודש ניסן לחודש תשרי (אליאור, תשע"ב). ברוח זו ניתן להבין את הפסוקים המסכמים את פרשת 'בהר' ופותרים את פרשת 'בחוקותי': **בְּאֶת-שִׁבְתִּי תִשְׁמְרוּ, וּמִקִּדְשִׁי³⁹ תִּירָאוּ: אֲנִי, יְהוָה. גֵּאִם-בְּחֻקֹּתַי, תֵּלְכוּ; וְאֶת-מִצְוֹתַי תִּשְׁמְרוּ, וְעֲשִׂיתֶם אֹתָם. ד. וְנָתַתִּי גִשְׁמִיכֶם, בְּעֵתָם; וְנָתַתִּי הָאֶרֶץ יְבֹולָה, וְעַץ הַשָּׁדָה יִתֵּן פִּרְיוֹ. ה. וְהַשִּׁיג לָכֶם דִּישׁ אֶת-בְּצִיר, וּבְצִיר יִשְׁיג אֶת-זֶרַע; וְאָכַלְתֶּם לַחֲמֻקְכֶם לְשִׁבְעָה... וְהָקִימְתִּי אֶת-בְּרִיתִי, אִתְּכֶם... וְהָיִיתִי לָכֶם, לֵאלֹהִים; וְאַתֶּם, תִּהְיוּ-לִי לְעָם (ויקרא כו, ב-ה).**

הלוח היה אם כן, לפי תפיסת הצדוקים, הביטוי והבסיס לקשר בין אלוהים לכנסת ישראל, הוא עיגן את הזמנים וסדר הזמנים בעולם ויצר תיאום בין הטבע, השמש ועונות השנה, לתפיסה השביעונית, המציעה מועדי חירות וצדק. הלוח היווה תשתית לעבודת הקודש הכוהנית, והיה מעוגן בברית ובשבועה שצוינה במועד חידוש הברית, הוא חג השבועות- המועד בו צוינה השבועה והברית- בין אלוהים לכנסת ישראל. זו אם כן, מקורה של ההתנגדות הצדוקית העזה לשינוי לוח השנה של החשמונאים.

ברורה כעת, חשיבותו המכרעת של חג השבועות עבור הצדוקים, כמעמד חידוש הברית והשבועה, כמעמד המאשר את קדושת המקום (בית המקדש), הזמן (לוח השנה ומועד כריתת הברית) והמשרתים בקודש- הם הכוהנים עצמם. יש לכך השלכות תיאולוגיות חשובות על מהות חג השבועות מבחינת תפיסת הזמן והמקום.

חג השבועות – חג חידוש השבועה והברית

חג השבועות היה, אם כן, חג משמעותי, חשוב ומרכזי בעבודת בני צדוק הכוהנים, במעמד דומה בחשיבותו ליום הכיפורים. גם את שמו של החג, שבועות - הקשור בספירה של שבע שבתות, פירשו הצדוקים מלשון שבועה, כדברי הנביא (הכהן) ירמיהו: "שבעת חוקות קציר ישמר לנו" (ירמיהו ה, כד). גם את המילה 'שבע' במקרא, פירשו הצדוקים כקשורה בשבועה ובברית (בראשית כו, לא-לג). בכתבי כוהני בית צדוק ואנשי בריתם, חג השבועות, מכונה גם 'חג השבועים' ו'יום העדות'. ברוח זו, התייחסו הצדוקים לחג השבועות כמועד של ברית

³⁷ "רב נחמן בר יצחק אמר: שישה בסיוון- ראש השנה לשתי הלחם" (רה"ש, ו' ע"ב)

³⁸ מועד השעורים 26/1, מועד הדגן-ביכורי קציר חטים 15/3, מועד התירוש 3/5 ומועד היצהר 22/6.

³⁹ אליאור מציעה שהכוונה כאן, היא לא רק למקדש, אלא גם למועדי הקודש

ושבועה וקישרו את החג למעמד הר סיני כמעמד ברית מחייב בו נמסרה התורה, כמו גם הלוח המקודש, ובו הייתה התגלות של אלוהים ומלאכים.

חג השבועות מתואר כחג אותו חוגגים המלאכים בשמים, החל מרגע הבריאה ועד למעמד הר סיני. מעמד הר סיני, היה כידוע בהתגלות אלוהית רבת הוד, כמאמר הפסוק: "ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר לעיני כל ישראל" (שמות כד, יז). החוויה הזאת, אשר לה היה שותף העם כולו היוותה את הבסיס לטקס שנערך בידי הכוהנים מבית צדוק במקדש, ואשר מהווה דוגמא מובהקת לקשר שבין חג השבועות לבין מתן תורה, בעיני הצדוקים.

חג השבועות בימי הצדוקים, נחוג אם כן במקדש כמן חוויה אקסטטית של מעמד הברית, אשר בשיאה היו הכוהנים במקדש מרימים את הפרוכת המכסה על קודש הקודשים וחושפים את הכפורת שעל ארון העדות ואת שני הכרובים. מעמד ייחודי זה, התקיים פעם אחת בשנה, בחג השבועות. יחזקאל הכהן התנבא בימי חורבן בית ראשון, בראשית המאה השישית לפני הספירה. הוא קושר בין מסורת הצגת הכרובים בקודש הקדשים, לחזון המרכבה, בו הנביא רואה את 'מראה הכרובים'. יחזקאל מרבה לדבר בשבחם של הכוהנים בני צדוק, גם בחזון המקדש העתידי שראה, (יחזקאל, פרקים מ-מח) ורבות מנבואותיו היו קשורות במקורן במועדים ובמקדש. ברוח זו, קובעת המסורת המיסטית, את מועד הקריאה של 'חזון יחזקאל', לחג השבועות - חג המקדש הארצי (אליאור, תשע"ב).

לשיטתם של הצדוקים, כפי שספירת השבעיות בלוח השנה השמשי היה קשור לשבועה לאלוהים, כך גם ניתן היה לקשר את שמו של חג השבועות לשבועה. שבועה זו מציינת שתי שבועות- זו שלאחר המבול וזו של מעמד הר סיני. הקשר בין שתי השבועות הללו, וביניהן לחג השבועות, מופיע בספר היובלים, שם מתואר החג כמועד המצוין כבר מימי נח ואברם: "בחודש השלישי בחצי החודש עשה אברם חג ביכורי קציר הקמה; ויקרב מנחה חדשה על המזבח ראשית התבואה .." (טו, א-ב). ההבטחה האלוהית לאחר המבול מקבעת את השבועה והברית מצידו של אלוהים, בהבטחה על סדר וחוקיות בחוקות השמים והארץ, במועדים ובזמנים כאשר חג השבועות מהווה את המועד האלוהי לחידוש הברית: "(כד) לכן חרות החוק על לוחות השמים, כי ישמרו את חג השבועות בחודש הזה פעם אחת בשנה, לחדש את הברית בכל שנה ושנה... (מב) לכן עשה אותו לו למועדי זיכרון לעולם וככה יסדו. (מג) ונחרתו על לוחות השמים... חוק שנה בשנה ולא יעבור" (ספר היובלים ה'). ספר היובלים מתאר חיבור בין השבועה של אלוהים לבל ישוב מבול על הארץ, ההבטחה לסדר ומחזוריות בעולם, לבין השבועה לסדר הגלומה בלוח השנה האלוהי המוצע, המתחבר בצורה כביכול מושלמת לסדר הטבעי. כאמור, גם בספר בראשית בשבועה של אלוהים לאחר המבול, מופיעה הבטחה לסדר בעונות השנה, אלא ששם הדבר נעשה ללא חיבור ללוח השנה השמשי: "עַד, כָּל-יְמֵי הָאָרֶץ: זֶרַע וְקָצִיר וְקֵר וְחֹם וְקִיץ וְחֹרֶף, וַיּוֹם וַלַּיְלָה--לֹא יִשָּׁבְתוּ"

(בראשית ח', כ"ב). חוסר הופעתו של חג השבועות מוסבר לפי ספר היובלים בכך שהחג נשכח אחרי תקופת האבות, ומשה חידשו בהר סיני. (הלפרין, 1994).
"מעמד הר סיני במחצית החודש השלישי (שמות יט א; היובלים א, א), הוא חג השבועות, מועד חג הביכורים, מועד קציר חטים, מועד "שבעת חוקות קציר ישמר לנו" (ירמיהו ה, כד), מועד כריתת הברית והשבעת השבועה על מחזורי ההשבתה השביעוניים המצויים משמים ששיאם הוא חג השבועות, הוא יום העדות והחג אותו שומרים המלאכים בשמים, הידוע כחג מתן תורה" (אליאור, תשע"ב, עמ' 10).

ניתן לומר אם כן, כי מעבר לחשיבות החקלאית של מועד חג השבועות, אשר נוגעת בקיום ובביטחון החיים עצמם, הצדוקים ראו בחג מרכיבים נוספים הקשורים בשבועה האלוהית. **הצדוקים ראו בחג את מועד כריתת הברית והשבועה של בני ישראל לה', אשר מצדו של אלוהים, מסדירה את עונות השנה, ומצדם של ישראל, קובעת סדר בזמן, ומסדירה את המחזוריות השביעונית המקודשת ואת תפיסת הצדק של 'מועדי הדרור'.**

קדושה אימננטית

בחג השבועות ציינו כאמור בני צדוק את מתן התורה וכריתת הברית בין אלוהים לעם ישראל. עיקרו של החג היה בפולחן המקדש – ביכורים, קורבנות ואשרור הברית. אשרור הברית, והטקסים הנלווים, הצטרפו יחד לעיצוב חג השבועות כ"חג המקדש".

המקום הקדוש בולט כמאפיין אימננטי מרכזי בתפיסתם של הצדוקים. לפי הצדוקים, פעמיים בשנה בא אדם במגע ישיר עם קודש הקודשים. יתרה מזאת, בעוד שביוה"כ המגע עם הקודש הוא אך ורק של הכהן הגדול, בשבועות מדובר במפגש של כל אחד מהעולים לרגל. ביום הכיפורים נכנס הכהן הגדול אל קודש הקודשים, אל פני הכפורת, כדי לכפר חטאי על בני ישראל. בחג השבועות, מועד חידוש הברית, חשפו הכוהנים בפני העם את קודש הקודשים ואת הכרובים שעל הכפורת ואת ארון הברית, בו נמצאים לוחות הברית. בחג השבועות נאמרה ברכת הכוהן הגדול לעולי הרגל, לנוכח האל והמלאכים ולנוכח ארון הברית והכרובים "בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגלילין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה ..." (בבלי, יומא, נד ע"א). חשיפה זו נועדה להזכיר את ראיית מראות אלוהים- כרובים/ מלאכים ושמיעת קולות שמימים כפי שהיה בזמן מתן תורה- "וכל העם רואים את הקולות" (שמות כ, א). בחזון יחזקאל "נפתחו השמים ואראה מראות אלהים" (יחזקאל א, א). ולשיטת הצדוקים ואחרים, כגון הנוצרים, ממשיכה ההתגלות להופיע גם בהמשך. הנה כך נאמר בברית החדשה - 'אתם שקבלתם את התורה באמצעות מלאכים' (מעשה השליחים ז, 53). כזכור, הכרובים שעל הכפורת נבנו על פי תבנית שמימית שהוראתה למשה בהר סיני (שמות כה, מ), וכך גם בבניית המקדש, על פי תבנית שקיבל דוד

משמים: "ולתבנית המרכבה הכרובים זהב לפורשים וסוככים על ארון ברית ה'; הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל כל מלאכות התבנית" (דברי הימים א כח, יח-יט). ברוח זו, חג השבועות, נקשר למסורת הכרובים המכונפים, השמימיים שהיו בקודש הקודשים.

וינפלד מצביע על נוהג שהיה נפוץ בדתות המזרח הקדום, לציין אחת לשנה את חגיגות חידוש הברית עם האל. הוא סבור שכך גם נעשה בישראל (בתוך תבורי, 1995). מתן התורה וטקס כריתת הברית המקודשת בין ישראל לאלוהים נזכר במקורות שונים במקרא אשר מרמזים על קיום טקסי חידוש הברית. המקור הראשון המוכר לנו הוא בספר יהושע אשר קיים את מעמד כריתת הברית בשכם. מעמד חידוש הברית מוזכר שוב, בשלהי ימי בית ראשון, בשנה ה-18 למלך יאשיהו. ושוב בראשותם של עזרא ונחמיה, במעמד כריתת האמנה עם שבי ציון בסיום חודש התורה, בחודש תשרי, 445 לפנה"ס (נחמיה, י', ל'). אמנם, ברוב המקרים המועד המדויק של כריתת הברית לא צוין, ואולי גם לא היו מועדים אחידים לטקס. יחד עם זאת, בתיאור המופיע בספר דברי הימים, על חידוש הברית בימי אסא, מודגש בבירור כי היה "בשנת חמש עשרה לאסא, בחודש השלישי" (דהי"ב, ט"ו, י'). לפי הופמן, תיאור הטקס, מזכיר את מעמד הר סיני "וישבעו לה' בקול גדול ובתרועה ובחצוצרות ובשופרות" (שם, ט"ו) ויתכן שהתקיים כשיחזור של מעמד הר סיני. זאת ועוד, התרגום הארמי של ספר דברי הימים נוקב במפורש בשם חג השבועות בתרגום פרק זה. מסקנתו של הופמן, היא שכבר בימי בית ראשון, נחוג חג שבועות כחג מתן תורה, ובו מעמד של חידוש הברית (בתוך הלפרין, 1994). גם במגילות ים המלח מתואר טקס חגיגה שנתית לחידוש הברית, תיאור המסתיים במילים "ככה יעשו שנה בשנה" (בתוך תבורי, תשנ"ה, עמ' 151).

בשבועות ציינו וחגגו אם כן, את הקדושה של ארבעה מאפיינים עיקריים של חג השבועות, **המקום, הזמן, התורה והקבוצה הנבחרת**, הם הכוהנים מבית צדוק, זרעו של אהרן. כל ארבעת המאפיינים הללו, הינם בעלי מהות וקדושה אימננטית:

1. **המקום** הקדוש, בית המקדש, נקודת הקשר למפגש בין אלוהים לעם, אשר עיני כל ישראל היו נשואות אליו.
2. **הזמן** - לוח השנה האלוהי, הקדוש, המחבר בין הטבע- השמש, עונות השנה, לבין הציווי האלוהי להשבתה אחת לשבע, היה המוקד המרכזי בחג מעצם היותו לב הברית, לפי הפרשנות הצדוקית (ספירת העומר, שבועת השביעיות ועוד).
3. החג נחוג כאמור במועד **מתן תורה**, וציין את מתן התורה הקדושה.
4. ולבסוף, החג היווה מועד לאשרור **הבחירה בכוהנים** עצמם, כוהני בית צדוק, כזרע קודש המיוחס עד אהרן, הנבחרים ואחראים על שמירת הברית ועל **הפולחן המקודש**.

חג השבועות, ספירת העומר והביכורים, יצרו אם כן, חיבור וקשר:

בין המקום הפיזי - האדמה, הגשם, השמש, פירות הארץ וכיו"ב, והמקום האלוהי - "המקום אשר יבחר" - בית המקדש, קודש הקודשים, ארון הברית והכרובים.

בין הזמן הטבעי - השמש, עונות השנה וכיו"ב, והלוח האלוהי, לשבת, לשבועת השביעיות ולמוסר האלוהי המוצע ב'מועדי הדרור'.

בין התורה הקדושה והפולחן האלוהי, ובין כוהני בית צדוק - שומרי התורה, משמרת הקודש והמקדש

ולבסוף בין שני השותפים בברית - בין השבועה והחובה של עם ישראל לשמור את מחזורי ההשבתה השביעוניים, לבין ההבטחה של האל, לפרנסה וברכה של המקום, הארץ. שמירת לוח השנה המקודש, הבטיחה לעם החקלאים ביטחון קיומי- גשם בעיתו, יבולי שדה וחרם, והיכולת לאכול ולשובע מפירות הארץ.

חג השבועות, במתכונתו הצדוקית, ציין ושימר אם כן, קדושה אימננטית של ארבעת האלמנטים המוזכרים לעיל - המקום המקדש, בו נשמרת התורה המקודשת, נמסרת ברית הזמן המקודשת, ע"י הכוהנים המקודשים. כל זה, הפך את החג למועד מרכזי בעבודת הכוהנים הצדוקים במקדש, והיווה רגע שיא של עבודת הקודש.

הצדוקים, אם כן, שימרו וזיקקו מסורות והיבטים אימננטיים משמעותיים בתפיסת עולמם, אשר באו לידי ביטוי באופן מובהק וכוללני לעיני כל העם בחג השבועות. כפי שאציג בהמשך, הפרושים התנגדו לכך, ופעלו לביטול הגישה האימננטית, המקדשת מקום מקודש, זמן מקודש, קבוצה נבחרת, והתגלות אלוהית - בין אם ע"י נביאים, מלאכים, או אפילו ע"י אלוהים עצמו.

הפרושים לעומת זאת, סברו כי התורה נמסרה אמנם מן האל, אך בעת הזאת, מסורה בידי האדם. היות וכך, לאדם יש את הסמכות לפרשה ולעצבה (אמנם בזהירות ועל פי כללים מובנים), בהתאם לשינויים והצרכים העולים מעת לעת. האדם המתבונן וחושב הוא הגורם המוסמך לפרש את התורה והוא המחליט כיצד לנהוג. במקרים חריגים, עד כדי החלטה לבטל מצוות, תוך שימוש בדרשות (לעיתים מרחיקות לכת), בתורה שבע"פ ושימוש ב'מידות שהתורה נדרשת בהן'.

המחלוקות בעניין חג השבועות

שלוש מחלוקות התקיימו בשלהי העת העתיקה, בנוגע לחג השבועות:

1. מחלוקת בין כוהני בית צדוק וכוהני בית חשמונאי במאה השנייה לפני הספירה.
2. מחלוקת בין צדוקים ופרושים במאה הראשונה לפני הספירה.
3. מחלוקת בין חכמים ליהודים-נוצרים במאה הראשונה והשנייה לספירה.

כאמור, הכוהנים לבית צדוק, ייחסו לחג השבועות מעמד מקודש ומרכזי כחג הברית והשבועות שנכרתו בחודש השלישי וכחג המקדש וחידוש הברית במועד מעמד הר סיני.

המחלוקת בין בית חשמונאי לכוהני בית צדוק, התעוררה סביב תפיסת הכהונה והפולחן ע"י בית חשמונאי, כפי שהצגתי בראשית הפרק, כמו גם בשל המעבר מן הלוח השמשי המקודש, ללוח הירחי, אשר היה מקובל בתרבות יון. כפי שתואר לעיל מחלוקת זו הייתה קשה, עד כדי כך שבית צדוק כינו את כוהני בית חשמונאי, רשעים ו"בני החושך".

בתקופת בית חשמונאי, בסביבות שנת 150 לפנה"ס, התפצלה היהדות בשל מחלוקות פנימיות, לכמה כתות- צדוקים, איסיים ובהמשך הנוצרים. אל מול קבוצות אלו, פעלה הקבוצה הנקראת 'פרושים'. מן הפרושים בשלהי ההנהגה, אשר הובילה את העם היהודי לאחר חורבן הבית, ובמידה רבה שיטת הפרושים, היא הגישה השלטת עד ימינו אנו.

עוד בטרם החורבן התקיימה מחלוקת משמעותית בין הפרושים לצדוקים. מחלוקת זו, אשר שורשיה תיאולוגיים, הגיעה לעיתים קרובות לאלימות. חורבן המקדש הביא לביטול עבודת הקודש ולדחיקת הצדוקים מן ההנהגה, והכריע במובן מסוים את המחלוקת, בכך שהביא למידור סופי של הצדוקים, ולו בשל אובדן מקור פרנסתם ומרכז חייהם של הצדוקים. יחד עם זאת, נראה כי הפרושים אשר כאמור החלו במאבק בתפיסות העולם של הצדוקים עוד בטרם החורבן, המשיכו במלחמת חורמה כנגד התפיסה הצדוקית גם אחרי החורבן והיעלמותם של הצדוקים מול הכתות הנוצריות, ובכלל. נראה שהפרושים, לרבות אלו שפעלו אחרי חורבן הבית השני, עשו כמיטב יכולתם כדי להשכיח מן העם והתרבות את המסורות התלויות באופן בו חגגו הצדוקים את חג השבועות. ניכר כי הפרושים ביקשו למחוק את מסורת הכהונה הפולחנית והמיסטית של החג, לרבות ההתייחסות לחג כחג הברית והעדות, חג המלאכים והמרכבה, וחג המקדש. בביטול זה היה משום ביטול מסורת המופיעה בתורה שבכתב והרחבותה המופיעות במגילות מדבר יהודה, הקשורות לכוהנים לבית צדוק ול"בני בריתם"- המלאכים (אליאור תשע"ב).

המחלוקת בנוגע למועד חג השבועות, אותה הזכרנו בראשית הפרק, ולפרשנות המילים "ממחרת השבת", מוארת כרגע באור שונה. קריאת פשט הכתוב, מעלה כי הפסוק נוטה

באופן מובהק לפרשנות שהציעו הצדוקים- דהיינו 'ממחרת השבת', מכוון לשבת בראשית, דהיינו יום ראשון בשבוע. נראה כי הפרשנות של הפרושים למילים אלו, הינה פרשנות דרשנית, החורגת מפשט הפסוק, ובוודאי חורגת מלוח השנה היהודי, אשר לכאורה, היה נהוג ומקובל משך מאות שנים ע"י הצדוקים שהחזיקו כאמור בייחוס ובמסורת בת אלף שנים. לאור המאמץ שעשו הפרושים לתת למילים הללו פרשנות שונה ('ממחרת השבת' = ממחרת החג), ניכר, לטענתי, כי הדבר נובע מניסיון להציע תפיסת עולם שונה באופן מהותי, אשר פרשנות הפסוק, ואפילו המחלוקת סביב לוח השנה הינה רק "קצה הקרחון" שלה.

מחלוקת זו, מסמלת מאבק תאולוגי עמוק, ובשורשו ניסיון של הפרושים לשרש את התפיסה של קדושה אימננטית - בין אם ביחס לזמן קדוש, למקום קדוש, לאנשים 'מקודשים' או לתורה קדושה. תפיסה זו, היא שהביאה להתנגדות הנחרצת של הפרושים לקביעת מועד החג לפי לוח השנה הצדוקי, להתנגדות לציון החג כמעמד ברית המשחזר את מעמד הר סיני, כמו גם לביטוי של הופעת מלאכים ועוד.

מדוע התנגדו הפרושים לתפיסת האלוהיות האימננטית שאפיינה את הצדוקים, ואולי גם את הזרם המרכזי בישראל, משך מאות שנים?

אציע כי הגישה הצדוקית המייחסת קדושה מובנית - בין אם לכוהנים, לזמן, לספירה, או לתורה - מקבעת את הדברים, ולא מאפשרת מרחב לשינוי והתפתחות. הפרושים רצו לפנות מקום לאדם המתבונן בגישה רציונאלית על העולם- לחשוב, ליצור, לפתח לשנות ולהשתנות. לשם כך, היו חייבים להשתחרר מן הכבלים של המתחייבים מקדושה אימננטית.

הפרושים פיתחו תפיסה דמוקרטית מריטוקרטית (שיטת ממשל ושיטת ניהול בה בעלי הכוח נבחרים או ממונים לתפקידם על בסיס יכולתם), אותה הם ניסו לבסס. גישה זו, נסמכה על התפיסה הטרגסצנדנטית, אשר מגדירה אלוהות חיצונית לעולם, לה יש מרחב וסמכות "מחוץ" לטבע. במידה ולא להם ישנה סמכות להתבונן ולפעול מחוץ לחוקי הטבע, כך גם לאדם, שנברא בצלם אלוהים (Chin-Tai Kim, 1987). אם לפי הפרושים, "אלוהים התבונן בתורה וברא את העולם" – הרי שגם האדם, הנברא בצלמו, יכול לעשות זאת. תפיסה טרגסצנדנטית זו אפשרה לאדם להשתחרר ברמה מסוימת (ודאי מחשבתית) מכבלי הטבע והמקום, להפעיל את הדמיון וליצור ולעצב את העולם כרצונו.

המלחמה על הזמן

ובחזרה לחגים וללוח השנה- מרתק הוא, שאת הסמכות לקבוע תאריכים וחגים שאבו הפרושים דווקא מאותו הפסוק ממנו שאבו הצדוקים את החובה לקיים את החגים במועד- "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי יְהוָה מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם" (ויקרא כ"ג, ד). גם כאן, נדמה כי לקורא המודרני המתמודד עם פשט הפסוק, ברור לו כי הפרשנות הצדוקית, היא המציעה את

פשט הפסוק - מדובר במועדי ה', אשר נקבעים ע"י ה', מועדים אלו מקודשים ועל כן חייבים לחול במועד האלו המדויק. כפי שראינו, לידם של הצדוקים ללוח השנה שלהם הייתה קדושה אלוהית אימננטית, ולפיהם נקבעו מועדי החגים.

הפרושים דרשו את הפסוק במשמעות שונה מפשט הכתוב. המדרש בספרא מפרש כך: "אם קראתם אותם – [יהיו] מועדי, ואם לאו - אינם מועדי" (פרשה ט' קל"ט). המדרש מתבסס על כך שהמילה "אתם" כתובה בכתב חסר ולכן קראוה "אתם ולא אותם" מסורה היא בידיכם. פרשנות זו מציעה כי האל העניק לבני אדם את הסמכות לפרש את דבריו. מדרש תנחומא גם הוא טוען למסירת האחריות על קביעת הזמנים לבני האדם. בפירושו את הפסוק "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֹדְשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחֹדְשֵׁי הַשָּׁנָה" (שמות י"ב), מפרש התנחומא: "החודש הזה לכם - למה הדבר דומה? למלך שהיה לו אורלוגין (שעון), כיון שעמד בנו על פרקו אמר לו: בני, עד עכשיו אורלוגין זה בידי, מעכשיו מסור הוא לך, כך הקב"ה היה מקדש חודשים ומעבר שנים, כיון שעמדו ישראל אמר להם: עד עכשיו חשבונם של חודשים ושנים בידי, מכאן ואילך הרי הם מסורים לכם". בצורה אחרת מתאר זאת מדרש נוסף בתנחומא: "אמר הקב"ה: משעה שבראתי את עולמי הייתי נושא משאוי, לחשב חשבונות של חודשים, מכאן ואילך הוא מסור לכם, **לכם הוא מסור ואין אתם מסורים בידו**". (תנחומא בא יב). מדברים אלו, עולה הניסיון המובהק של הפרושים, 'לשים דברים' ב'פיו של אלוהים', דברים המעבירים את הסמכות מן האל לאדם, ומעניקים אוטונומיה מלאה לאדם על קביעת הזמן.

ברוח זו, הגדירו הפרושים את שליטתו של האדם על ממד הזמן, במצוות 'קידוש החודש'. מצוות קידוש החודש, מתייחסת לקביעת המועד בו מתחדשת הלבנה ומתחיל חודש ירחי. חז"ל קבעו כי קידוש החודש, יעשה ע"י שני עדים, אשר ראו בעניייהם את מולד הלבנה. התלמוד במסכת רה"ש אומר: "החדש הזה - הראהו לבנה בחידושה ואמר לו כשהירח מתחדש יהיה לך ראש חודש" לכם "לומר שקדוש החודש צריך בית דין מומחין" (ר"ה כה ב). כביכול, הזמן אינו יכול להתנהל ללא עדות של אנשים, ללא פסיקה של בית דין. אלוהים יושב וממתין שאנו נקדש ונחדש את החודש. מקור הסמכות ללוח הירחי הוא לפי הכרעה אנושית משתנה המבוססת על תצפית, הכרזה, הכרעה, מתן שם וקידוש לבנה הנקבעת מחדש מידי חודש. לפי הגישה של הפרושים, הסמכות לספירת הזמן אינה בידי אלוהים ו/או לוח קדוש שנמסר מידיו. הזמן נקבע רק ע"י אנשים – שני עדים, אשר ראו את מולד הלבנה, התחדשות הלבנה, וע"י בית הדין האנושי שמקדש את החודש.

מסירת הבעלות לאדם על קביעת זמני חייו, הינה הבסיס לתפיסת חירות האדם אותה מנסים הפרושים לבסס. חירות זו היא המצע לבחירה החופשית של האדם ביחס לדרך חייו. לפי גישה זו, התורה הציבה בראש תרי"ג המצוות את מצות קידוש החודש, היות והיא המדגישה את שליטתו של האדם על הזמן, וללא שליטה זאת, לא ניתן לצוות על האדם תורה ומצוות.

כך גם בפירושו הנודע של רש"י על הפסוק הראשון בתורה (בראשית א', א'): "אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל התורה, אלא מ'החודש הזה לכם' שהיא מצווה ראשונה שנצטוו בה ישראל וכו'". זו המצווה הראשונה שניתנת לבני ישראל כעם, זה כאמור הבסיס לכל מה שיבוא בעקבותיו. הרי כל עוד האדם אינו בעלים על חייו, אין מקום לצוות אותו, אין הוא בעל יכולת בחירה חופשית ואמתית לקיים תורה ומצוות. רק מי שאיננו 'עבד לזמן', מי ששולט על הזמן, מי שמנהל את הזמן ולא הזמן מנהל אותו - הוא לבדו חופשי. "עבדי זמן, עבדי עבדים הם, עבד ה', הוא לבד חופשי" (רבי יהודה הלוי). מכאן אנו למדים על ההשלכות הרחבות של התפיסה הפרושית. התפיסה של אלוהים והאלוהות כטרנסצנדנטית, הינה מכרעת לתפיסת האדם את מקומו ותפקידו בעולם, כשותף של אלוהים, בעל בחירה חופשית, בעל יכולת ליצור ולהמציא, 'ליצור יש מאין'.

לשינוי התיאולוגי שהציעו הפרושים היו השלכות רחבות על קביעת הזמנים, אלא שלא רק קביעת מולד הלבנה נמסר בידיו של האדם. הבחירה לקיים שני לוחות שנה במקביל - לוח שנה ירחי ולוח שנה השמשי, תוך ניסיון לתאם ביניהם, מציב את האדם בנקודה מכרעת, בה הוא, האדם, מגשר בין איתני הטבע, הוא כביכול השולט ומכוון אותם לרצונו. ובו בזמן, ברור לכל עד כמה גדול המאמץ ועד כמה לא מושלם הניסיון לשמר את הלוחות השונים הללו במקביל.

הפרושים בחרו דווקא בחוסר שלמות. הם בחרו בעיצוב זמן וסימון המועדים הקדושים על ידי האדם, אפילו שהכירו, ואולי דווקא בגלל שהכירו, בחוסר השלמות של האדם ובחוסר היכולת לשלוט באמת על הזמנים והמועדים. כך ב'ספרא' מפרשים את הפסוק "אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם": "לא הייתה השנה צריכה להתעבר ועברוה, אנוסים או שוגגים או מוטעים, מנין שהיא מעוברת? ת"ל (תלמוד לומר) "אשר תקראו אתם במועד", אתם - אפילו שוגגים, אתם - אפילו מוטעים, אתם - אפילו אנוסים, אם קראתם אתם, מועדי, ואם לאו, אינם מועדי..." (ספרא פ"ט, יג). עדיפים הפגמים של בני אנוש, אפילו כשברור שהם טועים ואפילו כשברור שהם מטעים במזיד, על פני לוח שנה אלוהי ומושלם, שאינו בשליטת האדם.

הפרושים ניהלו אם כן, מלחמת חורמה על הזמן ועל הסמכות לעיצוב הזמן ע"י בני האדם, כמו גם על סמכותם של בני אדם לפרש את דברי האל. הבנה זו, מסייעת לנו לראות באור שונה סיפורים ומחלוקות מאותה עת. די אם אזכיר שניים מן המוכרים שבהם.

בתלמוד ירושלמי במסכת פסחים מסופר על הלל הזקן בתחילת דרכו: "הלכה נעלמה מזקני בתירה. פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת, ולא היו יודעין אם פסח דוחה את השבת אם לאו. אמרו, יש כאן בבלי אחד והלל שמו, ששימש את שמעיה ואבטליון, יודע אם פסח דוחה את השבת אם לאו, אפשר שיש ממנו תוחלת. שלחו וקראו לו. אמרו לו: שמעת מימך כשחל ארבעה עשר להיות בשבת אם דוחה את השבת אם לאו?" (ירושלמי פסחים, ו ע"א).

ככל הנראה, לא "נעלמה הלכה מבני ביתרה". פשוט לשיטת הצדוקים, שנהגה ככל הנראה מאות בשנים, לא היה יכול פסח לעולם לחול בשבת! השינוי שעשו הפרושים, ביטול לוח השנה הקבוע והמוסדר, יצר מציאות חדשה, אשר הביאה במפתיע ל"תקלה", בה פסח נפל על השבת, ולא היה ברור אם מותר לשחוט את קורבן הפסח בשבת, אם לאו.

גם הכלל הידוע שקבעו הפרושים בנוגע למועד חג הפסח וראש השנה: "לא אד"ו ראש ולא בד"ו פסח", המיוחס להלל הזקן, מטרתו היתה ככל הנראה להימנע ולהרחיק מלוח השנה של הצדוקים, אצלם פסח חל תמיד ביום ד'.

במסכת ראש השנה מסופר על רבן גמליאל שקידש את החודש על פי שני עדים והכריז על מועד רה"ש, וממנו נגזר כמובן מועד יום הכיפורים. בדיעבד התברר כי העדים היו עדי שקר. כשרבי יהושע שומע זאת, ומבקש לתקן את הטעות ולחוג את יוה"כ במועד "הנכון". "שלח לו רבן גמליאל, גוזרני עליך שתבוא אצלי במקלך ובמעוטיך ביום שחל יום הכיפורים להיות בחשבונוך" וכשפונה ר' יהושע בצר לו לר' עקיבא, אומר לו ר' עקיבא: "שנאמר 'אלה מועדי ה', מקראי קודש, אשר תקראו אותם". "אשר תקראו אותם", בין בזמן בין שלא בזמן" (מסכת רה"ש, פרק ב' משנה ט'). ושוב אותה תפיסה בסיסית, לפיה ה'אמת' לגבי מועד החג, פחות חשובה מן הסמכות של בני האדם ובית הדין, לקבוע את הזמנים.

"לא בשמיים היא"

בנוסף לשאלת השליטה בזמן, ראוי להזכיר מספר תחומים נוספים בהם בא לידי ביטוי המאבק התיאולוגי בין הצדוקים והפרושים. אבקש להציע כי הפרושים הכריזו מלחמת חורמה בכל מה שייחסו לו הצדוקים קדושה אימננטית, כאשר לוח השנה היה רק אחד מהם.

קדושת הכוהנים הונחה אחר כבוד בצד, והפכה לאחר חורבן הבית ללא רלוונטית, מלבד בעניינים של כבוד בין כתלי בית הכנסת. מגמה זו ראשיתה, כפי שהוצג לעיל, בדחיקת הצדוקים מן ההנהגה עוד בשלהי ימי בית שני. חז"ל מגדירים את מעמד הכוהנים לעומת מעמדם של לומדי התורה: "בשלשה כתרים נכתרו ישראל כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות... כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל ישראל... כל מי שירצה יבא ויטול". חז"ל גם מבהירים לכל את ההיררכיה בין הכתרים. הם מעדיפים לטפח הנהגה הצומחת מתוך השקעה וכישרון, על פני הקדושה המולדת של הכוהנים: "שמא תאמר שאותם הכתרים גדולים מכתר תורה... הא למדת שכתר תורה גדול משניהם... (רמב"ם, הל' תלמוד תורה, ג', א'). חז"ל מדגישים את הפער במעמדות לשיטתם, עד כדי כך שאומרים במפורש כי "ממזר תלמיד חכם, קודם לכוהן גדול עם הארץ שנאמר 'יקרה היא, מפנינים' (משלי ג', ט"ו) - יקרה היא מכוהן גדול, שנכנס לפני לפני" (רמב"ם, הל' תלמוד תורה, ג', ב'). הפרושים הם לומדי התורה, הם הנושאים את כתר התורה, והם מבהירים איזה כתר עדיף לשיטתם. לצורך

הייחוס החדש, הוסיפו הפרושים לעצמם גם מגוון תארים כגון: רב, רבי, גאון, שליט"א, מורה, נשיא ועוד.

ברוח זו, ביטלו הפרושים את סמכות הנביאים, והעבירו אותה לחכמים "מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים" (בבא בתרא, י"ב, עמוד א'). ואם ישתמע מדברים אלו לרגע שלחכם חסר קשר ישיר עם אלוהים, מבהירים מיד בהמשך הדברים, שהנבואה עברה לחכמים, שבעצם יש להם גם חכמה וגם נבואה. "אטו חכם לאו נביא הוא [האם חכם, לא נביא הוא?] הכי קאמר אע"פ שניטלה מן הנביאים מן החכמים לא ניטלה" (שם, שם). הנבואה ניטלה מן הנביאים וניתנה לחכמים, ובכל מקרה, ברור כי "חכם עדיף מנביא" (שם, שם). הפרושים מעדיפים חשיבה רציונאלית אנושית, על פני קשר ישיר עם אלוהים. הסתייגותם מבעלי רוח הקודש, מגיעה עד כדי הצגתם של האחרונים כשוטים: "מיום שחרב בית המקדש אין ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לשוטים ולתינוקות" (שם, עמ' ב').

הפרושים הכריזו על כל קשר ישיר עם אלוהים - נבואה, מלאכים ו'רוח הקודש' - כעל לא רלוונטיים. 'ביטול' הנבואה, ע"י הפרושים, הביא לכך שאין אנו מקבלים עוד כתיבה "מקודשת" הנמסרת בהשראה אלוהית. הפרושים הכריזו על חתימת התנ"ך והעמדתו על 24 ספרים - אין להוסיף או לגרוע ממנו. זאת לעומת עמדת בית צדוק, לפיה הכהנים אשר חיו במחיצתם של מלאכים, המשיכו לקבל השראה ונבואה וכתבו מאות ספרים לאורך המאות האחרונות לפני הספירה. הם לא חתמו את התנ"ך ולא קבעו קאנון. מיום זה ואילך החלה להתגבש תורה חדשה - תורה של בני אדם. תורה זו מוכרת יותר בכינוייה - תורה שבעל פה.

מטבע הדברים, היה צורך לבסס את דברי הפרשנות החדשים, והפרושים נתלו בפסוקים שונים "המוכיחים" כי תורה שבעל פה, ניתנה למשה מסיני, כשהם מסתמכים באופן מודע, דווקא על הפסוקים המדברים על כתיבת התורה שבכתב. כך מופיע במדרש רבה: "וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה, כְּתֹב-לְךָ אֶת-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה" (שמות לד כז), הדא הוא דכתיב [זה הדבר שכתוב]. "אכתוב [אכתוב] ל'ו רבו [רבי] תוֹכְתִי כְמוֹ-זֶר נְחֻשְׁבוֹ:" (הושע ח', י"ב): בשעה שנגלה הקב"ה בסיני ליתן תורה לישראל, אמרה למשה על הסדר - מקרא ומשנה, תלמוד ואגדה... (שמות, פרשה מ"ז, א'). הפרושים כמנהגם, דורשים ונתלים באות או במילה שבכתובים, כדי להוכיח את טענתם. "כתוב לך את הדברים האלה" - דווקא אלה ולא אחרים - משמע, חלק בכתב וחלק בע"פ. וכן משום שכתוב בהושע אכתוב לו רבי תורתו, מכאן משמע, שרק הרוב ולא הכל. ובהמשך: "המקרא אני נותן להם במכתב, והמשנה והתלמוד והאגדה אני נותן להם על פה".

ולא זו בלבד, הפרושים מרחיקים עוד ומביאים דרשה המאפשרת לומר בעתיד כל פרשנות אפשרית שתעלה בדעתו של 'תלמיד חכם' ביום מן הימים: "אפילו מה שהתלמיד שואל לרב, אמר הקב"ה למשה באותה שעה" (שמות רבה (וילנא) פרשה מ"ז). ולא רק מה שעתיד

תלמיד חכם לשאול, אלא אף להורות: "רבי יהושע בן לוי אמר... אפילו מה שתלמיד וותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני" (תלמוד ירושלמי מסכת פאה פרק ב דף טז).

הפרושים מבינים כי הדרך לאפשר קיומה של תורה מתחדשת לאורך שנים היא להימנע מכתובתה. רק כך, ניתן להשאיר את התורה מתחדשת תמיד ולא מקובעת. תורה שבע"פ, שאינה כתובה, היא תמיד יחסית ומשתנה, היא אינה מקבלת קדושה אימננטית וניתנת לשינוי והתפתחות תמידית. ר' יוסף אלבו, כותב בספרו, ספר העיקרים: "לזה הוא מבואר, שאי אפשר שתהיה התורה שבכתב שלמה אם לא בהימצא עמה הפירוש הזה על פה... ועל זה הוא שאמרו חז"ל "לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבעל פה"... לפי שאי אפשר שתהיה תורת ה' יתברך שלמה באופן שתספיק בכל הזמנים, לפי שהפרטים המתחדשים תמיד בעיני האנשים כמשפטים והדברים הנפעלים הם רבים מאוד משיכלולם ספר, על כן נתנו למשה בסיני על פה דברים כוללים נרמזו בתורה בקצרה כדי שעל ידם יוציאו החכמים שבכל דור ודור הפרטים המתחדשים" (מאמר ג' פרק כ"ג). מהותה של הברית, לפי הפרושים, היא איננה לוח שנה אלוהי קדוש. מהותה של הברית היא התורה שבעל פה, הזכות שנתן אלוהים לישראל, לפרש ולחדש את התורה: "א"ר יוחנן: לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה, שנאמר: (שמות ל"ד) "כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל". (בבלי גטין ס', ע"ב). 'דברים' במשמע- דברים שבע"פ.

הצדוקים התנגדו מכל וכל ל"המצאה" חדשה זו, מבחינתם מה שלא נכתב בעבר, או לחילופין נמסר ב' בת קול' / 'נבואה' / 'מלאכים היישר מהאל', לא קיים. הפרשנות המדרשית של הפרושים, שלא על פי פשט הכתוב האלוהי, נדמתה בעיניהם כמהתלה: "להסגירם לחרב נקמת נקם ברית בעבור אשר דרשו בחלקות ויבחרו במהטלות" (ברית דמשק 1, 17-18) הם סברו כי הפרושים מכזבים ומטעים את הרבים "מטיף הכזב אשר הטעה רבים" (פשר חבקוק י' 9).

הפרושים הסתייגו מבנות קול שמימיות. ידועה המחלוקת בעניין תנורו של עכנאי, שם נאמרים הדברים בצורה בהירה: "שכבר נתנה תורה מהר סיני אין אנו משגיחין בבת קול" (בבא מציעא, נ"ט, ע"ב). הם בוחרים באופן מובהק בשיקול דעתו של האדם ובקביעת הלכה ע"פ רוב, ומביאים ראיה, כביכול בהתרסה, דווקא ממקור העוסק באיסור להטות אחרי רבים, הבוחרים לשנות את התורה ולעצב אותה מחדש "שכבר כתבת בהר סיני בתורה 'אחרי רבים

להטות' (שמות כ"ג)⁴⁰. רבי אלעזר, המנסה להוכיח באותות ומופתים שה"אמת" לצדו- מוקע, מוחרם ונזרק מבית המדרש.

הפרושים העדיפו את ריבונות האדם ואת הפרשנות האנושית, על פני שימור הטקסט כמקודש וללא כל שינוי, כפי שנמסר משמים. הפרשנות של הפרושים מבוססת על שיקול דעת ארצי ורציונאלי, על פי עקרונות מוסכמים, כגון "מידות שהתורה נדרשת בהם". הפרשנות שמציעים הפרושים לפסוקים מבוססות על חכמה אנושית, עמדה רציונאלית, דיון, ולבסוף הכרעה המבוססת על דעת הרוב.

על סמך כל האמור לעיל, ניתן להבין, כי המחלוקת על חג השבועות, הינה חלק ממחלוקת הנוגעת לקשת רחבה של נושאים. בבסיס המחלוקת על החג, עומדות שאלות עומק על מקום האדם בעולם. זאת ועוד, הערכים המתייחסים למקומו של האדם בעולם, נובעים מן התפיסה של מהות האלוהים ומקומו – האם אימננטי או טרנסצנדנטי, כי הרי - האדם נברא בצלם אלוהים ומשקף אותו, והמודל בו נבחר לעצב ולתאר את האלוהים, יאפשר לנו לעצב את התנהגות בני האדם בהתאם. הפרושים רצו לעגן תורה חדשה, תורה שאמנם ניתנה משמיים, אבל לאחר שניתנה, נסמכת בעיקרה על שיקול הדעת והמחשבה של האדם. התורה מפורשת ומשתנה על פי כישורים אישיים, חוכמה, חריצות, לימוד, זיקה למורה/ רב, ויכולת זיכרון פנומנלי.

אבקש להציע כי ניתן לראות בכך מהלך המסיר את כל האלמנטים להם יש קדושה אימננטית. הרי אלוהות אימננטית מציעה קדושה מובנית בדברים עצמם, וכשיש קדושה אלוהית, יש כללים מובנים ומוכתבים ואסור לגעת. השחרור מעול הקדושה האימננטית, מייצרת חופש ליצור ולפעול בחירות בעולם. הבחירה של חז"ל באלוהות טרנסצנדנטית, מאדירה את האדם, הופכת אותו ליצור ובורא, המאמץ את התכונות טרנסצנדנטיות של אלוהים.

התפיסה האימננטית, אשר הצדוקים החזיקו בה במובנים רבים, מבוססת על תפיסת זמן מעגלי וקידוש הקיים. אשר על כן, מביאה תפיסה זו לקיבעון של מקום, של תורשה, של מעמדות ושל תרבות. לעומת זאת, הגישה הטרנסצנדנטית שעליה נלחמו הפרושים, מציעה תפיסת זמן ליניארי, המתחיל בבריאת העולם ומתקדם משם, כאשר לאדם, אשר נברא בצלם אלוהים, יש חופש בחירה והזמנה לאחריות על העולם ולעיצוב העולם והמאורעות.

⁴⁰ ושוב, באופן אירוני, בוחרים חז"ל להשתמש דוקא בפסוק, אשר לפי פשט הפסוק, אומר בדיוק את ההפך- שאסור לנטות אחרי הרוב: "וְלֹא-תִעָנֶה עַל-רֵב לְנֶטְתָּ אַחֲרֵי רֵבִים לְהִטֹּת"

המאבק על אופיו של חג השבועות, בשל חשיבותו המכרעת לצדוקים, כיום שיא בעל אופי אימננטי מובהק, הביא לעימות חריף בין הצדוקים לפרושים, ובעקבותיו לריקון תוכנו של חג השבועות ולמעשה למחיקה של החג, כפי שנהג עד אז.

העיצוב המחודש של החג

בחינה של מקורות חז"ל מעלה כי חג השבועות אינו נזכר בשמותיו המקראיים במסורת חכמים במשנה. חז"ל לא הזכירו את השם 'חג שבועות' אלא כינו את החג בשם עצרת. אין במסורת חז"ל כל מצווה או מנהג ייחודי לחג, ואין מסכת הקריה על שמו, כפי שיש לחגים אחרים. חז"ל ייחסו למצוות הבאת הבכורים כמה משניות בלבד. משניות אלו נמצאות בסדר זרעים ולא בסדר מועד כשאר המועדים. זאת ועוד, במשניות אלו לא מופיעה כל התייחסות לראשית קציר חטים, אלא רק על ביכורי הפירות, אשר כאמור מבשילים בכלל אחרי חג השבועות. אליאור כותבת "הפרושים עשו כל אשר לאל ידם כדי להשכיח את שמו של החג, למחות את התאריך הקדום של החג ולאסור על המסורות הכוהניות השונות של חג השבועות מלפני הספירה ובראשן מסורת מתן תורה וגילוי המרכבה, חידוש הברית והמעבר בברית, ברכת כוהנים וחזון יחזקאל במועד ברית סיני" (אליאור, תשע"ב).

מסגרת החשיבה התיאולוגית של הצדוקים, המבוססת על קדושה אימננטית, מאפשרת את הבנת מאבק הפרושים. מאבק זה הביא למחיקת אותם סממנים אימננטיים של החג. חג השבועות, אשר היה כאמור רווי במסורות אימננטיות, הקשה במתכונתו על הפרושים, והם בחרו למחוק סממנים אלו, מה שהביא בפועל להדרת החג במתכונות המקובלות מכלל מועדי ישראל. המאבק על אופיו של חג השבועות המשיך גם במאות הראשונות לספירה גם אל מול הנוצרים. זאת היות וחלק מן המסורות של הצדוקים אומצו בידי הקהילה היהודית-נוצרית שפעלה בירושלים במאה הראשונה לספירה. חג השבועות צוין כיום חידוש הברית עם הקהילה היהודית-נוצרית החדשה וכמועד בו רוח האלוהים נגלתה בלשונות אש על אנשיה, שהחלו להתנבא ולדבר בכל הלשונות. הנוצרים קבעו את חג השבועות, יום החמישים (פנטקוסט ביוונית), כך שיחול תמיד ביום ראשון, במחצית החודש השלישי, חמישים יום לאחר תחייתו של ישו בפסחא, בתום שבעה השבועות של ספירת העומר. חג השבועות היווה אם כן, עבור העדה היהודית-נוצרית מועד כינון ואישור הברית עם אלוהים, ממש כפי שהיה עבור הצדוקים. (אליאור, תשע"ב). ברור כי, ההמשכיות שהעניקו הנוצרים למסורות הגשמיות של חג השבועות עמדו בסתירה ישירה לעקרונות הפרושים.

ברור כי חורבן המקדש והגלות הביאו לשינויים מרחיקי לכת והשפיעו מאוד על אופיו של החג. מעתה ואילך לא היו כוהנים, לא היה מקום מקודש, לא היו ביכורים ואף לא פולחן. עם זאת, התהום התיאולוגית, והמאמץ אותו עשו הפרושים, כדי למחוק את חג השבועות במתכונתו הצדוקית, מעידים כי מאבקם של הפרושים, היה על הערכים העומדים בבסיסו

של החג, והביטויים שלהם בפועל במנהגי החג, ותוצאתו הייתה אובדן אופיו, מצוותיו ומנהגיו המקוריים של החג.

מהות החג - מעמד הר סיני ומתן תורה

אל תוך הריק אותו יצרו הפרושים נוצקו במהלך הדורות תכנים חדשים, והחג עבר עיצוב מחודש, בהתאם לתפיסה התיאולוגית החדשה. על מנת לבחון את השתנות החג לאורך אלפיים שנות גלות, יידרש עיון מעמיק, אותו לא ניתן לקיים במסגרת עבודה זו. עם זאת, להלן יוצגו מספר מגמות עיקריות.

במהלך המאות לאחר החורבן, איחדה המסורת הפרושית את חג השבועות עם זמן מתן תורתנו וזו משמעותו ואופיו עד ימינו אנו (תבורי, תשנ"ה, 1995). וכאמור בשונה מן הרגלים האחרים, אין במקרא קישור היסטורי ברור לחג השבועות. יחד עם זאת, נתנו הפרושים לחג טעם היסטורי, לאומי ורוחני. "תנו רבנן" בשישי בחודש (השלישי), נתנו עשרת הדברות לישראל (בבלי, שבת, פ"ו עמוד ב'). חז"ל שיבצו בתפילת החג את קריאת עשרת הדברות, כמו גם את הגדרת החג בתפילות: "זמן מתן תורתנו". בכך הפכו חז"ל חג טבע ואדמה, ליום מתן תורה ולסמל של אידאה רוחנית טרנסצנדנטית. (גיל, תשל"ד).

במבט ראשון נראה שהפרושים אימצו את החיבור בין חג השבועות למועד מתן תורה, בדיוק כפי שנהגו הצדוקים. אלא שיש כאן הבדל עקרוני מכריע. הרי כפי שתואר לעיל, הפרושים ביקשו להילחם בממדים האימננטיים של החג, לרבות בכל הקשור לטקס "קבלת התורה וחידוש הברית" כפי שנהגו הצדוקים. הפרושים לא יכלו לקבל את המתכונת המקובלת לציון הקשר, בשל היותה מוחשית מאוד ומחוברת לפולחן, לכוהנים ולמקום עצמו ומשום שהם היו בעד דמוקרטיזציה של הפרשנות, בניגוד לצדוקים. לפיכך, קיבלו הפרושים את העיקרון, אבל את המשמעות, המהות והמעשה, צריכים היו לשנות. חג השבועות צוין אם כן כחג מתן תורה – אבל במנותק מן האלמנטים האימננטיים – הכוהנים, המקום והטקס. יתרה מכך, מתן תורה, לפי התפיסה הפרושית, כולל בתוכו את מתן התורה שבע"פ, שהיא המאפשרת את ריבונות האדם לשנות.

זאת ועוד, ברוח התפיסה המקדשת את חירות האדם, סברו הפרושים כי מתן התורה בהר סיני, מציעה חירות רוחנית ומהווה את ההמשך הטבעי של החירות הלאומית, שהושגה ביציאת מצרים. בין חירות לאומית לחירות רוחנית, ישנה כמובן יחסי גומלין - "אין חירות שלמה ובת קיימא, כשאין תורה קובעת צורה האוחזת בעקבה, ואין תורת חיים שלמה ובריא, בלי חירות לאומית ואישית" (גיל, תשל"ד, __, עמ' 375).

במקרא אין בנמצא תאריך מדויק למתן תורה. המקרא אמנם מעיד כי מתן תורה היה "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי, לְצֵאת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל, מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם". (שמות, י"ט, א'). אך ללא ציון יום. חז"ל דנים בנושא ומעלים סברות שונות. מדבריהם עולה סיבה עקרונית עמוקה לאי ציון הזמן המדויק

סיבה הנוגעת גם לחוסר הבהירות, ביחס למקומו המדויק של הר סיני. עובדה זו מרחיקה את המקום והזמן מקדושה אימננטית, ומשרתת את המגמה אותה הצגנו, להפוך את המקום והזמן לטרנסצנדנטי. תפיסת חז"ל של היעדר מקום וזמן מדויק למתן תורה, מדגיש את נצחיות התורה, שאינה תלויה בזמן או במקום ספציפי. יתר על כן, חז"ל מיחסים למשה, כמו גם להם עצמם, את הסמכות לקביעת היום המדויק לציון מתן תורה ואת הסמכות לקביעת תאריך החג בכדי להדגיש את חשיבותה של התורה שבעל פה והשותפות האנושית בעיצוב התורה.

חז"ל הוסיפו לחג מימד היסטורי נוסף, וחיברו אותו לאיסוף המן במדבר, 'עומר לגולגולת'. "אמר הקדוש ברוך הוא למשה: לך אמור להם לישראל, כשהייתי נותן לכם את המן הייתי נותן עומר לכל אחד ואחד מכם, הדא הוא דכתיב (שמות טו) 'עומר לגולגולת', ועכשיו שאתם נותנים לי את העומר אין לי אלא עומר אחד מכלכם, ולא עוד, אלא שאינו של חטים, אלא של שעורים" (ויקרא רבה, פרשה כ"ח). (הלפרין, 1994) בכך הציעו חז"ל משמעות רוחנית לספירת העומר, תוך ניתוק מן המשמעויות המקוריות והארציות שהיו לספירה סביב הבשלת החיטה, לטובת משמעות היסטורית, הקשורה ליציאת מצריים ולמסע של ישראל במדבר.

חז"ל גם נתנו משמעות רוחנית לספירת העומר והחליפו את המשמעות הארצית של הספירה, הלוא היא הדאגה להבשלת החיטה, במשמעות רוחנית הנוגעת לחירות הגוף וחירות הנפש. לפי תפיסתם, אין משמעות לחירות עם ישראל מיציאת מצרים ללא מתן תורה, היות והתורה היא הייחוד והייעוד של עם ישראל בעולם ומטרת קיומו. ברוח זו מסביר ספר החינוך את רעיון ספירת העומר (מצווה ש"ו): "...ומפני כן נצטוונו למנות ממחרת יום טוב של פסח, עד יום נתינת התורה. להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד, הנכסף ללבבנו..." (בתוך הלפרין, 1994, עמ' 59).

כאמור, הפרושים פעלו למחיקת הסממנים האימננטיים שהיו נהוגים בחג. אחד מהם, היה ההתגלות של המלאכים. ברוח זו, קובעת מסורת חכמים, כי אין לקרוא את ההפטרה בחזון יחזקאל בחג השבועות: "אין מפטירין במרכבה" (משנה, מגילה ד, י). מאידך, ברייתא בבליה קובעת כי מפטירים במעשה המרכבה (בבלי, מגילה לא ע"א-ע"ב). המציאות מוכיחה כי למרות איסור חכמים להפטיר במרכבת יחזקאל בחג השבועות, המשיכו בבתי הכנסת לקרוא את חזון יחזקאל בתום קריאת תיאור מעמד סיני בחג השבועות מן העת העתיקה ועד ימינו. (אליאור, תשע"ב).

שינויים אלו מציגים את התהליך שעבר על החג לאורך השנים, הנובע כפי שהצגנו, הן מן החורבן והריחוק הפיזי מהמקום, והן מתפיסה פרושית מובהקת, אשר שאפה בכל מאודה ליצור ריחוק מקידוש המקום. החג עבר שינוי הדרגתי, אשר במהלכו נזנחו רוב המרכיבים

המקוריים ונבחר אחד שולי ולא לגמרי מוגדר - מתן תורה. כפי שראינו, גם מרכיב זה עבר שינוי מהותי, ולו בעצם הגדרת מתן תורה כמועד בו ניתנה גם התורה שבע"פ.

התיקון הקבלי ושורשיו האימננטיים

על אף ההתנגדות החריפה של הפרושים כנגד המסורת הצדוקית לגבי חג השבועות ושאר המועדים, נשתמרו חלק מהמסורות והמנהגים של הצדוקים, בדרך כלל בגבולות בית הכנסת. ככלל, בית הכנסת היה המקום בו נשמרו מנהגי הצדוקים, מעיין "מקדש מעט" עבורם. במהלך השנים, מסורות אלו צפו והפציעו בעת משבר.

בשלהי המאה השלוש עשרה, בתום מסעי הצלב, בעת שרבות מקהילות אשכנז נחרבו, עלו שאלות כבודות על מהות השבועה והברית בין אלוהים לעם ישראל. בעת ההיא חובר ספר הזהר בספרד ויוחס לרבי שמעון בר יוחאי אשר חי במאה השנייה לספירה. מסורת הזוהר והקבלה החזירה את הרעיון של היות חג השבועות – הוא חג הבריתות, המשך מעמד הברית בין האל לעמו, עבור היהודים אשר סבלו מדיכוי החג נתן תקווה וקרן בימים אפלים. החג במתכונתו הקבלית מציין ברית נישואין וחג כלולות שמימי בין החתן, הקב"ה, לכלה, השכינה. כבר במקורות קדומים היו מסורות שונות אשר תיארו את מעמד הר סיני כמעמד נישואין בין האל לעמו. במכילתא דרבי ישמעאל (כהן בעצמו) נאמר: "ה' מסיני בא", לקבל את ישראל, **כחתן** זה שהוא יוצא לקראת **כלה**" (מכילתא דרבי ישמעאל, פרשת בחודש השלישי, פרשה ג'). רעיון זה, שמתן-תורה היה מעין טקס חתונה בין ישראל לקב"ה מפורש גם במשנה האחרונה במסכת תענית: "צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתנתו וביום שמחת לבו" (שה"ש ג,יא). לפי מסורת תנאים, שיר השירים נאמר במעמד הר סיני והוא קשור לחג כלולות ולזיווג מיסטי בין הקב"ה לכנסת ישראל. חוקר התלמוד, שאול ליברמן מביא את דברי המקובל ר' יהושע ן' שועיב, אשר קושר בין פרשנות שיר השירים על דרך הסוד למסורת המרכבה: "כי דברי זה השיר סתומים וחתומים מאד ולכן דנוהו קדשי קדשים כי כל דבריו הם סתרי המרכבה... כי החתן הוא הקב"ה והכלה כנסת ישראל... ועל דרך הקבלה הם עניינים נעלמים אפילו מחשבה אסורה בו, הם המרכבה העליונה למעלה ממרכבת יחזקאל, והן הספירות"⁴¹. כזכור לפי מסורת התלמוד הבבלי, בחג השבועות נהגו הכוהנים לחשוף בפני עולי הרגל את הכרובים שעל הכפורת 'המעורים זה בזה', ש'חיבתם כחיבת זכר ונקבה' (יומא, נד ע"א). התנועה המיסטית עיצבה את ליל חג השבועות כהכנה לזיווג הקדוש שמתחולל בחג עצמו, יום הכלולות בין שמים וארץ, בין האל לעמו, בין חתן לכלה, בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה, בין תפארת למלכות, בין הקב"ה

⁴¹ שאול ליברמן, משנת שיר השירים, בתוך הנ"ל, מחקרים בתורת ארץ ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 44-36).

לשכינה, או בין הבחינה הזכרית והבחינה הנקבית שבאלוהות, המסומלות בתיאור הכרובים המעורים זה בזה⁴².

ספר הזוהר מתאר את המנהג להיות ערים בליל שבועות כההליך הכנה של הכלה לקראת הכניסה לחופה: "חסידיים ראשונים לא היו ישנים בלילה הזה והיו עוסקים בתורה ואומרים: נבוא לנחול ירושה קדושה לנו ולבנינו בשני עולמים". "רבי שמעון אמר בשעה שהתכנסו החברים באותו לילה אצלו: נבוא לתקן תכשיטי כלה למען תימצא מחר בתכשיטיה ומתקנת למלך כיאות" (זוהר, ח"ג, דף צ"ח, ע"א). כלומר, הזוהר קושר את חג השבועות ב'אידרא רבא' הוא מועד כינוס רשב"י ותלמידיו המתפרש כמועד קבלת תורה חדשה וכחג כלולות. ליל חג שבועות מכונה בזוהר הלילה בו הכלה מתחברת לבעלה, הוא הלילה המכונה 'תיקון ליל שבועות' (זוהר ח"א, דף ח ע"א-ט ע"א; ח"ג דף צח ע"א). בחיתון זה טמונה התקווה לחידוש הברית, לגילוי מחודש של התורה שבכתב שנמסרה משמים, ובו בזמן לחידוש הברית וראשית הגאולה הקשורה בתורה שבעל פה לעם שהפר בריתו וגלה מארצו במשך מאות ואלפי שנים.

ר' משה די ליאון, המקובל שפרסם את ספר הזוהר, כותב על מנהג ה'תיקון' הקבלי: "סוד חג השבועות... נהגו הקדמונים ז"ל... שלא לישן בשתי לילות הללו של שבועות. וכל הלילה קורין בתורה בנביאים ובכתובים, ומשם מדלגין בתלמוד והגדות וקורין בחכמות בסתרי התורה עד אור הבוקר, וקבלת אבותיהן בידיהן". המנהג לדבריו, מבוסס על מסורת של דורות קודמים. הקריאה בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה ו'בסתרי תורה' משך כל הלילה לקראת מועד מתן תורה. "ובהם [בימי ספירת העומר, ר.א.] הכלה מתקשטת ונכנסת אצל רום מעלה... להתחבר תורה שבכתב עם תורה שבעל פה, ובניה המיוחדין לה בארץ מכניסים אותה לחופה"⁴³. המקובלים יצרו טקס המחבר תורה שבכתב ותורה שבעל פה ובו בזמן מחבר גם מנהגים ומסורות מימי הצדוקים עד כדי 'שמיעת בת קול' והתגלות אלוהית. ב'תיקון ליל שבועות' הקבלי נהגו המקובלים לקרא את הטקסט המקראי המתאר את כריתת הברית במעמד סיני כמו גם את מעמד חידוש הברית בחזון יחזקאל מימי חורבן בית ראשון. קריאת הטקסט גרמה להתעוררות מיסטית, בה נשמע קולה של השכינה כקול מדבר מעל הכפורת, כאשר קול זה קורא לשוב ולעלות לארץ ישראל. דוגמא להשפעה שהיו לזרמים אלה על קבוצות יהודיות ניתן לראות בקבוצתו של רבי יוסף קארו אשר בעקבות תיקון ליל שבועות באדריאנופול בשנת 1533 עלו הוא ותלמידיו לארץ ישראל שנתיים מאוחר יותר וייסדו את קהילת המקובלים בצפת. קהילה זו הקדישה את זמנה לקרב את הגאולה ולייחד את השכינה והקב"ה ובכך לחדש את ברית סיני שבין העם לאלוהיו. קהילה זו הפיצה את התודעה

⁴² "בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגלילן להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה ... (בבלי, יומא, נד ע"א).

⁴³ (כתב יד שוקן 14, דף פז ע"א-ע"ב, מובא אצל י"ד וילהלם, 'סדרי תיקונים', עלי ע"ן, מנחת דברים לשלמה זלמן שוקן אחרי מלאות לו שבעים שנה, ירושלים תש"ח-תשי"ב, עמ' 126).

הקבלית משיחית בתפוצות ישראל והשפיעה השפעה מכרעת על טיפוח הכמיהה לציון ועל השיבה והעלייה לארץ (אליאור, תשע"ב).

מחד גיסא, יש ב'תיקון' הקבלי אימוץ מספר סממנים אימננטיים, ברוח התפיסה של הצדוקים: אימוץ המנהג הצדוקי המציין את היום כרגע שיא וכריתת ברית בין ישראל לאלוהים, דימוי של חתן וכלה הבאים בטקס ברית נישואין, גילויים של השכינה, התעוררות מיסטית ושאיפה לחזור למקום הקדוש, לארץ ישראל.

אלא שמאידך גיסא יש כאן שינוי עקרוני חשוב המתחבר לגישה הפרושית. חשוב להבחין בשוני המהותי בין חידוש הברית, כפי שצינו אנשי הקבלה, למעמד כריתת הברית אותה הציעו הצדוקים. הדימוי של הכנת הכלה לחופתה לקראת המפגש עם אהובה מביא לרגע השיא – רגע בו יש חיבור בין אלוהים לעמו. אלא שכאן אלוהים הוא החתן, הוא היוצר של תורה שבכתב, בעוד שהכלה, כנסת ישראל, היא המעצבת את התורה שבעל פה. אין מדובר בקבלה של תורה שבכתב כפשוטה. חכמי הקבלה הציעו אמנם טקס חידוש הברית, אבל ברוח הפרושית, דהיינו ברית בה עם ישראל לוקח תפקיד אקטיבי ושותף שווה ביצירת התורה. חכמי הקבלה בקשו לציין בחג השבועות את הייחוד בין הכוח האלוהי- התורה שבכתב, לכוח האנושי- כנסת ישראל, יוצרת התורה שבעל פה.

בימי בית שני חלו תמורות בתרבות ישראל, אשר הביאו לכיתתיות ופילוג. ניתן להציע כי מקורותיו של המאבק בין כיתות אלו הינם במחלוקת על טיבו של אלוהים, אימננטי או טרנסצנדנטי. מאבק בין תפיסות הרואות את האלוהים כקשור למקום הפיזי ומציעה קדושה כמהות פנימית הטבועה בעולם, לבי התפיסה הפרושית שהציעה אלוהות טרנסצנדנטית הקשורה בזמן, חיצונית, ומנותקת מן העולם. מחלוקת עיצבה גם את טיבו של האדם ודרך פעולתו בעולם.

בשל מאפייניו הייחודיים של חג השבועות, מחלוקת זו באה לידי ביטוי באופן מובהק בעיצוב החג, אשר היווה נקודת מחלוקת בין הצדוקים לפרושים. בחינה של התפתחות החג לאורך ההיסטוריה, עד ימינו אנו, מעלה כי הגישה הפרושית, הפכה באופן מובהק לגישה השלטת והתפיסה המובילה ביהדות הינה טרנסצנדנטית.

בסוף המאה ה- 19 ותחילת ה-20 שב העם היהודי לארצו וחידש את הקשר לאדמה באופן עמוק וקיומי. מה היו ההשלכות של השיבה הזו לאדמה? האם הדבר הביא להטיית המטוטלת לכיוון האימננטי? על כך ועוד, בפרק הבא.

פרק 4

חידוש חג השבועות על ידי תנועת ההתיישבות

מבוא

בפרקים הקודמים נסקרו שני שלבים משמעותיים בעיצוב חג השבועות. בפרק השני תואר עיצוב החג במקרא, אשר ככל הנראה היה מחובר גם למסורות מקומיות, ונמשך בימי בית ראשון ועד לשלהי בית שני. בתקופה זו הייתה משמעות מכרעת לחוויית החיים במקום. בפרק השלישי תואר כיצד החל משלהי בית שני ניתן לאבחן שינויים שהתפתחו בחג, אשר היו מונעים מסיבות ערכיות ואידיאולוגיות. הפרושים פעלו ליצירת שינוי עומק ביהדות, תוך ניתוק והרחקה מן הממדים של הקדושה האימננטית. מגמה זו, התקבעה והתחזקה במהלך אלפיים שנות גלות, כתוצאה מן המציאות, אשר הכתיבה נדודים וניתוק מן המקום, ועודדה חיבור לרוח ולזמן.

בפרק זה, נבחן את השינויים שחלו בעיצוב חג השבועות בארץ ישראל, בשנות העשרים של המאה ה-20, עם השיבה ארצה בעקבות התנועה הציונית. השיבה ארצה זימנה מפגש מחודש עם האדמה לצד רצון עז להתחדשות רעיונית, ערכית ואידיאולוגית של היהדות. אטען כי המפגש המחודש עם המקום והחיפוש האידיאולוגי באו לידי ביטוי לא רק במעשה החלוצי אלא גם ביצירה תרבותית, יצירה אשר ביטאה את חיי המעשה, ובו בזמן את החלומות והתקוות של החלוצים. מרחב היצירה התרבותי המרכזי של החלוצים, הביא לידי עיצוב מחודש של חגי ישראל וניסיון להביא לידי ביטוי בתוכן החגים.

לאומיות, חילון ותרבות יהודית

מראשית המאה ה-18 עלו וצמחו תנועות לאומיות באירופה. תנועות אלו נבעו מתהליכי שינוי עמוקים בחברה ובתפיסת העולם, רצון להיפרד מהעולם הישן וקביעת סדר חברתי חדש. תנועת ההשכלה שמה את האדם במרכז כיצור תבוני ורציונאלי אשר שואף לשחרור מן הסדר החברתי הישן הכולל קבלת מרות הכנסייה וכתבי הקודש. אם התפיסה הימית ביניימית ראתה את העולם הזה כפרוזדור לעולם הבא, הרי שההשכלה שמה במרכז את העולם הזה. המהפכה הצרפתית פעלה לשידוד מערכות ושינוי מעמדות. שיפור אמצעי התחבורה והתקשורת, ומאמצי יצירת סדר חברתי חדש היתכו את הרשת הרופפת של האצולה הפאודלית שהיו נהוגים משך מאות בשנים, לכדי קולקטיבים של אזרחים על בסיס אתנו-גיאוגרפי והביאו להגדרת אומות ובהמשך ליצירת מדינות. המהפכה התעשייתית הובילה לתהליכי עיור, ורעיונות מהפכניים בדבר חירות, חילוניות ושינוי החלו לחלחל בקרב שכבות מסוימות בחברה האירופאית. כל אלה זרעו את זרעי השינוי בתפיסת האדם את עצמו,

הקולקטיב והאלוהים. נפתחה הדלת לאדם הקם לעשות מעשה, לקחת אחריות על חיו ולפעול בצורה המיטבית לשיפור עתידו ועתיד ילדיו.

התנועות הלאומיות, ובכלל זה התנועה הציונית, התבססו על תהליכים אלו, ובכלל זה תהליך החילון שליווה את תנועת ההשכלה. תהליכי החילון עודדו את המגמות להגדרה לאומית, ולו בשל הצורך בעיצוב הגדרה עצמית חדשה, במקום זו שנזנחה בפרידה מן הדת. יחד עם זה, חשוב להדגיש כי קיים יחס דיאלקטי מורכב, בין דת ללאומיות. אבינרי (1994) מציע כי לאומיות לא בהכרח מתפתחת כשבבסיסה תהליכי חילון. תנועות לאומיות "ממציאות את העבר ומתארות את העתיד", כלומר הן אינן רק מהפכניות וחדשניות, אלא יעסקו תמיד בניסיונות להציע פרשנות מיוחדת לעבר.

הקהילות היהודיות באירופה, אשר חיו בעבר סגורות בתוך עצמן, נפתחו גם הן לחברה הכללית ובאו במגע עם רעיונות אלו. אוניברסיטאות נפתחו בפני היהודים, והחלו תופעות בקרב היהודים של ניתוק חלקי או מלא מן הקהילה, חילון ולעיתים אף התנצרות וניסיון להיטמע בחברה הכללית.

הציונות הציעה אידיאולוגיה מודרנית ומהפכנית אשר אימצה תפיסות עולם ורעיונות חדשניים ומהפכניים מן המהפכה הצרפתית ומן הרוח באירופה של אותם שנים. עצם האמונה כי הגאולה לא תבוא מן האל, אלא מרצונם ופועלם של אנשים, מסמלת את הנתק המובהק שמציעה הציונות, מן האמונה המשיחית, הדתית, הפסיבית. מבשרי הציונות, אפילו אלו מהן שבאו מרקע דתי ואמוני, סברו שלא די בגאולה אלוהית, ותפקידם של בני האדם הינו מכריע בשינוי המציאות.

היות והדת הינה אחד היסודות המרכזיים בעבר היהודי, הרי שהתנועה הלאומית היהודית הייתה חייבת, כחלק אינטגרלי מתהליך בניית הזהות שלה, לדון באורח חדשני וטרנספורמטיבי בממד הדתי של עברה, תוך מיחזור, שימוש מחודש ושימור. הציונות אינה המשכה הישיר של הכמיהה הדתית, אך בו בזמן, ברור כי הציונות ומנהיגיה, ניהלו דיאלוג מורכב וארוך שנים עם העבר היהודי והדתי בן אלפי שנים (אבינרי, 1994).

החזון החילוני של הציונות, מאמץ את העיקרון של ההמשכיות. אפילו הרצל, שהיה רחוק מתפיסה דתית, ועיצב חזון חילוני תרבותי אוניברסלי, ויש שיטענו אפילו מתבולל, הציב בספרו 'אלטנוילנד' במרכזה של ירושלים את "מקדש השלום" כחיבור מתחדש לעבר הדתי שהיה. כמו הרצל, רבים אחרים, היו עסוקים בחיפוש אחר דרכים מתאימות ליצירת חיבור ורצף, תוך התחדשות והתאמת הערכים למציאות החדשה.

סיבות שונות, עליהם תינתן הדעת בהמשך, הביאו לכך שתנועת העבודה עסקה בכך יותר מכל התנועות האחרות. תנועת העבודה הצליחה יותר מכל התנועות האחרות להציע

פרשנות מחודשת לתרבות, לחגים, ולעברית אשר עד אז הייתה שמורה כלשון הקודש. פרשנות זו כללה את התאמת המילים והסמלים של המסורת היהודית העתיקה לשיח המהפכני והחדשני של תנועת הפועלים. הלשון, העם והארץ, זכו לפירוש מחודש כמו גם התנ"ך אשר קיבל משמעות מחודשת כמקור לידע היסטורי. השיבה אל התנ"ך נתפסה כחזרה המתאימה אל המקורות, אל הימים בהם העם חי ופעל בארצו. חזרה זו הציעה 'דילוג' על שנות הגלות ועל היצירה התרבותית משנים אלו, אשר נתפסה כיצירה 'גלותית'. עקרונות יסוד, כמו השבת אשר נותרה יום המנוחה השבועי, נשמרו במסגרתן המקורית. שירת התנ"ך הפכה לקלאסיקה וחגי התנ"ך עוצבו מחדש בלבוש ישן-חדש כחגי טבע המותאמים למקום. אך חשוב מכך, עקרונות רעיוניים וחזון הנביאים פורשו מחדש במסגרת השיח האידאולוגי חברתי-מוסרי אוניברסלי, ומנהגים כמו השמיטה והיובל קיבלו פרשנות סוציאליסטית מותאמת לתקופה. רוב חגי ישראל קיבל פרשנות מחודשת, בהם חג החנוכה ושלושת הרגלים, אשר פורשו ועוצבו כחגי טבע. חג הפסח הפך בנוסף למועד לציון החירות הלאומית. מושגים ומילים הושאלו מן התנ"ך וקיבלו פרשנות מחודשת, לדוגמה, קניית הקרקעות כונתה "גאולת הארץ", "קרן קיימת לישראל", "קיבוץ גלויות", ועוד. חגים, מושגים, טקסטים ומוסדות, מעידים כולם על המגמה והניסיון לפירוש מחודש ומקיף לסינתזה בין הדת היהודית שהייתה, להתחדשות הערכית רעיונית של התקופה, בה נכרה יצירתיות רבה, לצד שימור (אבינרי, 1994).

תנועת הפועלים/ החלוצים - חוד החנית

תנועת ההתיישבות השפיעה בהיבטים רבים באופן כולל על עיצוב המדינה. אחד מהם הינו ההיבט התרבותי. תנועת העבודה תפסה עצמה כמחוללת מהפכה רוחנית שתכליתה יצירת אלטרנטיבה תרבותית למסורת היהודית. לתנועה זו היה ביטוי כבר בימי העלייה השנייה, אך היא צברה תאוצה החל מראשית שנות העשרים במהלך תפקדה כמעבדה אינטנסיבית לניסוי תרבותי וכחוד החנית בזירה התרבותית רוחנית. בשנים אלו החלו להתעצב קווי המתאר המרכזים אשר אפיינו את החברה בישראל עד קום המדינה - תנועת העבודה מזה והגוש האזרחי ובתוכו התנועה הרוויזיוניסטית מזה. בתוכם היו מצויים הדתיים. בשנים אלו החלה את דרכה ההתיישבות העובדת וההתיישבות חקלאית שהייתה משויכת בעיקרה לתנועת העבודה והיוותה את אחד המפעלים המרכזיים והחשובים של התקופה. (זעירא, 2002).

תרומה מכרעת בחידוש שהתחום התרבותי הייתה לאנשי העלייה השנייה. העלייה השנייה הייתה גל עלייה של יהודים לא", בעיקר ממזרח אירופה ומתימן, אשר החל ב- 1904 והגיע לסיומו עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה ב- 1914. הגורם המרכזי לעלייה היה הקשר המסורתי דתי וההיסטורי אשר לובה במסגרת הרעיון הציוני. אך חשוב להדגיש כי היה זה גם

חלק מגל הגירה נרחב וחובק עולם שנבע מגידול דמוגרפי מהיר באירופה לצד קשיים כלכליים, עוני ורעב. גורם נוסף, שהביא להגירת יהודים, היו הפוגרומים במזרח אירופה.

לצד ההקשר המסורתי דתי, עמדה בבסיס תפיסת עולמם של אנשי העלייה השנייה ממזרח אירופה, השאיפה לניתוק מהדת ולהתחדשות רעיונית ואידיאולוגית. זאת, הן כפועל יוצא של תנועת ההשכלה העברית אשר יצאה נגד הדת הממוסדת אשר גרמה לטענתה לנחשלות, והן כפועל יוצא מן התפיסה הסוציאליסטית, אשר ראתה בדת סמל של החברה הבורגנית והאשימה את הממסד הדתי בשימור המעמדות הקיימים בחברה.

תפיסת העולם של אנשי העלייה השנייה, עמדה על רציונליות ואוטונומיה של האדם, תוך כפירה בסמכות חיצונית, מרי נגד הדת הממוסדת ופריקת עול מצוות. בהגיעם לארץ פגשו העולים את אנשי היישוב הישן, אשר נראו בעיניהם כדגם חי של יהדות ימי הביניים. הם נראו בעיניהם כחסרי מעש וחיים כפרזיטים על חשבון כספי החלוקה (שפירא, 1994). לתפיסתם הדת הייתה מוסכמה חברתית שעבר זמנה אשר ראוי שהאדם ישתחרר ממנה, בעת שהוא נעשה חלוץ בארץ ישראל. הם נטו לשלול מוסכמות ושקדו לעצב לעצמם דרכים בלתי סלולות, תוך הפגנת חשיבת עומק ויצירתיות. את ערכי הדת הם החליפו בערכי ארץ ישראל, עבודה, חקלאות, הגנה עצמית ולשון עברית (אלמוג, 1994).

בו בזמן היו אנשי העלייה השנייה בעלי "אתוס מהפכני" לוחט אשר שאב השראה מן המהפכה הרוסית ומרעיונות המשיחיות היהודית הנלהבת. הלכי רוח אלו השואפים למהפכה, גאולה ותיקון עולם, הביאו עימם נוכחות של יסוד רליגיזי חזק וניסיון לעצב תרבות אלטרנטיבית וקביעת קודים של התנהגות מוסרית וערכית. (זעירא, 2002). תפיסתם של החלוצים הייתה ארוגה מחלומות על 'גאולה', 'קדושה', 'ארץ אבות' ו'תיקון עולם', כך ש"מתחת לשפה הרציונלית, היה רמץ חם רליגיזי" (שפירא, 1994).

השילוב של תנועות החילון והלאומיות באירופה, אשר שאפו לייצר קולקטיב ותרבות חדשה, אך כזה הנשען על העבר המסורתי, ו/או הדתי ומשכתב אותו בכך הפכו אנשי העבודה לסוכן השינוי המשמעותי והמשפיע בארץ ישראל ובעם היהודי באותם ימים.

מתרבות יהודית לתרבות עברית

השימוש במונח "תרבות עברית", ע"י רבים מן המשכילים ומובילי התחייה הלאומית והציונות, הציע הפרדה בין התרבות העברית שצמחה כאן בא"י בעבר הרחוק, לבין התרבות שהתפתחה בגולה וכוונתה "תרבות יהודית". השאיפה של מחדשי הציונות והתרבות העברית, הייתה לחזור למקורות, לאותה "תרבות עברית", המייצגת, לתפיסתם, "טיפוס אנושי חדש, שופע חיים, אנטי גלותי ופתוח לעולם המודרני, בעל זיקה לנוף ולטבע של ארץ ישראל, ובעל זיקה לאומית חילונית בפרשנותו את המושג יהדות" (זעירא, 2002, עמ' 32).

סולם הערכים הגלוי שם את לימוד התורה כערך עליון והזניח ערכים של עבודה, חקלאות ויצירה. היהודי הגלוי, נתפס כאדם חלש, פסיבי, משולל יכולות פיזיות ורוחן מהטבע. לעומתו, ה"יהודי החדש", או ה"עברי החדש" כפי שרצו הם לעצב את דמותו, נתפס כחסון גופנית, בעל שלמות מוסרית ולאומית.

השימוש הגובר במונח "חלוץ" ו"חלוציות", הציע תפיסת עולם הרואה בחלוצים מופת אנושי ולאומי, כשבראש סולם הערכים של החלוץ, עמד הערך של עבודת האדמה. עבודת האדמה הייתה המרכיב המרכזי בהגדרת המודל של העברי החדש - המחויבות האישית של האדם להגשים בגופו ממש, מעבר מרוחניות מופרזת לעבודה גופנית. בשנת 1918, הגדיר ברל כצנלסון את עובד החקלאי כ"חלוץ האומה, מגשם תקוות הדורות... אשר עושה מלאכת קודש... להגשמת הציונות... ליצירת חברה עברית חופשית, החיה על עבודתה" (בתוך זעירא, 2002, עמ' 39).

הוגים מרכזיים

מספר הוגים מרכזיים בתקופה עסקו בפירוש הקשר בין העם לארצו, ובבחינת הנתבים התרבותיים ליהודית המתחדשת והיוו מקור השפעה רב חשיבות על חברי תנועת ההתיישבות.

יוסף חיים ברנר (1881-1921), סבר שאדם לא יכול להימלט מיהדותו, ולכן, כל מה שהיהודים עושים, הוא יהודי. ברנר, אם כן, שכך גם המפעל החלוצי כולו הינו מפעל יהודי. גישה זו השתרשה בעולמם של אנשי העלייה השנייה אשר ראו עצמם כנושאי דגל ההתחדשות העברית לעומת היהדות הישנה. על פי משנתו של ברנר החלוץ בארץ ישראל עתיד לעצב אורח חיים יהודי אשר עדיף על זה של יהדות הגולה. אין בהכרח צורך בחיפוש אינטנסיבי של השורשים היהודים המסורתיים וחיבור אליהם, אלא יש ליצור יצירה חדשה, אשר מטבע הדברים תהיה יצירה יהודית.

לעומתו, **ברל כצנלסון** (1887-1944), אשר נתברך בכישרון לשאול סמלים מן הדת ולתרגמם לשפת החלוציות הארץ ישראלית, ייחס חשיבות רבה לקשר עם התרבות היהודית שהייתה. הוא הציע לפעול לחיבור החגים והמועדים היהודים כחלק ממסכת היצירה התרבותית של הפועל בארץ. נראה שדמותו הכריזמטית השפיעה על בני דורו ועל החברה בארץ (אלמוג, 1994).

גם בעבור **דוד הורוביץ** מאנשי השומר, היוותה הדת היהודית אחד מהמקורות לחידוש מקורי בארץ ישראל. הורוביץ כתב ב-1922 על השאיפה של אנשי השומר "להביא... לידי מזיגה את היסודות הרליגיוזי והפוליטי, על ידי יצירה תרבותית חברתית. ארץ ישראל היא נקודת

הגיבוש של הרוח הלאומי העברי, מקום יחידי להגשמה" (בתוך זעירא, 2002, עמ' 119-117).

הוגה מרכזי ומשפיע במיוחד היה **מרטין בובר** (1878-1975) אשר סבר כי על הציונות להציע ברירה משלה, אלטרנטיבה לתרבות הקיימת, המבקשת ליצור עולם מתוקן ומהפכני. בובר מתייחס בספרו "מאמרים על היהדות" (1923), לזהותו השסועה של היהודי המודרני וסבר כי "מבקשים אנו לאחות את הקרע שבנפשנו ולבוא לכלל אחדות". בובר סבר כי "עלינו לטפח את 'יהדות המעמקים', הדת האמתית הצומחת באופן אותנטי בנפשו של האדם, מעולמו הרגשי ומשאיפתו הספונטנית למגע עם המוחלט" (בתוך זעירא, 2002, עמ' 115). שאיפה זו לאחדות, לפי בובר, היא השאיפה לגאולה ולתיקון עולם. משמעותה המעשית של שאיפה זו היא שינוי החיים האנושיים והיחסים בין אדם לאדם ויצירת חברה המושתתת על מחויבות פנימית ולא על כפייה. הוא קרא לדת ולתרבות ספונטנית ולא ממסדית, לשאיפה אישית לצדק חברתי ולזיקה אינטימית אל המוחלט ("רליגיוזיות") ולא לדת הממוסדת. לבובר הייתה השפעת ניכרת על ראשוני אנשי "השומר הצעיר", אשר יצרו 'עדה', קבוצה, כתחליף למשפחה המסורתית. עדה זו, הייתה חדורת תחושת שליחות דתית ממש, עדה רליגיוזית, העובדת את 'אלוהי האהבה'. הם סברו כי המעשה הציוני חלוצי "זוהי הדרך לעבודת אלוהים", ושאפו כי "בחברת הנעורים החדשה ישרור הלך רוח 'רליגיוזי', שאיפה אוטנטית אל הנעלה, דתיות 'אמתית' וספונטנית" (בתוך זעירא, 2002, עמ' 116). תפיסתו של בובר התאימה מאוד להווייתם ומצוקותיהם של ראשוני השומר הצעיר ואפשרה להם לראות בעצמם חלק מן העולם היהודי, ולהעניק ייעוד אוניברסאלי לקיומם.

בובר ובעקבותיו רבים מראשני התנועה, "שמו במרכז את היחיד המחפש את גאולתו האישית- רוחנית- אוניברסלית, כנדבך הכרחי לתיקון עולם" ו"אימץ את האידיאל של האיסיים והנביאים, כמודל של דתיות 'אמתית', הנובעת באופן אוטנטי מנפשו של היחיד" (בתוך זעירא, 2002, עמ' 117).

תנועת ההתיישבות בא"י, תנועת 'השומר הצעיר' והקיבוצים, היוו מעבדה חברתית לתרבות הפועלים היהודית. הקיבוץ בעצם קיומו שאף להוות מעבדה זו - אלטרנטיבה תרבותית המבוססת על המפגש הבין אישי בין חברי הקבוצה והיחסים והתרבות אשר תיווצר ממפגש בניהם כמו גם מן המפגש עם המקום. בובר סבר כי במעבדה זו יקבע כיצד יראה היהודי כחקלאי, כיצד ישיר, ומה ירשם על מצבות המתים.

הקיבוץ- מעבדת התרבות של התנועה הציונית

מאז היווסדו היווה הקיבוץ אם כן, יזם תרבותי משמעותי, אשר העניק השראה לתרבות הציונית והישראלית. הקיבוצים לא רק יצרו חקלאות, בנו בתים ומפעלים, הם רקמו חלום,

אוטופיה, ועיצבו את החזון תרבותי של הארץ. תושבי הארץ נשאו עיניים לקיבוצים וליצירה התרבותית המתהווה שם (צור, 2007).

יצירת המקלט לעם היהודי בארץ ישראל, הייתה בעלת חשיבות עליונה על פי תפיסת הציונות. עם זאת, החלוצים ראו חשיבות גם באידיאלים של יצירת קהילה, חברה, מדינה עבור הקולקטיב היהודי אשר שונה במהותו מהקיים. במסגרת זאת, שאפו ליצור תרבות מתחדשת ומותאמת להווה כפי שהם תפסו. על כן, בחינה של היצירה התרבותית אותה יצרו מעלה רצון להשפיע על פולחן, האומנות ועל הטקסים. הקיבוץ ניסה לעשות כל זאת על ידי עיצוב השבתות והמועדים, יצירת ספרות ואמנות, מחול ותיאטרון. הקיבוץ קיים חגים בהם הוטמעו התכנים התרבותיים החדשים, וברבים מן המקרים הועברו אלו מן הקיבוץ אל מערכת החינוך העברית הארצית. רבים חיפשו בקיבוץ את החממה שתגדל את התרבות המיוחדת. ראוי לציין כי הקיבוץ לא היה אחיד בתרבותו או בהשקפת העולם של חבריו. אך המשותף לרבים מהם, הייתה ההבנה כי יש לחפש לציונות מרכז תרבותי מאחד. רבים באותה עת, עסקו בחיפוש אחר אותו מרכז משותף הכולל מרכיבים שונים: מערכת יחסים בין אישיים, חזון משותף, עיצוב הזמן, השפה והמקום.

הקיבוץ צמח מתוך הרצון העז לצאת מן הגולה. הוא לא רצה להיאחז בזיכרון בלבד אלא בהווה הנוכח ובמחר תוך שימור זיכרון העבר היהודי. התרבות שהתפתחה בקיבוצים ביקשה לגעת בהיסטוריה, תוך שהיא מכוונת לאוטופיה ותוך זיקה לחיי המעשה היום יומיים. הקיבוצים שאפו ליצירה תרבותית הנובעת ומושפעת מן המסורת של הקהילה היהודית ואורחות חיה כפי שהם ראו והכירו תוך ניסיון לגבש מסורות חדשות. הם הסתייגו מן התלישות אשר אפיינה את חיי היהודים בגולה, אך בו בזמן נמנעו מטיפוח יחסי קניין ובעלות ושאפו לחברה אוטופית בה הרכוש האישי איננו עיקר. הם שאפו למסד חברה בה יחסי האנוש אינם נובעים מיחסים של קניין ובעלות, לא מסחר והון ולא חלוקת עבודה, אלא ביטוי עצמי אנושי. הם ביקשו להתמודד עם המודרנה וביקשו לקחת ממנה כל שניתן, אך בו בזמן לא לשלם את המחיר ולהישאר נאמנים לגורל היהודי, לשפה ולעבודה (צור, 2007).

החלוצים אשר עזבו את ביתם ועלו לארץ ישראל, נפרדו בו בזמן גם מן המסורת- מבית ההורים וממורשת אבות. ניכר כי במסגרת התהוות העולם הציוני, רבים ביקשו להקנות לו, ולעצמם, זהות עצמאית. "אותה תרבות חדשה ... (היא) שיבה ליסוד היסודות של הפעילות האנושית, היא מפוררת את הטקס, היא החיים העומדים מול, היא התוודעות למגבלות הגוף, היא ההיחלצות מן הפנים הסוגר, היא השיבה הנצחית אל מה שעוד לא עוצב, אל מה שתובע ממך מוסרית הזולת, העולם והאל" (צור, 2007, עמ' 41).

מפגש מכון בין אדם לאדמה

כפי שהודגם בפרק השני, הקשר בין חקלאות לתרבות הינו עתיק יומין. שניהם קשורים ביכולת התבוננות ועשייה בעולם שבחוץ, בנפש פנימה, וביחסי הגומלין בין הפנים לחוץ.

החלוצים הציעו מהפך עמוק ביחס ליהדות וליהודים מתוך ניסיון לייצר טרנספורמציה של היהדות. הם שברו את הכלים, את "כלי הקודש", בניסיון לגלות את ארץ ישראל ולהפוך אותה לאלטרנטיבה קיומית. הם שאפו להפוך את הארץ מחפץ מאגי, קדוש, לממשות של חיים. הרעיון החלוצי הוא שיבה אל המקום- החזרת "המקום" למקום. ביטול המרחק הנפשי בין המקום לגלות. החלוצים לא רק חיפשו עיר מקלט מן הרדיפות. הם שאפו להגדיר מחדש את היהדות ואת המקום. הדגש היה דווקא על הקרקע, בדגש על הקרקע הבתולית, הלא מיושבת. החלוצים לא התיישבו בירושלים, אלא דווקא בביצות העמק. כהתרסה כנגד היהודי הגלותי, המנותק מן המקום כמו גם מגופו עצמו. הם ניסו להפוך בגופם ממש ל"ילידים"- להתחבר לעבודת אדמה, לאקלים, לאחיזה בכלי נשק, לדיבור בשפת המקום ועוד. המטרה הייתה "להחזיר את היהדות למקום, ואת המקום כיסוד חי ליהדות" (גורביץ, 2007, עמ' 41). החלוצים תפסו עצמם כממשיכים ומחיים את המקרא, בניסיון לחבר בין הארץ הבעולה לארץ הבתולה, בין הרעיון הגדול, למקום הפיזי, למציאות.

בעולמה של תנועת הפועלים היו עשרות הישובים של ההתיישבות העובדת הביטוי המובהק להעדפותיה של תנועת העבודה. החקלאים בישובים אלו חיו תוך מגע יומי עם האדמה, הטבע והנוף. קשר זה גם יצר זיקה מחודשת להיסטוריה ולשורשים הקדומים של הקיום העברי בארץ ישראל. למשל, עם העלייה לקרקע של קיבוץ יפעת, בשנת 1927, נכתבו בספר הקבוצה הדברים הבאים: "בהתקשרותנו לטבע רחבת הידיים ולאדמת הנצח, הוארו כל משפטי תורתנו ותרי"ג מצוותה" (בתוך זעירא, 2002, עמ' 55).

החזרה לטריטוריה הפיזית של א"י היוותה מרכיב מרכזי בתנועה זו. היא כללה את הקשר למרחב הגאוגרפי, לאדמה, לארץ ולנופים. בזמן, שימש התנ"ך כלי מרכזי להדגשת הקשר ההיסטורי תרבותי בין העם לארץ, תוך חיפוש האתרים, האנשים והשמות המוכרים מן התנ"ך. כך התפתחה תנופה גדולה של חקירה ארכאולוגית, טיולי שטח, מחקרים וחיפוש שרידים מן העבר.

החיים בקיבוצים כקהילה שיתופית סגורה ומבודדת המתבססת על חקלאות הטביעו את חותמם על העשייה התרבותית. ההתמודדות עם הטבע המקומי, קשיי החיים, עבודת האדמה והוצאת 'לחם מן הארץ', חילופי מזג האוויר, עונות השנה ועונות החקלאות בהתאמה, ביקשו דרכים להביא לידי ביטוי סמלי ותרבותי, של חווית החיים. זה היה המנוע העיקרי ליצירה תרבותית ענפה, אותה אתאר בהמשך. גורם משמעותי נוסף, היה התרבות

הילדים בקיבוצים, אשר הציפו את הצורך בגיבוש משנה חינוכית המציעה טקסים, מועדים וסמלים המותאמים לחזון החלוצי.

האדם והטבע

אהרון דוד גורדון (1856-1922) תפס מקום חשוב ביותר בתנועת העבודה הארץ ישראלית והיווה מודל ומופת עבור החלוצים בתקופת העלייה השנייה (זעירא, 2002). גורדון, חלוץ ופועל חקלאי, הוגה ומורה דרך, עלה מרוסיה בגיל מאוחר (48), שאחריו שנים רבות של פעולה לקידום הציוניות ואף שותפות בקונגרס הציוני. הוא התברך בידיעת שפות ובהשכלה רחבה לצד ידע תורני נרחב. הוא התחנך בחינוך דתי חסידי וכוונה בפי החלוצים 'הצדיק החילוני'. בהגותו של גורדון קיבלה השיבה אל הטבע, ניסוח דתי. גורדון פיתח תפיסה המתבססת על הרחבה של מעגלי השתייכות מן היחיד לכלל, לעולם ולאלוהים, שבבסיסה האמונה בצלם אלוהים שבאדם. הוא האמין כי "האדם הינו חלק בלתי נפרד מן הטבע, והטבע הינו אחדות של כוחות אינסופיים הבאים ממקור מוחלט" (שביד, 1984, עמ' 256). החיבור אל הטבע ועבודת האדמה, משמעותה 'עבודת אלוהים'. לפי גורדון, ההתחברות אל הטבע, איננה אם כן רק מעשה יצירה ודאגה למזון, יש בדבקות ובמפגש עם הטבע ממד דתי, עבודת אלוהים ומיסוד של קדושה.

גורדון גילם בגופו ממש את הדמות החלוץ בן העלייה השנייה. הוא היה איש של רעיון, שעניו לחבר בגופו ממש, בין "המקום" כרעיון, למקום הפיזי. החלוצים, ככל שפעלו להיות "מקומיים", "בני המקום", הרגישו שהם וכל פעולה שלהם הינה חלק מן הרעיון הגדול. גורדון תיאר את השיבה למקום לא כמציאות חיים טבעית, אלא כמושא של שאיפה והגשמה. עבודת האדמה, הייתה עבודה עצמית, שיבה של האדם אל עצמו, אל כוח העצמיות, כשיבה מן הגלות במובן העמוק, הנפשי. פעולת החלוץ, היא החזרה אל הארץ, אל הטבע, אל המקום, במובן של שיבה רוחנית של האדם למקומו. א"י היא עבורנו המקום עליו נוכל להניח את הסולם כדי להתחבר לשמיים. העלייה הפיזית על הקרקע, על המקום, היא לטובת עלייה רוחנית (גורביץ, 2007).

גורדון סבר כי יחס חדש אל הטבע העולמי מזמן התחדשות יסודית של רוח האדם, ע"י התחברות האדם אל מה שמעבר לו. "ובא אתה אל הטבע... עובד אתה וחי במרחב החי הזה – והוא באמת כאילו מראה לך דבר מה עמוק מכל אור של תורה ושל אסתטיקה, בכלל של הכרה" (בתוך זעירא, 2002, עמ' 63). "העבודה בטבע, לא באה ליצור פולחן אליילי ולא לחזק את יצר השלטון של האדם בעולם, אלא להעניק אפשרות להעמיק את זיקותיו של האדם לזולת, לטבע ולעצמו. בעבודת אמת, האדם אינו משתלט ואינו הופך קורבן. המפגש הופך להיות יצירה, התחדשות וניקה מן המקור" (צור, 2007, עמ' 66). לפי גישה זו, יש בשיבה של היהודי אל אדמתו, שיבה אל זיקת היסוד בין האדם לטבע - אין מנצלים את

הטבע, אין משתמשים בו, מתעמרים בו ופוצעים אותו אלא מגלים אותו, ניזונים ממנו, עובדים לטיפוחו ושמירתו ומתוך כך מקיימים מול הטבע זיקה קיומית של אחדות.

לפי גורדון, העבודה הגופנית והחקלאית מזמנות מפגש עם העולם המעניק לה ערך דתי ולא רק תועלתני. העבודה מאפשרת שיקום הרוח, תשתית לחיי חברה ומוסר. העבודה מזמינה התבוננות עצמית, תהליך יצירה, התנסות במגע ומהווה גשר אל מה שמעבר אל העצמי. התהליכיות בעבודה ובקשר עם הטבע יש בו כדי להעשיר את המוסר ואת התרבות. לפי גורדון, העבודה בטבע הינה הזדמנות להתנסות בגבולות הגוף, היות וזו פעילות קיומית בה הגוף והנפש מתערים זה בזה. גורדון סבר כי העבודה מביאה לענווה ואנושיות ומזמנת היכרות של החלוץ עם חולשותיו. בפעולת העבודה לומד האדם לנהל את גופו, לומד את קשייו, מגבולותיו וכאביו, את חשיפתו לעצמו ואת יחסו למכלול הרחב. העבודה מזמינה את האדם לקחת אחריות ולהפוך את כל האירועים בחייו, הרגשות והמחשבות, למקור של אחדות. זאת ועוד, העבודה והקשר האינטימי עם העולם והאדמה מהוות גשר אל היופי והאחדות שבעולם.

גורדון סבר כי "העבודה בטבע לא באה ליצור פולחן אלילי ולא לחזק את יצר השלטון של האדם בעולם, אלא להעניק אפשרות להעמיק את זיקותיו של האדם לזולת, לטבע ולעצמו" (צור, עמ' 66).

גורדון זיהה את היסוד הדתי הפנימי בנפשם של החלוצים אשר התקיימה במקביל לביקורת הקשה שהייתה להם כלפי הדת הממוסדת שהתאבנה, לתפיסתם, בגולה. הוא סבר כי הדת צריכה לתת ביטוי של יחס נפש ספונטני ואוטנטי לחוויית המפגש עם העולם הפיזי והאחר, ופחות לביטוי הליטורגי שמציעה הדת הממוסדת. גורדון המשיך וטען כי יעד זה יושג תוך עבודה ומפגש של האדם עם עצמו, ובו בזמן, עם האחר, עם הטבע והעולם. (זעירא, 2002).

היו שראו בעמדתו של גורדון הצעה ל"דת העבודה" וטענו כי בבסיס עמדתו ישנה אמירה פוליטית פולמוסית: לא עוד העושר, החרב, או משפחות האליטה הם מקור הסמכות בחברה, אלא העבודה והעובדים. במקום איל ההון, הכוח, הגנרל, או המלך ישלט האיש עם המעדר ביד. אם כי צור סבור כי מדובר בעיוות של תורתו, היות ולפי תפיסתו, האדם הפרטי, הוא הנמצא במוקד ומנגנונים אלו הופכים את האדם למכשיר גרידא "לא השלטון ולא שבירתו יכולים לתת סיכוי לשיקום היחיד האחראי" (צור, 2007, עמ' 67).

גורדון ביקש לחבר את תהליך העבודה בטבע, עם תחייתו התרבותית של העם היהודי בישראל וההתמודדות בשאלות לגבי הזהות ועיצוב הדרך, בין זיכרונות העבר והחלומות על העתיד. השיבה לעבודת האדמה בארץ התנ"ך אם כן, אינה רק התמודדות עם העבודה ואדמה, אלא הזדמנות להשיב את השפה התרבותית שאבדה. היצירה והעבודה החקלאית היום יהיו הגשר לקשר, חידוש והתחדשות של התרבות שהתפתחה כאן בתקופת המקרא.

"השיבה לעבודה בארץ התנ"ך, בארץ העברית, שהעבודה בה איננה ריקה מתרבות, איננה פולחן של פרא אציל. לעבודה היה צריך להשיב את השפה. העבודה החקלאית היא גשר לתרבות ולתורה שנאמרו בשפה ושמרו על קודים של התגלות" (צור, 2007, עמ' 71).

הגותו ופועלו של גורדון פתחו פתח לאמנים, מנהיגים, לעדות ולקהילות - להקשיב למסרים התרבותיים שעיצבו ולהשפעות העומק של עמידת היחיד הפועל בטבע ומחפש דרך המגע עם הטבע, חיבור עם התרבות העברית שהייתה, כמו גם עם זו החדשה (צור, 2007).

החיבור למקום הפיזי, העבודה החקלאית והמפגש עם האדמה והטבע, הפכו למרכיב הכרחי ביצירה של רוחניות ותרבות חדשה, אשר באה לידי ביטוי לא רק בעבודה עצמה, אלא גם בעיצוב טקסים וסמלים, אשר הציעו עיבוד של חוויות החיים. החלוצים שאפו, ברוחו של גורדון, להפוך את החול לקודש, העבודה הפכה ל"תפילה בציבור", בה שוכן צימאון למסתורין ולמזבח אדמה.

החגים כהזדמנות לחידוש התרבות היהודית

רבים מקרב החלוצים האמינו כי אין זה מספיק לחיות את חיי המעשה, נשגבים ככל שיהיו. בתוך כך, התעורר הצורך להביא את הדברים לידי ביטוי ביצירה תרבותית רלוונטית. בל"ג בעומר, 1926, אמר אוסישקין, אשר היה מנהל קק"ל, "הרוצה באמת להחיות את האומה, ולהבטיח לה חיי עתיד, חייב לדאוג לאדמתה ולתרבותה גם יחד. חיים מדיניים בלא חיי תרבות אי אפשריים הם. ותרבות בלא קרקע, כאין היא" (בתוך זעירא, 2002, עמ' 59). כך, הופנתה עיקר האנרגיה של אנשי העלייה השנייה ליצירת עולם תרבותי חלופי לזה שהיה בגולה תוך דחייה של הדת הממוסדת ונציגיה.

עיצובם וחידושם של חגי ישראל היה אחד הנושאים התרבותיים הראשונים בו פעלו אנשי ההתיישבות העובדת. רבים סברו כי החגים הינם אחד הכלים היעילים להנחלת ערכים ומורשת תרבותית. אנרגיה רבה הושקעה בעיצוב החגים, תוך ניסיון להמשיך את מורשת התרבות ובו בזמן לשנות את ההווה היהודית הגלותית ולהציע אלטרנטיבה רלוונטית. (זעירא, 2002).

שני מניעים עיקריים היו לדבר. המניע הראשון היה פסיכולוגי. במהלך השבוע היו החלוצים עסוקים בכל מאודם בטרדות הקיום ובעבודה קשה. לאחר שבוע עבודה מפרך ומאתגר, שמשו השבתות (והחגים) בראש ובראשונה, כיום למנוחה. אלא שהמנוחה הפיזית לא הייתה מספיקה. בשעות הפנאי היחידות בשבוע, נוצר ריק, חלל, אשר התבקש להתמלא בתוכן רוחני "בימי שבתות וחגים- ריקנות, פיהוק ושעמום". (בתוך זעירא, 2002, עמ' 60). ברגעים אלו עלתה תחושת ריקנות וגברה המודעות למחיר האישי הכבד של אורח החיים החלוצי. עבור אותם חלוצים, אשר השאירו מאחור את ארץ מולדתם את המשפחה, החוויות

והזיכרונות, היו רגעים אלו של ריקנות, רגעים קשים אשר הציפו את הגעגועים אל החוויה המשפחתית והרוחנית "ביום החג המסורתי אנו חשים עוד בייתר שאת את הקרעים בנפשנו". אל מול חוויות אלו, חשו החלוצים בתחילת הדרך אלא וריקנות "ולמה זה", כשאנו באים לצור צורה חגיגית לחיינו... אנו משתתקים. רוח היצירה ניטלת ממנו ואנו דלים וריקים, מוכי שעמום ובטלה" (בתוך זעירא, 2002, עמ' 60). החלוצים מתארים בחגים רגעים קשים של בכי וגעגועים, וכיצד, בעזרת הריקודים המשותפים, התנחמו החלוצים זה בזה, והגיעו להתרוממות רוח והתלהבות שהיו שתיארו אותה כחוויה מיסטית.

המציאות הוכיחה כי מהזיכרונות האישיים לא ניתן היה להתעלם. כל אחד מן החלוצים שמר בזיכרונות מאגר של זיכרונות מוחשיים ותרבותיים מבית אבותיו אשר צפו ועלו בימי שבת וחג ועוררו תחושת געגוע. בכל פעם שכשלה התרבות החדשה, בצבצה ועלתה בזיכרונם האופציה הישנה ועמה עושר חוויתי וזיכרונות. כך, מתחת לרדיקליות החילונית רחש לו הזיכרון הישן כזיכרון ילדות, ללא פשר והקשר, אך עם געגוע והרבה אהבה. (צור, 2007).

המניע השני היה אידיאולוגי. כאמור, מורכבות גדולה הייתה בעמדתם של החלוצים. המורשת היהודית הפכה עבורם ממערכת כללים המתווה תפיסת עולם והלכות חיים למטען תרבותי מיותר. אשר על כן, בכל הנוגע למסורת השבתות והחגים, שאפו החלוצים להשתחרר מהמנהגים היהודיים המסורתיים בשל אי התאמתם לאידיאולוגיה שלהם כדי שהגעגועים לא יטלטלו אותם. הסירוב לציין את החגים במתכונתם הגלונית בשל חוסר התאמה ערכי ואידיאולוגי, ובו בזמן הרצון לציין את החגים היהודיים שהיו זיכרונות ילדותם ומורשת אבותיהם, הביאו לריכוז מאמץ ליצירת אלטרנטיבה להתאמת החגים לתוכן עולמם של החלוצים. נעשה ניסיון להשליך מעל החגים את ה"קליפות", ולהגיע אל הגרעין הבריא - עבודה חקלאית, התחברות לטבע, לאדמה ולעונות השנה הארץ ישראליות, הקבוצה, העבודה והמוסריות (זעירא, 2002). החלוצים הוסיפו רבדים חדשים, הנובעים מהווי החיים בכפר, וחגים קיבלו צורות ביטוי הקשורות ללוח השנה החקלאי.

כפי שהודגם במאבקם של הפרושים והצדוקים, אחד הכלים המרכזיים לעיצוב ושינוי תרבות, הוא לוח השנה המהווה צינור לתפיסת הזמן⁴⁴. על סמך הבנה זו, החלוצים פעלו לשינוי לוח השנה ובכך לעיצוב הזמן, אשר נתפס בעיניהם כאחד הסמלים המרכזיים של היהדות הגלונית. חשוב להדגיש עם זאת, כי הרעיון לבטל או לשנות כליל את ימי המנוחה ו/או את מועדי החגים, לא עלה בקרב החלוצים, על אף השקפת עולמם החילונית.

כך למשל, בפתיחת חגיגות הביכורים בעמק יזרעאל, 1929, נשא זאב יוסיקוביץ דברים, והציג את הקו המרכזי, לשיטתו, של תנועת העבודה ותנועת ההתיישבות. יוסקוביץ טען כי

⁴⁴ לדוגמא, אחת ההחלטות הראשונות בעקבות המהפכה הצרפתית, הייתה על שינוי לוח השנה וביטול השבוע בן שבעת ימים ומעבר ל"שבוע" של 10 ימים.

התרבות החדשה הנוצרת מתוך מגע יומיומי עם הטבע והאדמה, מהווה את ההמשך הנכון והרלוונטי של היהדות המסורתית. אי הנחת שחשים חברי הקיבוץ, נובע מן הפער הבלתי נסבל בין התוכן המסורתי של החג למהות החיים החדשים. יוסקוביץ סבור היה כי יש חשיבות רבה בהכרת ערכן של מועדי האומה ומתוך כך סבר כי יש למלא את החגים בתוכן ולהתאימו במהות למציאות החדשה. (זעירא, 2002).

גורם משמעותי נוסף, אשר עודד את היצירה התרבותית וחידוש החגים, היה הצורך שעלה לעיצוב משנה חינוכית לילדים שנולדו וגדלו בקיבוץ. הצורך בעיצוב החגים ובמציאת תוכן רלוונטי ומסרים מתאימים עלה עם התרבות הילדים ועודד חשיבה ויצירה תרבותית בעיצוב החגים. התנועה הייתה עסוקה מאד בשאלות של חינוך הדור הצעיר ופעלה לשינוי התוכן והתאמה של המסרים והערכים תוך שמירה על המסגרת וההמשכיות ההיסטורית. זאת מתוך הבנה כי לא ניתן יהיה לחנך את הדור הצעיר אלא על בסיס של המשכיות של התרבות היהודית וכך להפוך את החלוצים עצמם ואת התנועה הציונית בכלל לחולייה לגיטימית בשרשרת הדורות.

מטבע הדברים, שאלת החינוך העסיקה את כל תושבי הארץ וחרגה מגבולות הקיבוץ. התנועה הציונית ראתה בחקלאות העברית, את הגשמת החלום הציוני, של עם השב לארצו ומקיים בה חיים נורמליים, חי על אדמתו, יגיע כפיו ופירות עמלו. על כן, למרות שמיעוט מבני הישוב חיו חיים חקלאיים, הרי הם אלו שנתפסו כמגשימים האמיתיים של הציונות ושימשו דוגמא ומופת לכל. החיים בעיר נתפסו כתופעה הכרחית, אך ודאי לא כאידיאל. בסיפורי הילדים מן התקופה, מתוארת העיר כמקום מנוכר, שבו העניים והפועלים סובלים. מן הסיפורים עולה רק פתרון אחד למצב - שיקום האדם יבוא רק מחיים של יצירה בכפר. התגשמות החלום הציוני, הגיעה לשיאה בטקסי הביכורים, בהם זכו גם תושבי העיר לקחת חלק. (רגב, תשנ"ח).

הגעגועים למסורת בית אבא, הרצון למציאת שפה תרבותית מדויקת ואותנטית והצורך הגובר במשנה חינוכית עבור הילדים, הביאו להשקעת מאמצים אינטלקטואליים ויצירתיים רבים, אשר רוכזו בטקסי החגים ברשות הרבים. אורח החיים השיתופי והקהילתי הביא להוצאת החג מרשות המשפחה לרשות הקהילה. הטקסים נועדו לגייס את הפרט ולהביאו לידי הזדהות עם הכלל תוך ניסיון ליצירת אלטרנטיבה ליהדות הגלותית, יצירת משמעות ערכית למעשה החלוצי, ובניית מודל חדש של יהדות ארץ ישראלית מקומית. כל זאת, מתוך הבנה שההתיישבות העובדת נמצאת ב"חוד החנית" של המהפכה החברתית תרבותית של הציונות ובצורך בחינוך הילדים, בהקניית תרבות ומסורת. החג היה למועד הנותן ביטוי לסולידריות עם מטרות העל של החברה. כך תיווצר "הנשמה הקיבוצית של כלל העובדים" (אליעזר ליבשטיין, תרפ"ט, אצל שפירא, עמוד 318).

החלוצים נטשו את הגישה התיאוצנטרית (האלוהים במרכז) ולא התייחסו לטקסטים העתיקים כמקודשים. הם אימצו גישה אנתרופוצנטרית (האדם במרכז), לפיה "האדם היהודי החדש, עומד במרכז ההווה והוא אוטונומי בהחלטותיו ופעילותו" (רגב, תשנ"ח, עמ' 66). ברוח זו, מילא התנ"ך תפקיד מרכזי בעיצוב עולמם של הפועלים והתלמידים, תוך הדגשת ערכו ההיסטורי והחיבור למקום. דוגמא נוספת, היא תפילת 'יזכור' שכתב ברל כצנלסון, אשר פונה לעם היהודי שיזכור את נשמות גיבוריו, ולא לאלוהים, ועוד. (שפירא, 1994). באופן דומה זכו גם החגים בלבוש חדש המציף ערכים חדשים תוך שמירה לחיבור למסגרת ההיסטורית של החג. המטרה הייתה לעצב דור יהודי חדש המעורה במולדת, תוך הקניית ערכים ציוניים, יהודיים ואנושיים כללים.

השאיפה לחידוש החגים החזירה את החלוצים למקורות החגים, להתפתחותם כחגים חקלאיים הנובעים מן המקום הפיזי המידי. חבר קיבוץ רמת יוחנן כתב ב- 1926 "החגים נוצרו בשבת ישראל על אדמתו... וכשנתקו הקשרים עם האדמה... נעשה לעם תלוש, נודד, והזנחה לאט לאט הצורה האמתית של החגים והצד הדתי לקח את המקום. ... כיום שבים אנו לאותם חיי עמל ועבודה... הולכים ומתקשרים לאט לאט עם האדמה... הבה נשיב לחגים את תכנם המקורי" (בתוך זעירא, 2002, עמ' 58). כך נבחנו ועוצבו החגים בלבוש חדש, כאשר הטקסים הישנים שחודשו ברוח התנועה, מסמלים את הקשר עם העבר, ומחזקים באמצעותם את הזיקה אל הארץ בהווה (שפירא, 1994).

מן האמור לעיל עולה גישה מורכבת ביחס בין האדם למקום. מחד גיסא, ניכר רצון של החלוצים לקשר מכונן עם המקום והטבע, שאיפה להפוך ל'ילידים' המחוברים בכל גופם ונשמתם למקום אשר גלש לעיתים עד כדי חיבור דתי לאדמה ולמקום. מאידך גיסא, כפי שהדגמנו, שורשיה של תפיסת העולם אשר הניעה את החלוצים, יסודה בתפיסת עולם טרנסצנדנטית ותפיסת זמן ליניארית, אשר נותנת בידי האדם את הכוח והאחריות לעיצוב ההיסטוריה. מתוך יחס מורכב זה, יצרו החלוצים עיצוב מחודש של החגים.

עיצוב החגים בקיבוצים והישובים של תנועת העבודה

החגים כמעט כולם, זכו להתייחסות ועיצוב מחודש – ראש השנה, יום הכיפורים, חנוכה, ט"ו בשבט, פורים ועוד, אך אין המקום בעבודה זו להרחיב בהם. שלושת הרגלים, אשר היו מיסודם חגים חקלאיים, הזמינו התייחסות עומק לשאלות המקום והקשר למקום. אכתוב בקצרה על סוכות ופסח ולבסוף אדון בחג השבועות.

חג הסוכות- חג אסיף

היות ומוקד עולמם של החלוצים היה הקשר עם האדמה, הטבע, עונות השנה והחקלאות, אין זה מפתיע כי החלוצים בחרו לציין ולעצב דווקא את חג האסיף ואת שמחת בית השואבה, העוסקים באופן ישיר בחקלאות ובתנאים האקלימיים בארץ (ולא את הושענא רבה ושמחת תורה). חג הסוכות זוהה במובהק כחג הטבע ונעשו חיפושים לבחינת האופן המתאים לציין אותו. כך כותב נתן יעקב יניב ב 1926 "החגים נוצרו בשבת עם ישראל על אדמתו... וכיום שבים אנו לאותם חיי עמל ועבודה... מתקשרים לאט לאט עם האדמה... מרגישים אנו את הטעם האמתי של החג... הלא נדע להביא את כל השמחה למראה אסיף התבואות... הבה נשיב לחגים את תוכנם המקורי!" (בתוך זעירא, 2002, עמ' 222).

חג האסיף ושמחת בית השואבה, צוינו בישובים רבים, ותכנים רבים נשאבו מן החג המסורתי- תפילת הגשם וניסוך המים, אסיף מן הגורן ומן היקב. זאת בנוסף לסוכה, אושפזין, אכילת פירות א", ארבעת המינים, שירים מסורתיים ועוד.

בחג התקיימו טקסים שונים, אשר לעיתים עוררו ביקורת, היות וגלשו לחיבור אימננטי שהעניק ממדים של קדושה לטבע והזכיר עבודת אלילים. דוד מלץ, חבר עין חרוד, כותב "הנה... ביום חגגנו את חג האסיף... בשאוב הילדות בכדיהן מן המעיין, היה נדמה לרגע כי קהל עובדי כוכבים ומזלות מתייחדים כאן עם אלוהיהם" (בתוך זעירא, 2002, עמ' 225).

חג הפסח

הצורך למלא את החלל היה בוער יותר בחג זה מבחגים אחרים ועל כן ישנה התייחסות רבה לחג ולניסיונות העיצוב של החג. החג, אשר בו מצוות ומנהגים החורגים מגבולות בית הכנסת לחיק המשפחה (למשל, ליל הסדר, אכילת מצה, איסור חמץ), הזמין בחינה מעמיקה של תוכן החג וביטוייו המעשיים.

מבחינה צורנית, נעשה מאמץ גדול להפוך את ליל הסדר לאירוע חם ומשפחתי, אך קריאת ההגדה ועיצוב תוכן החג העלו קשיים רבים בשל אי התאמת תוכן ההגדה, לחיי החלוצים ולעולם הערכים שלהם. אשר על כן, נכתבו הגדות אלטרנטיביות רבות ע"י החלוצים.

אחד היסודות הבולטים במטען התרבותי שהציעו אותן הגדות היה היסוד החקלאי והמפגש עם הטבע הארץ ישראלי. פסח כונה "חג האביב- חג הלידה", המדגיש את התחדשות הטבע בעונה זו של השנה. קיבוץ עין חרוד, היה לקיבוץ הראשון, אשר החזיר לערב פסח את טקס הבאת העומר (1924).

ערך החירות זכה גם הוא להדגשה מרובה, אלא שהודגש יסוד החרות הלאומי, המושג בידי אדם ולא בידי שמים.

מחג מתן תורה לחג הביכורים

מבין כל החגים זכה חג השבועות להיות החג בעל העיצוב המלא והיציב ביותר בקרב ההתיישבות העובדת. עיצובו החל בראשית שנות העשרים, דבר אשר הפך אותו לחג הראשון שהותאם לתפיסת עולמם של החלוצים. לאורך שנות ההתיישבות היו לו מאפיינים קבועים ויציבים ומספר החוגגים גדל והלך עם השנים. עם התרחבותו נגע החג במעגלים מתרחבים וחרג מגבולות הישובים עצמם עד כדי כך שהביא לפולמוס ציבורי רחב מול הקהילה הדתית (ראו להלן).

ברוח הדברים שפורטו לעיל בעניין עיצוב החגים החלוצים ויתרו הן על לבושו והן על מהותו הגלותית של החג. מנקודת מבטם של החלוצים, האופן בו התעצב חג השבועות בגלות כחג מתן תורה, אשר עיקר ענינו לימוד תורה ועניינים שברוח, לא תאם את האידיאולוגיה והתרבות החלוצית-חילונית. החלוצים בחרו לחדד את התכנים המקראיים של החג, אלו המחוברים ליסודות החקלאיים והארציים ובעיצובו החדש אלו זכו להעצמה. ערך ההודיה על היבול גדל בעוד שהיסוד הרוחני דתי של החג כזמן מתן תורה, נזנח לחלוטין. בחג השבועות המחודש הציגו גרסה מודרנית למנהג הבאת הביכורים במתכונתו העתיקה, עת המוני עולי רגל היו עולים לירושלים ומביאים את יבולם לבית המקדש. כעת חברי הקיבוץ הציגו לעצמם, לילדיהם ולאורחיהם את הישגי העונה שחלפה והביעו תקווה ליבול ברכה בעונה הקרובה – ובכך קשרו את הגרעין המקראי של החג עם אידיאולוגיית העבודה המודרנית שלהם. (שפירא, 1994). כך הפך חג שבועות מחג מתן תורה לחג הביכורים.

הזירה המרכזית בה עוצב החג הייתה בעמק יזרעאל בכלל ובעין חרוד בפרט. בשנת 1924 צוין לראשונה 'חג הביכורים' בעין חרוד, בגבע ובכפר יחזקאל, ועד סוף העשור הפך החג לאירוע אזורי של כל יישובי העמק, כולל אנשי עפולה וישובים נוספים מהגליל התחתון. (זעירא, 2002).

מאפייני החג החדש כללו כאמור התאספות של אנשים רבים, כולל אורחים, תהלוכה משותפת למקום הכינוס, והבאת ביכורים מראשית היבולים. בהמשך נוספו גם תערוכה חקלאית, טקס, פעילות לילדים וארוחה משותפת. החג עוצב כיום של יריד חקלאי, כמנהג חקלאי אירופה, בו הציגו החקלאים זה בפני זה את הישגיהם. אם כי, בעוד בירידים המקבילים באירופה, היריד נוצל למסחר, כאן, ברוח הסוציאליזם לא התקיים מסחר. היה זה מפגש צבעוני ועליז ובו תהלוכה סמלית, וכגון זו שהייתה לבית המקדש. שילוב זה של עבודה, מסורות מקראיות ומסורות אירופאיות שילב את הישן והחדש לכלי תרבותי ברוח החלוציות. (שפרוט, תשמ"ח).

טקסים אלו התפשטו מן הקיבוצים בתוך עשור לערים הגדולות וללב הקונצנזוס. אברהם אבן שושן, אשר היה הפעיל המרכזי בעיתון לילד ולנער 'עיתוננו', מקדיש את שני העמודים הראשונים בעיתון ('א סיון, תרצ"ד, 1934), לתיאור נלהב של חגיגות הביכורים בחיפה ובתל אביב, בהם נכחו עשרות אלפים. במרכז החגיגות הייתה הצגה אשר שחזרה את הבאת הביכורים בימי בית שני. אוסישקין, שהיה נשיא הקק"ל, נוטל יונה מסלי הביכורים, ובטרם ישלח אותה לחופשי, משווה בין היונה לכנסת ישראל ומייחל לשחרור עם ישראל כיונה זו "אני מאחל לכולנו לחוג את החג הביכורים בשנה הבאה בארץ ישראל, חופשיים מהכבלים, בעלייה חופשית ובעבודה חופשית" (בתוך רגב, תשנ"ח, עמ' 66).

בתיאור זו בולטים סממנים אותם החג שיחזר מימי בית ראשון ושני: התהלכה המשותפת, ההתכנסות רבת המשתתפים למקום אחד, הבאת הביכורים כביטוי בסיסי לשמחתו של האיכר על הצלחותיו. עיצוב החג היה משמעותי עבור החלוצים כי חיבר באופן ישיר בין החלוצים לעברים הקדומים, אותם עברים שהיו מחוברים לאדמה ולמקום בכל נימי נפשם וחייהם, והציע אלטרנטיבה ראויה לתלושות היהודית בשנות הגלות, מודל זה גם הדגיש את החלוצים כממשיכים הלגיטימיים והראויים של העם היהודי.

כעשור מאוחר יותר, מתאר יצחק יציב, עורך עיתון 'דבר לילדים', בגיליון מיוחד לכבוד החג את חגיגות שבועות תש"ו (1946). בין השאר הוא מדגיש את החשיבות ביצירת רצף והמשכיות במסורת. יציב כותב על הביכורים, כמו גם על מתן תורה, לא בהקשר של קיום מצוות אלא כמקור לערכים ומוסר כספר היסטורי וספרותי. "חג הביכורים הוא חגו של האיכר העברי. בשעה כזו חייב הוא להתייחס לעברו. ואולם הנאה שלמה ייחנה העובד מפרי אדמתו, אם רוחו תדע לצרף זיכרונות ומעשים של דורות שקדמו לו. אם יידע העובד ידיעה נכונה עד מה הוא משולב בכלל, בעמו, בתרבותו, בעברו, כי רק אז יהיה בן חורין, היודע את ערכו וערך פועלו" (בתוך רגב, תשנ"ח, עמ' 67). בכך אנו רואים את התפתחותו של החג המחודש אל תוך הקולקטיב, כאשר ההיסטוריה היהודית מהווה את הבסיס והשאיפה לחיבור לרצף היצירה העברית.

עיקרון הבאת הביכורים מתחבר גם הוא בעומק הדברים, כחיבור של הנותן אל הדבר הגדול שמעבר לו, אך בעוד בעבר הוגשו הביכורים לכהן בבית המקדש או לאל הרי שעתה החלוצים העבירו את הפדיון לנציגי הקק"ל, לבניין הארץ, כחיבור המתבקש לדבר הגדול מהם. בתהלכות שהתקיימו בערים, היו אנשים שקנו את פירות החקלאים, ואת הפדיון העבירו לקק"ל. הייתה זו מעין "מצווה לאומית" חדשה, שנוצקה ברוח קריאתו של ביאליק ליצור תחליף עכשווי להלכה. (שביד, 1984).

בסיפורי ילדים מן התקופה, עולה באופן מובהק הניסיון ליצור המשכיות למסורת ולהפוך את חג השבועות המתחדש ואת החוגגים לממשיכי דרכה של היהדות. ישנם ניסיונות להשוואה

לטקס הביכורים המקורי במקדש, תוך הצעת 'תרגום' עכשווי, התואם את רוח התקופה. "כרכנו חוט אחד לסימן וקראנו בקול רם: הרי אלו ביכורים". את הכוהן החליף איש קק"ל, ואת המסירה והתודה לאלוהים, החליפה התרומה למדינה, לגאולת ארץ ישראל - "את ביכורי אדמתנו נמסור לקרן הקיימת לישראל, ובמחרים יקנו אדמה, עוד חלקות". האמונה שכך תבוא הגאולה. "הנה כך יקום עם לתחיה, כה ייגאל... איש איש יביא רק קומץ סיד, רק לבנה אחת, והבניין יקום, בניין עדי עד" (בתוך רגב, תשנ"ח, עמ' 70).

הבאת הביכורים בשבועות סיפקה ממדים שונים ומשמעותיים ליהדות המתחדשת בחברה החלוצית: העצמת החיבור עם הטבע, עם המקום, התחברות לדברים הגדולים מהפרט-הטבע, והתרומה לבניין הארץ. ייסוד חשוב נוסף שנלקח מן המקורות והודגש, היה היסוד הסוציאלי של החג. רעיון הבאת הביכורים לירושלים, תוך דאגה ליתום, לגר ולאלמנה, התחבר יפה לתפיסת עולמם של החלוצים, שפעלו ליצירת שוויון כלכלי וסולידריות חברתית. (שביד, 1984). גם נושא זה, עולה בסיפורי הילדים, בהם באים לידי ביטוי גם הדאגה לחלש והגשמת החזון הסוציאליסטי לתיקון העוולות בחברה. (רגב, תשנ"ח).

ב-1927, מחליט ועד המורים לקבוע את חג השבועות "ליום הבאת ביכורים למען קק"ל בכל הארץ, מה שמעיד על מרכזיותו של החג המתחדש בהווה הארץ ישראלית בכלל. כדי להימנע ממתחים, הוועד הציע לקבוע את החג באסרו חג. הקרן הקיימת מילאה תפקיד מרכזי בגאולה הציונית "גילוי שכינת האומה", "סמל רעיון הגאולה" ועוד. כך יצר חג השבועות חיבור בין שלושה מרכיבים - חג הביכורים, הקרן הקיימת וגאולת הארץ. לקראת סוף שנות השלושים התפשט החג בארץ, כולל לערים תל אביב וחיפה. כל זה מעיד על התאמתו של החג כביטוי מרוכז של הרצון ליצירה התרבותית החדשה המתהווה בא".

העימותים מול הדתיים

שאלת יחס הציונות אל הדת היהודית, הייתה ועודה שאלת יסוד בעלת חשיבות מרחיקת לכת בעיצוב החברה והמדינה בישראל. הלבטים והמאבקים בשאלה זו, ליוו את הציונות מראשית דרכה. כאשר מצד אחד, היה רצון לשתף את היהודים מכל הזרמים, ולו בגלל הצורך בתמיכה רחבה ברעיון, ומצד שני, השוני הגדול בין הקבוצות הביא למורכבות גדולה ולעיתים אף לעימותים. לפי תפיסת עולמו של היהודי הדתי ישנה זהות מוחלטת בין הדת ללאומיות, ובשל כך אין מקום לנתק את ההלכה מסדר היום הלאומי, בעוד שבעיני המשכילים החילונים, היה מושג הלאום רחב יותר ומחייב יותר מאשר הדת ורבים מהם סברו כי אין כל מקום לערב את עיני הדת במיסוד המדינה והלאום. הציונות הדתית, שאפה למצוא נתיב שיאפשר שותפות עם החלוצים והמגמות החילוניות, אך ללא שינויים וזעזועים בדת ובתרבות היהודית, כפי שהם ראו אותה וחשבו שעליה להיות. לכן הציעו מנהיגי הציונות הדתית את

"קבלת הדת כעקרון, ואת הסובלנות כשיטה". דהיינו, יותר ליהודי לא לקיים הלכה ובלבד שיודה כי בחר לא לקיים את ההלכה מתוך מצוקות השעה. בעתיד הלא ידוע (כך הם קיוו והאמינו), תתכן שיבתו לחיק היהדות וההלכה. (צור, 2007).

מטבע הדברים, מתחים אלו בין הגישות הביאו להתנגשות רעיונית ומעשית ולעימותים שונים. עימותים אלו החלו כבר בשנים 9-1881, עם ראשית הציונות ונמשכו לאורך השנים. מחלוקות אלו הביאו מחד לפרישה של חלק מן הזרמים החרדים מן התנועה הציונית, ומנגד לפשרות. דוגמא בולטת לפשרה זו הייתה יצירת מערכת חינוך דתית, במקביל לחינוך חילוני (זעירא, 2002).

בנימין זאב הרצל, הכריז בקונגרס הציוני הראשון בבאזל, כי "הציונות היא שיבה אל היהדות, עוד לפני השיבה לא"י" (בתוך שפרוט, תשמ"ח, 2222, עמ' 91). באותו קונגרס התקבלה ההחלטה על נאמנות התנועה הציונית לדת היהודית. מאידך גיסא, בעלון של תנועת המזרחי משנת תרפ"א, מתרעם הרב מאיר ברלין ההצהרה הרשמית שיצאה מן הקונגרס השני, ובה נכתב כי "אין לציונות דבר עם הדת. הציונות עומדת על יסוד הלאומי לחוד, ובעניין הדת, זה עניין פרטי שהרשות לכל אחד להתנהג בו כחפצו" (שם, עמ' 92). הכותב מדגיש כי אין לו כל עניין להתערב בחיים הפרטיים, אך "השאלה היא על דבר החיים הציבוריים, הפומביים" (שם, שם). ברלין טוען כי המצב בכי רע, היות וה"בונים"- החלוצים, "מדגישים את יחסם השלילי לקדשי הדת, מחללי שבת בפרהסיה ומתפטמים במאכלות אסורות". כל זה, נעשה על אדמות הלאום, שנקנו מקופת הציבור והוא ושכמותו שותפים בקנייתם, ועל כן לא יסכימו לקבל מציאות זו. הסתירה בין ההצהרות מעידה על המאבק הפנימי העיקש שניטש כבר עם היוולדות התנועה.

על רקע קולות אלו, והמאבק הרחב על דמותה של הציונות, אין זה מפתיע כי חג השבועות הפך במהרה למוקד לעימות חריף בין הזרמים. כבר ב- 1902 מתכנסים פעילים חרדים בוילנא ומחליטים לפעול להגדלת מס' הנציגים החרדים בקונגרס, ע"מ למנוע חילול שבת בא"י ולטפל בתלונות שהגיעו, אודות חילול שבת של אנשי העלייה השנייה. עם הניצנים הראשונים של חידוש החג בעמק יזרעאל, עולות טענות של חרדים כנגד "חילול החג על אדמות הלאום" (שם, שם).

בביטאון "התור", של תנועת המזרחי ב- 1926, כותב הרב כהן בחיוב על חגיגת אנשי העמק את שבועות, לפני שלוש שנים (1923), אלא שאז, היו החגיגות באסרו חג. מרגע שעוברות החגיגות לחג השבועות עצמו, אזי פישמן כותב דברים חריפים: "את חגם הם חוגגים ואת חגנו הם מחללים... העזו והחציפו לחלל במקלות... ואת מעשיהם אלה, הם מפרסמים ברבים". ואין הוא פונה רק לתושבי העמק, אלא גם להנהלת הציונות וקק"ל, ע"מ שיטפלו ב"בעיה". "כיצד חושבות ההנהלות להסביר לתושבי העמק... כי מנהגים כאלה... לא תוכל

כנסת ישראל לסבול אותם בימי חג ומועד" (בתוך שפרוט, תשמ"ח, עמ' 95). מקרה זה, הופך לחוד החנית במאבק של המזרחי בשותפות החרדים, אשר מוחים יחד, כנגד "ההפקרות המחציפה".

המאבק בין הצדדים נמשך בעוז, בין שבועות 1926 לחג שבועות 1927, ובדיון של הוועד הפועל מוכרע כי לא יתקיימו החגיגות ביום החג, אלא באסרו חג. ארגון המורים של קק"ל גם הוא מאמץ את החגיגות, אבל מעביר אותן לאסרו חג. אנשי קק"ל גם הם מאמצים את היוזמה ומחליטים לקיים חגיגות ביכורים בערים הגדולות, כפדיון לקק"ל. אבל, המעבר לאסרו חג מביא בפועל לאובדן תפקידו המהותי של החג והופכת אותו להצגת תיאטרון גרידא, ובמקום הבאת ביכורים נותרנו עם זיכרון ביכורים (שפרוט, תשמ"ח).

חידוש החיים החקלאיים בישראל והחזרה לתרבות חקלאית קדומה היה מלווה בחיפוש אחר חיבור מעמיק למקום ולאופיו תוך חיבור לתנ"ך ולשורשים היהודים מתקופת המקרא. חג השבועות במתכונת הקיבוצית היה לחג חקלאי של ביכורים, להודיה וחיזוק המוטיבים של ההגשמה האישית והלאומית. הציבור הדתי בישראל ראה בעיין יפה את חידוש החגים בכלל ואת מנהג הביכורים בפרט. אלא שהתפשטות מנהג הביכורים וציון החגיגות בחג עצמו, אשר גרם לתפיסתם ל"חילול" החג במרחב הציבורי ועל 'אדמות הלאום', הביא לתגובה חריפה ולדרישה חד משמעית, גם מן הדתיים הלאומיים, להעברת החגיגות ל"אסרו חג". דבר זה הביא בפועל לאובדן התוכן הדתי של החג, אשר הפך את החגיגות לסוג של הצגה. כך היה חג השבועות לזירה במאבק על אופייה של התנועה הציונית והמדינה שבדרך.

מוטיבים רליגיוזיים בחגים המתחדשים

חלק ממנהיגי החלוצים לא הסתפקו בחיבור התרבותי – היסטורי לאדמה ולמקום ושאפו למצוא את הדרך לחיבור מעמיק יותר עם התרבות, השפה, ההלכה ואפילו עם מוטיבים דתיים. מקרב החלוצים היו שהציפו את הצורך והחשיבות בעיסוק במושגים הנוגעים בקדושה וברליגיוזיות, עד כדי קריאה לשיח על אלוהים ומקומו בתרבות המתחדשת.

דוד שמטרלינג (דגניה), יצא נגד הרידוד הרוחני של הציונות כתנועה פוליטית רציונליסטית גרידא. וכך הוא כותב במאמרו "חיפוש דרכים" (1926) "הזיווג בין ציונות לבין ראליות, אינו עולה יפה... הננו רוצים להיות ככל הגויים, אולם התנועה הלאומית שלנו, היא מיסודה אי-רציונליסטית, ותעודתה ריפוי שורשי" (בתוך זעירא, 2002, עמ' 64). שמטרלינג הציע לאמץ מושגים מסורתיים, כגון 'משיח', 'גאולה' ו'תיקון' ולהעניק להם משמעות אקטואלית. הוא סבר שהכנסת המימד הרליגיוזי לחיים, והזיקה אל מסורת הדורות, הינם תנאי הכרחי לתחייה הלאומית והתרבותית של העם היהודי בארצו.

דוד מלץ (עין חרוד), ראה את אובדן האלוהים כעיקר בתנועת ההשכלה והציונות. משמעותו התרבותית העיקרית של האובדן הינה חוויה קשה של יתמות, החזקה יותר מחווית חירות ושחרור. הוא חש ש"אבדה לאדם המודרני האחיזה האיתנה בעולם, ובלא מסגרת יציבה, המעניקה לאדם משמעות, הוא נידון לחיים של סבל ואובדן פשר". במאמרו "לעבודתנו התרבותית" (1925), הוא הציג את תנועת העבודה כ"תנועה של חיי האדם היהודי" הבאה בעקבות "דורות שאבדו את בסיס חייהם" והרי היא מתחילה מבראשית ודורשת ומבקשת - ביטוי פנימי, סמלי ותרבותי. לשיטתו, גם הניסיון להפוך את הרגלים ל'חגי טבע', לא יצלח, משום שלשיטתו גם "חג טבע הוא חג דתי". "אין חג טבע בלי הרגשת פחד אלוהים, בלי הרגשת קורבן תודה לאלוהים... ללא כוח עליון, המקנה תוקף, יהיה קשה עד בלתי אפשרי לכוון מע' חגים" (בתוך זעירא, עמ' 77-78).

גם בסוגיית החינוך של ילדי החלוצים שאלת קיומו ומשמעותו של המושג "אלוהים" הפכה משמעותית. 'אלוהים' היה מושג טעון, המקפל בתוכו את כל הדילמה. מחד גיסא, עלה החשש כי חינוך ושימוש תכוף במונח יביא את הילדים לחשיבה מיסטית ואי רציונלית אשר תחליש את כוחם כבני אדם המאמינים בכוחם להביא לשינוי ולעצב את חייהם באורח תבוני. מאידך גיסא, היה ברור כי ויתור על מושג זה, משמעותו ויתור על נתח נכבד מן המורשת התרבותית היהודית ול "צמצום רוחני, השלטת רציונליזם צר, שאין בכוחו לרגש ולעצב תודעה בעלת עומק ויציבות רוחנית" (זעירא, 2002, עמ' 105).

מאיר יערי, כותב ב- 1923 מסה בשם "סמלים תלושים" ובה ביקורת חריפה על התפיסה הרליגיוזית שאימצו אנשי השומר, אשר הוא סבור כי מקורותיה אינם יהודיים. הוא מציע אימוץ של 'פרינציפיון' לתיקון החיים, הן בין אדם לחברו והן בין אדם למקום, ומציע את א.ד. גורדון כדמות מופת, "צדיק הדור", אשר הגשים את "החסידות שבין אדם לבריות בין אדם למקום" (בתוך זעירא, 2002, עמ' 124).

אפרים רייזנר, חבר קיבוץ בית אלפא סבור כי ארץ ישראל המוחשית, העבודה, הטבע, הפיזיות- הם הסממנים של היהודי החדש. הסופר אליעזר שטיינמן כותב ב- 1926, בעקבות ביקורו בבית אלפא, על החברים "בני כת חסידים של ימינו". הוא מזהה באורח חייהם יסוד יהודי משיחי עמוק: "חוט ישר הנשזר והולך מתלמיד בר יוחאי... כיסופין לטהרה ועבודת הקודש בחקל תפוחין... ניצוץ בוער מוצל מתקופת החסידים והמקובלים" (בתוך זעירא, 2002, עמ' 126).

עולה מכך כי בעוד שהביטוי החיצוני ציבורי של החג, קיבל חזות 'חילונית' לכאורה, המחברת גישה רציונלית עם קשר למקום ולמסורת תרבותית רחוקה, היו מי שראו בשינוי גם השפעה דתית מהותית שיש לעודד. הקריאה לחיבור לממדים רליגיוזיים, ברוח החסידות והקבלה

("כיסופין לטהרה ועבודת הקודש בחקל תפוחין") אשר נובעים ומחברים לגישה אימננטית השואפת לקדושה, טהרה והתעלות, ולא נשארת רק במרחב המעשי רציונלי.

'מושגי ערך' בעולם התרבותי של החלוצים

החוקר מקס קידושין, הציע כלי חשיבה וניתוח הנקרא 'מושגי ערך'. אלו הם עקרונות היסוד, אשר מהווים את המאפיינים העומדים בבסיסה של חברת אנשים מסוימת. מטרתו של הכלי הינו לאתר ולמפות את הערכים הללו העומדים בבסיסה של חברה אנושית ולהבין את ההשלכות המעשיות הנגזרות מהם. המושג נסמך על ההנחה כי "תפיסות היסוד מתגלמות בסמלים לשוניים, במונחים ובניבים. בלי מושגי היסוד מארגנים ומבארים, תהא הוויית החיים היומיומית של תרבות-חברה מסוימת, נעדרת משמעות" (בתוך זעירא, 2002, עמ' 307).

זעירא מציע מספר מונחים ומילים, אשר מהווים לדעתו עקרונות יסוד בתרבות היהודית, וחלקם באו לידי ביטוי באופן מובהק בתרבות החלוצים. אציין בקצרה כמה מהם, הנוגעים לעבודה זו.

הלכה ואגדה - מאמר ארוך ומשמעותי נכתב בנושא ע"י ביאליק, ולא כאן המקום להרחיב. בקצרה ניתן לומר שביאליק מזהה שני כוחות עיקריים בנפש האדם ובקיום ועיצוב חברה: האחד, 'הלכה', מציין את החוקים והכללים הרציונליים, התבוניים והציבוריים, הקובעים מסגרת וגבולות על פיהם מחויב האדם לנהוג (מצוות 'שולחן ערוך'), והשני, 'אגדה', היסוד האישי, הרגשי, האינדיבידואלי, הבא גם הוא לידי ביטוי בסיפורים ובתרבות היהודית. ציפורה כגן קובעת כי שני היסודות הללו הם "תבנית יסוד של תרבות ישראל... המושתתת על שיטה רפלקטיבית הנעה ללא הרף בין שני יסודות, בין רציונליזם למיסטיקה, בין המחשה להפשטה, בין ניסיון לחזון, בין הלכה לאגדה" (בתוך זעירא, 2002, עמ' 309). ביאליק סבור כי האגדה חשובה עד מאוד והיא המביאה ליצירת הלכה, אלא, שלדבריו אנו חיים בדור שכולו אגדה, והמשימה העיקרית היא ליצור הלכה ציונית חדשה, מצוות.

דבקות – מושג המושאל מעולמם של החסידים, אשר הפך מרכזי וחשוב בהוויית החיים של החלוצים. מקורו של המושג בתורת הקבלה, ושם היווה המודל הנעלה של החיים המיסטיים והקרבה לאל. הדבקות מתארת הכרעה בסיסית לשאוף לדבקות באל, דרך חיים יומיומית נגזרת ממנה, והיא מהותו של המעשה הדתי. החלוצים, שרבים מהם גדלו בבית חסידי, הדבקות הייתה מושג מוכר, ודרך חיים עליה גדלו. היא באה לידי ביטוי בשירה ובריקודים. יתרה מזאת, הדבקות הייתה קוד התנהגות אשר תבע התגייסות טוטאלית למשימות, שהיו גדולות ונראו בעיני מתבונן רציונאלי, כבלתי אפשריות. הדבקות הייתה הדרך של החסיד, כמו גם של החלוץ, למתוח את גבולותיו עד לקצה גבול היכולת-התמסרות, התלהבות טוטאלית, עד כדי איחוד עם המשימה המשותפת, עם הקולקטיב, עם המוחלט.

קודש וחול – מילים אלו, הם מן היסודות המרכזיים בתרבות היהודית. הבחירה להגדיר חלקים בעולם ובחיים כקדושים העלתה אתם למדרגה עליונה, נשגבה, המניעה ומצדיקה את אותה התמסרות טוטאלית ומעניקה ערך מוסף משמעותי למעשה החלוצי. היו שכאבו את אובדן הקדושה והריקנות שבאה בעקבות כך "קברנו את כל הקדוש ונשארנו ריקים" (שלמה רייכנשטיין, בתוך זעירא, 2002, עמ' 322). והיו שראו את המורכבות, בה לעיתים החול הפך לקדוש "יום החול נהפך אצלנו לחג... גם העבודה בציבור, היא מעיין תפילה בציבור... על זה אמנם יש רק לשמוח, אבל על קודש שנהפך לנו לחולין מצטערים רבים ואולי כולם" (דוד שמטרלינג, שם, שם). לא רק בקשר לאדמה זיהו החלוצים קדושה, גם בקשר האנושי "ישנה קדושה בחיי וזו היא חיי הקבוצה" (שם, עמ' 323). מושגים אלו, הופשטו ממשמעותם הדתית המקורית והפכו סמנים של כחות חיוביים, בונים ומחזקים. השאלה המרכזית שעלתה, היתה אם יכול האדם לקדש דברים, ערכים ומושגים, או שמא הקדושה הינה דבר מוחלט שמקורו באל.

בין זמן ומקום, בין מקום ל"מקום"

המהפכה שהציעו הפרושים, כפי שהצגתי בפרק השלישי, השתרשה והתבססה. מאות שנים חלפו, וזו הפכה למגמה השלטת לא רק בקרב היהודים, אלא גם בעולם הנוצרי המתפתח. התפיסה הטרנסצנדנטית, המתבססת על זמן ליניארי והתנהלות היסטורית, בהם יש מקום ואחריות לאדם על עיצוב המאורעות בזמן ובעולם, הפכה לתפיסה השלטת. הסתכלות חיצונית על העולם וגישה רציונאלית הפכו להיות הבסיס להתנהלות האנושית, בקרב היהודים ובחברה המערבית בכלל. נדמה שבלעדיה לא היו יכולות להתרחש המהפכות של המאות האחרונות - תנועת ההשכלה, המהפכה הצרפתית, המהפכה המדעית ועוד. ברור היה כי בבסיס זה מה שעמד גם בבסיס הציונות, כפי שהוצג גם בפרק זה - האמונה באדם, בכוחו, ביכולתו לחלום, לדמיין מציאות שאינה קיימת, ולחולל שינוי. לשנות את פני החברה והארץ, לעשות את הבלתי יאמן - "אם תרצו, אין זו אגדה".

"למדני את השיר הפשוט של הלחם"

החלוצים ניסו לבנות את הארץ ולעצב את החגים בצורה רציונאלית תוך אמונה באדם ובכוחו ודחיקה של האלמנטים הגלותיים, ובהם גם החלק הדתי- הקדושה והרליגיוזיות. זאת מתוך רצון לעצב 'עבריות חדשה', וחיבור פשוט, 'ילידי', למקום, לגוף, לאדמה, לארץ. זו ככל הנראה הסיבה, שלא ירושלים הפכה למוקד של הציונות והעלייה, אלא דווקא עמק יזרעאל, הנטול מורשת היסטורית, רעיונית, רוחנית- המקום הארצי המחובר לאדמה כפשוטה. החלוצים ביקשו להיפרד מן היהדות הרוחנית של הגולה ולחזור אל היהדות המקומית,

העתיקה, של ימי המקרא, זו שמחוברת למקום הפיזי, נובעת ממנו, צומחת, מתפתחת ממנו ומגיבה אליו, מהווה ומתהווה כתבנית נוף המקום.

דוגמא מאפיינת לחיפוש המורכב של הקשר למקום הוא הציור של ראובן רובין מאותה תקופה 'פירות ראשונים'. זהו טריפטיון (יצירת אמנות המורכבת משלושה חלקים) המחולק בפועל לארבע חלקים ובו מוצגות שלוש אפשרויות שונות של קשר למקום. בצדדים - הערבים/ הבדואים, 'ילידים' המחוברים למקום בגוף ממש, נטמעים ומשתלבים בצורה מושלמת במקום - בצבעים, בצורות, ממש כמו בעלי החיים שלהם. בפאנל המרכזי נמצאים היהודים. אלא שפאנל זה מחולק לשני 'סוגים' של יהודים, משמאל מופיעים התימנים אשר מסמלים את היהודי הישן, הגלותי. הם עטופים מכף רגל ועד ראש, ומחזיקים ילד וגם פרי, זה אף זה, מסמלים 'פירות' מסורתיים וסמלים יהודיים מובהקים. הרימון כסמל יהודי למצוות ולפרי, וכך גם הילד. התימני בבגד לבן, מחובר לרוח, ודאי לא נראה שהם שעיבדו את האדמה ולא הם שגידלו את הרימון. מאידך גיסא החלוצים מחוברים למקום בגוף ממש, שניהם בעירום חלקי. אצל הגבר גוף שרירי ושחום המעיד על עבודת השדה, ואצל האישה בהדגשת המיניות והפריה בחשיפת השדיים. הגוף נוכח כחלק מתפיסת העולם השואפת לחיבור האדם לעבודה פיזית, לכוחותיו ויכולותיו של הגוף ולאידאל העבודה. זוג זה, המייצגים את העבריות החדשה, עובדים, מגדלים וקוטפים מפרי עמלם. אלא שפירות אלו אינם משבעת המינים 'שנשתבחה בהם א"י', אלו פירות העולם החדש, פירות לא מקומיים במקור - בננה, אבטיח, תפוז. פירות ראשונים.



'פירות ראשונים', ראובן רובין (1923), מוזיאון ישראל

הניסיון ליצירת אותה ילדות פשוטה התבסס כאמור גם על שיבה לתנ"ך כמקור היסטורי תרבותי, ניסיון לחזור לעבריות קדומה המבוססת על המקום וצומחת ממנו. החלוצים ניסו

להביא ולחבר בין המקום ל"מקום", את בן "המקום" עם בן המקום, ולאחד את החזרה אל הארצי עם רציפות חיי הרוח היהודים. חיבור זה, היה כרוך מחד גיסא בירידה אל הלא יהודי-המקומי, הארצי, הגופני והכוחני, ובו בזמן במהלך ההתקרבות אל הרעיון היהודי עצמו. אלא שהתנ"ך, שסייע לחלוצים לחבר אותם למקום הפיזי ולהפוך אותו למקום שלהם, "הוא גם זה שהרחיק מן המקום בכך שכפה על המקום את הרעיון, והפך את הארץ לדף הארץ" (גורביץ, 1992, עמ' 42).

כאמור, החלוצים שאפו לא רק ליצור מקלט ליהודים, אלא גם לשנות ולחדש את היהדות באופן עמוק. ברוח זו, שאפו החלוצים לחיבור בין המקום הקטן (המרחב הפיזי), למקום הגדול (הרעיון). כל מעשה, כל יישוב וכל רחוב, התפרש ע"י החלוצים, לא רק כפשוטו, אלא גם כניסיון להתחבר לרעיון הגדול. "החלוצים הגיעו ארצה כבנים אובדים החוזרים אל עצמם על ידי חזרה אל הארץ הנתונה להם מראש, שהם אדוניה, בכוח הרעיון היהודי של המקום" (גורביץ, 2007, עמ' 43).

הניסיון לחבר בין הרעיון למקום הציף מילים, מושגים, סיפורים וטקסים, שמהם בצבצו וצצו המשמעויות הרוחניות- 'העלייה', 'הארץ', 'גאולת הארץ', 'תיקון' ומילים רבות נוספות, כל מילה בעלת רבדים של היסטוריה, משמעות ורוחניות. כפי שכתב ביאליק במאמר המפורסם 'גילוי וכיסוי בלשון' (1915) "יש מלים – הררי אל, ומלים – תהום רבה. יש שבמלה קטנה אחת נגנזה כל תמצית חייה, כל השארת נפשה של שיטה פילוסופית עמוקה, סך-הכל של חשבון עולם שלם", לשימוש במילים אלו הייתה משמעות עמוקה על עיצוב דמות החלוצים.

לא רק המילים הציפו משמעויות רליגיוזיות, גם החוויה הפיזית והמפגש עם העולם מחד ועם האידיאל מאידך, היו מנוף להצפת תכנים רליגיוזיים. נראה שהיו מן החלוצים, אשר חשו והבינו זאת בגופם ממש. חווית העבודה הגופנית מול הטבע לא יכלה להישאר בגדר חווית חולין קיומית בסיסית. קדושה ומשמעות רוחנית עלו מעצם המפגש עם העולם, עם המוחלט, כמו גם עם האידיאלים, החזון והקולקטיב. חווית המפגש עם האחר, גם היא הייתה עקרה ללא הממד הרוחני הדתי- הן בהקשר של עצם המפגש, כמו גם בנתינה לאחר, בשאיפה מוסר ולצדק חברתי. הקרבת פירות השדה, כמו גם קורבנות רבים אחרים (כלל כמובן הקרבת החיים עצמם), למען הרעיון הגדול של הקמת מדינה יהודית, התמסרות טוטאלית זו הציפה רגשות דתיים נשגבים.

ברוח זו ראה א.ד. גורדון בעבודת האדמה הזדמנות לשיבת האדם אל עצמו, שיבה של האדם מן הגלות במובן הנפשי. הוא טען כי החזרה אל הארץ ואל האדמה, הינה בעומק הדברים שיבה רוחנית, המחברת בין המקום ל"מקום". בין הארצי, המוחשי, למקום הנעלה, הרוחני, האלוהי.

אברהם שלונסקי, מתאר את היחס לעבודת האדמה בעזרת ביטויים מן הקודש. הארץ לשיטתו היא כמו קלף לתורה, והחלוץ העולה על הקרקע, אינו אלא כותב בתורה, או עולה לתורה. שלונסקי מדבר על השאיפה להפוך את הפירמידה ולהיעשות 'עם הארץ'. הוא מדבר על כך שיש להשליך את הספר לשם כך. אלא שלדעתו לפחות, אין הדבר מצליח. "את התרבות מעיקרה ביקשנו להשליך אחרי גוֹנו הכפוף מרוב עיון בספרים" (בתוך גורביץ, עמ' 45). אולם לדבריו, הניסיון לא מצליח, ואת כלי העבודה בשדה, הופכים אנו לסמלים ותשמישי קדושה.

אחד העם מבין גם הוא את הקונפליקט והשניות ביחס למקום ומציע רעיון מרחיק לכת ע"מ לפתור את היחס הכפול למקום. הוא מציע הפרדה מוחלטת בין "המקום" כרעיון למקום הפיזי. אחד העם מציע התיישבות כפולה, בא"י ובאמריקה. אמריקה תשמש את הצד הכלכלי-הגוף. א"י תהייה הראש - מרכז רעיוני רוחני. רעיון זה, הנשמע ודאי מוזר בעינינו, קרוב להצעה שעלתה ונידונה לא פעם, לפיה המדינה תהייה בעיקרה מרחב פיזי להצלת יהודים. תוכנית אוגנדה, מציעה גם היא פתרון דומה- טיפול בצורך הקיומי בלבד, מבלי 'להסתבך' עם הצד הרוחני.

למרות הניסיון העמוק והרחב של החלוצים, הם לא חשו כילידים באמת, וחוו זרות כלפי הארץ. גורדון גם הוא מעיד על ריחוק וניתוק מן הטבע בישראל, לעומת הטבע ברוסיה, שם הטבע לא רק מבין אותך, אלא אתה מבין אותו. גורדון כותב על ארץ ישראל: "חותם של רעיון נישא על מצחה, ותוגה חרישית במבטה היא מבינה אותך היטב בליבה המלא חכמה, אך אתה אינך מוכשר להבינה". (בתוך גורביץ, עמ' 44). גורדון מבין שלחיות בן המקום במובן המלא, מחייב התרוממות אין סופית בניסיון להגיע אל המדרגה של הארץ, שהיא יותר רעיון מאשר נוף. עבודת האדמה והחזרה לטבע גם הם הופכים ל"עבודת קודש". הקדושה נובעת מן הניסיון לעבור מן הספר והרעיון, אל הארץ והמקום, להחיל את הרעיון על המקום. גם ביאליק, "המשורר הלאומי", כותב על בעיקר על הגלות ולא על א"י. ביאליק אף מעיד על עצמו כי שורש נשמתו היא בגלות.

ברנר גם הוא, עוסק בשניות ובקונפליקט, הוא כותב בעיקר על הכישלון הניסיון להתערות בארץ, על תחלואי החברה היהודית. ברנר מטיח את המציאות, אל מול הרעיון- בספקנות, בחרדה, בכאב. ואף על פי כן, אין, הוא מוקע כתבוסתן, אלא הופך חלק חשוב, גיבור תרבות של התקופה החלוצית.

טשרניחובסקי, בשירו המפורסם "האדם אינו אלא", אשר השורה שנגזרה ממנו "הָאָדָם אֵינוֹ אֶלָּא תִבְנִית נוֹף- מוֹלְדָתוֹ", הייתה למודל של מקומיות והתערות בארץ, בעצם מדבר על ריחוק מן האדמה, על שהות בערבה ונדודים. הוא מסיים את השיר במילים: "וְאִיפֹה אֶבְנֶה קִנִּי? עוֹד מִרְחֵב וְעוֹד דִּרְכִּים! אֵיפֹה מְקוֹלִי – אֵלֶּךְ..." השיר מדבר על זרות ועל אי מקום.

גורביץ טוען כי הזרות למקום, לא נעלמה גם עם החזרה לארץ במאה שעברה, ולמרות אותה תשוקה ל"ילדות" פשוטה, כמו זו הבאה לידי ביטוי באמנות ובספרות. דוגמא לכך הוא השיר 'שיעור מולדת', שכתב עלי מוהר בשנות השבעים. מן השיר עולה הניסיון להגיע לאותה 'ילדות' פשוטה, קשר ישיר אל האדמה, הטבע ועונות השנה. על הקיר תמונה/ והאיכר חורש בה/ את האדמה/ וברקע, הברושים/ שמי שרב חיוורים/ האיכר יצמיח לנו לחם/ שנהיה גדולים... ולכאורה זה מצליח "אותה פשטות יפה". אלא שניראה שהמשורר מתפקח ומבין שמדובר רק באשליית ילדות: "וכך בדמיונו התרבו פלאות ... כך זה הצטייר בילדותנו/ שהייתה יפה".

התנועה הציונית ביקשה לחולל מהפיכה, לא רק בהצלתם הפיזית של היהודים וקיבוצם מן העולם, אלא גם בהתחדשות תרבותית עמוקה ויצירת 'עברי חדש', אשר מצד אחד מחובר לשורשים העבריים העתיקים של תרבות ישראל והתנ"ך ומצד שני מחובר חיבור פשוט, 'ילידי', למקום הפיזי. התנועה הציונית יצרה דמות אדם המושפע עמוקות מיסודות טרנסגנטיים- רציונלי, פועל, מחדש, אחראי על עתידו ומשנה עולמות. יחד עם זאת היא היוותה ניסיון להתחקות אחר חיבור עמוק למקום אשר נוגע ביסודות אימננטיים. השאיפה לחיבור בו זמנית של שני יסודות אלו התברר כבלתי אפשרי, היות והכיל סתירה פנימית. החיבור למורשת והתרבות היהודית, טומן בחובו קריאה נוקבת לריחוק וניתוק מן המקום הפיזי, לטובת "המקום", הרעיון.

פרק 5

סיכום ואחרית דבר – על מקום, זהות ואחריות

סיכום

בעבודה זו בחנתי את השינויים שעבר חג השבועות לאורך הדורות. בחנתי כיצד העיצוב של החג הושפע מתפיסות יסוד, בעיקר ביחס למהות האלוהים ולמקומו של האדם בעולם, בתקופות שונות. הסקירה ההיסטורית בחנה את עיצוב והשתנות החג בשלוש תקופות מכריעות בחיי העם: בתקופת המרקה, עת התגבש החג מתוך ואל מול העמים והמנהגים המקומיים, בשלהי ימי בית שני ולאחריו, עם התבססות התפיסות שהציעו הפרושים והמעבר לגלות ובראשית המאה העשרים, עת שב העם לארצו. הבחינה של שלושת התקופות הללו, חרגה מן הדיון על חג השבועות, וביקשה להציע תובנות בנוגע ליחס של האדם למקום. בעזרת ההתבוננות בחג השבועות, ביקשתי לבחון האם השינויים בעיצוב החג נבעו מהדגשת הפן האימננטי או הטרנסנדנטי?

החג המופיע לראשונה בספר שמות כחג חקלאי, מקומי, משתנה (בספר ויקרא בספר דברים) ומציע הרחקה מסוימת מן החיבור הישיר למקום ולמקומיות. במאבק בין הצדוקים לפרושים, משתנה החג בצורה משמעותית. מוטיבים של החג, אשר שימרו מסורות אימננטיות, מוסרים ע"י הפרושים עוד טרם חורבן בית המקדש. עם החורבן והיציאה לגלות, מתחזקת מגמה זו והחג הופך להיות חג רוחני מנותק ממקום ומסממנים אימננטיים, ובמרכזו מתן תורה.

הצעתי כי המאבק על אופיו של חג השבועות, כחג שהיה מחובר למקום ולתפיסה האימננטית, היה חלק ממאבק רחב בהרבה, אשר נגע בתחומים רבים ועוסק במהות הקשר בין האדם למקום, לעולם.

נראה כי הגישה הטרנסצנדנטית הכריעה את הכף, והלכה והתבססה בקרב העם היהודי, ואף מחוצה לו, בעולם הנוצרי. גישה זו הבשילה בימי הביניים למהפכה של ממש בתפיסת האדם את עצמו ואת מעמדו בעולם, והגיעה לכדי פריחה מלאה בתקופת ההשכלה, עם עיצוב מחודש של דמות האדם ותפקידו בעולם.

במאה ה-19 צמחו ועלו תנועות לאומיות ברחבי אירופה, ובתוכן גם הציונות. הציונות שמה באופן מובהק את האדם הרציונלי במרכז היצירה והאחריות על העולם. החזרה לארץ, אשר התבססה באופן מובהק על התפיסה הטרנסצנדנטית, והציעה בו בזמן מפגש ישיר עם המקום, והזמנה לעיצוב מחדש של תרבות "ילידית", מחוברת ונובעת מן המקום, ומקיימת יחסי גומלין עם הארץ. הקשר המחודש עם המקום התבסס גם על התנ"ך בניסיון לשחזר חיבור ישיר ופשוט למקום. עם זאת, הרצון של החלוצים ליצור תרבות עברית שורשית

ומקומית נתקל באותו מוקש שבו גם נתקל המקרא והוא "המחיר" של תרבות ילידית והסיכון לעבודה זרה. הניסיון של הקיבוצים ושל תנועת העבודה להפוך את חג השבועות לחג המחובר למקום החזיק מעמד במשך כמה עשורים בלבד. נראה כי בחברה היהודית כיום החג חזר להיות כחג שבמרכזו מתן תורה ועניינים שברוח.

יצאתי למסע זה, עם רצון לבדוק את הרווחים והמחירים החברתיים-התרבותיים-הסביבתיים של הגישה האימננטית אל מול הגישה הטרנסנדנטית, ואני מקווה כי עבודה זו שפכה אור על חלק מהיבטים אלו. ברור לי היום, כי הבחירה בהתרחקות מן הגישה האימננטית והתבססות הגישה הטרנסנדנטית, מציעה דמות אדם אשר רובנו מקבלים ולא נרצה לחזור באופן מלא לתפיסות האימננטיות שהיו נהוגות בעבר.

יחד עם זאת, ברור כי אובדן הקדושה של הטבע בעיני האדם, טומן בחובו סכנות רבות לעתיד העולם והאדם. ברוח הצעתו של וויט (1968), אומר כי יש לחפש דרכים לאזן את הכוחות ולהשיב ולו במעט, תפיסות דתיות, תרבותיות וחינוכיות הרואות קדושה בטבע, שאם לא כן, עלולים אנו לעמוד בפני נזקים בלתי הפיכים לעולם, אשר יסכנו את המשל קיומנו וקיום החיים בכלל. צרה היריעה מלפתח בעבודה זו את הסוגיה החשובה הזו.

אחרית דבר

המסע לכתיבת עבודה זו, המהווה חלק ממסע חיי לבחינת הקשר בין האדם למקום, התחיל עם רצון לברר מה הרווחנו ומה הפסדנו מן האלוהים היחיד שלנו, המונותאיסטי. לפני למעלה מעשור, כפעיל סביבה ואיש חינוך, נחשפתי ל"תרבויות האדמה", לגישה אחרת לעולם, למערכת יחסים שונה בין אדם לאדמה, בה האדם שווה בין שווים. הוקסמתי מגישה זו, אשר הציע יחס מכבד לעולם, במקום הניצול הציני שאנו עדים לו חדשות לבקרים בעולמנו⁴⁵. המאמר של וויט (1968), אשר הובא בתחילת עבודה זו, כמו גם עמדות של הוגים נוספים, הביאו בסיס תיאורטי לתחושותיי והטילו צל כבד על הנחות היסוד שבבסיס התנ"ך בנוגע ליחס האדם לעולם. הטענה של וויט הייתה שלא רק היהדות התפתחה לאורן, אלא אף הנצרות ובהמשך העולם המערבי בכלל. וויט טען כי זהו המקור העמוק המסביר את יחס האדם לעולם, יחס אשר הביא להתפתחות המשבר הסביבתי. זה שנים שאני שואל את עצמי האם האשמה למצב העולם מוטלת על כתפינו?

עם השנים הבנתי כי הבסיס הוא בעיצוב דמות האל, והשאלה איפה הוא נמצא. דמות האל היא זו שמעצבת את דמות האדם, שמעצב את דמות העולם. דמות האל אותה הציעה היהדות, ודמות האדם הנגזרת ממנה, יצר את התנאים שאיפשרו התפתחות של טכנולוגיה ומוסר, ליברליזם והומניזם, שוויון וחירות. האימוץ המואץ והמכריע של התפיסות

⁴⁵ דוגמאות יש בשפע, אבל די אם נזכיר את אופן גידול בע"ח ההולכים לשחיטה.

הטרנסנדנטיות, אשר התרחש במאתיים השנים האחרונות, וההחלה שלהן על מגוון תחומי החיים, הביא כאמור להתפתחות מרשימה בתחומים רבים.

הרעיונות העומדים בבסיס התפיסה המונותאיסטית והטרנסצנדנטית, נותנים לאדם את הבסיס הרעיוני/ מוסרי לשליטה וניצול משאבי הטבע. מחד, הביאו רעיונות אלו להתפתחות חיובית, אך מאידך, הנטייה של העולם לכיוון זה, המעצים עד מאוד את כוחו ויכולתיו של האדם, טומנת בחובה סכנה גדולה. ברגע שהוצב האדם בקדמת הבמה, שולט ללא מיצרים בעולם וללא שום מגבלות, נוצרה הזדמנות גדולה, אך גם סכנה. ההצלחה המסחררת של האדם, עלולה לעלות לו בחייו, בחיינו, בקיום החיים בעולם בכלל. תפיסה זו ביחס למקום האדם בעולם, היא שהביאה להשמדת מינים, להתרבות חסרת מעצורים, לזיהום, להתחממות כדור הארץ, עד כדי לסיכון לעתיד קיומו של העולם במתכונתו הנוכחית⁴⁶.

אם נקבל את הטענה שהיהדות הביאה לעולם את התפיסות העומדות בבסיס השינוי שחל בהתנהלות האדם בעולם, הרי שראוי היה לצפות מהיהדות, מהיהודים, מאתנו, ממני - לקחת אחריות על הסטה של מרכז הכובד, לשינוי ותיקון.

בבואי לחשוב על הדרך לתיקון, אני יכול לחשוב על שני כיוונים אפשריים. הכיוון הראשון מתבסס על כך שבמקורות ישראל, במקביל להעצמת האדם, ישנה קריאה לריסון ואיפוק ביחס לניצול משאבי העולם. ידועים ומוכרים הפסוקים מבראשית, המחייבים איזון - 'לעובדה ולשומרה'. השבת והשמיטה ואף החגים, מזמינים עצירה, שמיטה, ריסון כוחות היצירה והכיבוש של האדם ביחס לעולם.

וישוגראד (תשס"א) מציע במאמר שהצגתי בפרק הראשון, אבחנה בין 'אקולוגיה גבוהה' ל'אקולוגיה נמוכה'. האקולוגיה הגבוהה, היא תפיסת העולם של דתות הטבע, בה האדם מסתובב בעולם כשווה בין שווים, לעומת האקולוגיה הנמוכה, המאפיינת את התפיסה המונותאיסטית/ טרנסנדנטית, בה האדם הוא השליט, והוא מוזמן/ מתבקש/ נדרש - לנהוג באיפוק ובאחריות.

אלא שעולה השאלה, האם יש סיכוי לדרוש מאוכלוסיית העולם איפוק? נראה שאך טבעי הדבר שכל אחד ואחת 'חוטף כפי יכולתו'. כיצד ניתן לגרום לשבעה וחצי מיליארד בני אדם, נלהבים מכוחם ועוצמתם ודואגים איש איש לעתידו וגורלו, לריסון? האם נזמין אותם ללדת פחות ילדים, 'לעשות שבת', או לשמוט בשמיטה?

הכיוון השני, מציע חזרה מוגבלת לתפיסות האימננטיות. וויט (1968), כמו גם וישוגראד (תשס"א), סבורים שניהם כי בכדי להביא לשינוי ביחס האדם לעולם, עלינו להסיט חזרה את

⁴⁶ דוח שהוגש לוועדת המדע בעניין התחממות כדור הארץ והשפעותיו על מדינת ישראל
<https://www.knesset.gov.il/mmm/data/pdf/m01920.pdf>

הכף לכיוון האימננטי, למצוא את הקדושה והאלוהות שבמקום- בעץ, באבן. להעניק חוויות חינוכיות ודתיות, המקדשות את המקום והמקומיות. כדי לעשות את השינוי, יש להתרחק מן הגלובליות ולטפח קשר עמוק למקום ספציפי, להיכרות אישית, אינטימית עם מרחב קרוב. ייתכן כי הדרך להתמודד עם זה, צריכה להתבסס על 'אהבה' ולא על 'יראה'. באם נצליח להביא לקשר עמוק, רגשי עם העולם, יש יסוד להאמין כי יהיה קשה יותר לפגוע בעולם, במקום.

אין הכוונה כמובן לחזור לעבודת אלילים או לגישה אימננטית באופן מלא. אני סבור כי הגישה הטרנסנדנטית תפסה לה אחיזה איתנה, כך שאיני חושש שהחזרת הקדושה לטבע, תביא להתבססות תפיסות אימננטיות. כפי שהוצג בעבודה, לאורך ההיסטוריה היהודית, היו שחיפשו את הקשר העמוק עם העולם, את הקדושה והאחדות עם הטבע. וויט מציע את פרנציסקוס מאסיזי (נזיר קתולי, מייסד המנזר הפרנציסקני, 1182-1226) כדוגמא, וניתן להציע גם זרמים בחסידות המדגישים את הקשר האימננטי של היחיד עם העולם.

חג השבועות שימש עבורי מקרה מבחן מרתק, אשר איפשר לי לא רק ללמוד על התפתחות החג, אלא גם לבחון דרכו מגמות ושינויים שעברו על תרבות ישראל ויסודותיה לאורך הדורות. למדתי להכיר ולהבין יותר לעומק לא רק את התפיסות השונות ביחס לזמן ולמקום, היתרונות והחסרונות של כל אחת מן התפיסות. אלא גם כמה צמתים דרמטיות בתולדות עם ישראל והתפתחותו התרבותית. הבנת התפיסה עליה נלחמו הפרושים, המציעה אוטונומיה לפרשנות אנושית והתאמה של התורה למציאות, מעוררת מחשבות לגבי המצב היום בין הגישה האורתודוקסית, לתפיסה שמביאה התנועה הרפורמית. החזון של החלוצים לחיבור העשייה והערכים בזמנם, אל מקורות תרבות ישראל, יהוו עבורי מקור השראה וכיוון התפתחות אפשרי, בעשייה הרבנית שלי כאן בקהילה.

ברוח הקריאה של וויט ווישוגראד, אני מבקש להציע את המקום, המקומיות והקהילתיות, כערכים מרכזיים בעיצוב החזון לשינוי. התנועה הסביבתית הבינה לפני שנים שעלינו לפעול במקום- "לחשוב עולמי, לפעול מקומי". היהדות פתחה התמחות מיוחדת ביצירה וטיפוח קהילתיות, מניין, עזרה הדדית ומוסדות משותפים לקהילה ומרחב לעיצוב גוון ייחודי לכל קהילה.

לא פעם, כאשר אני שואל ילד/ה בת/ בר מצווה, מה משמען של "מצוות שבין אדם למקום"? אני מקבל בטבעיות ובפשטות את התשובה: אחריות לסביבה. האם זו טעות? נדמה לי שיש יותר מגרעין של אמת בתשובה אינטואיטיבית זו. ברור לי כי יש מצוות רבות 'בין אדם למקום', בהן ישנה התאמה בין מקום ל'מקום'. ייתכן כי ניתן להציע פרשנות חדשה - ישנה, למצוות בין אדם למקום. מצוות המזמינות ריסון ואחריות למקום.

אני סבור שהדרך להגיע לאחריות למקום, מתחילה בקשר וחיבור עמוק למקום. עלינו להציע חינוך הנותן משמעות לקשר עם המרחב, עם עצים ואבנים, עם כלים ורהיטים, עם המזון שאנו אוכלים ועם בעלי חיים שבעולמינו.

קל לי להסביר לילד בר מצווה "חילוני", כמו גם להוריו, את משמען וחשיבותן של "מצוות בין אדם לחברו". האם אוכל להציע פרשנות מתקבלת ברוח הקיימות למצוות בין אדם למקום? או אז, ייתכן שיש כאן פתח להבנה ורלוונטיות של סט שלם של מצוות, שבמובן מסוים אינן נגישות לציבור ה"חילוני", כמו גם למי שאינו יהודי.

זה אלפים שנה שהעם היהודי בונה לו מערכת מצוות שהתאימו לחיים כמיעוט בתפוצות, רבות מהן מתמקדות בהגדרה ובהתבדלות של קבוצת מיעוט בלב חברה זרה. אם בשל היותנו המיעוט, אם בגלל הנטייה היהודית לניתוק מן המקום ואם בשל העובדה שהעם חי בארץ לא לו, מערכת המצוות שפותחה, לקחה יותר אחריות על הקבוצה פנימה ועל עניינים שברוח, ופחות אחריות כוללת על המרחב האנושי והפיזי שסביבה. המציאות היום שונה בתכלית.

פיתוח תפיסה מקומית, יכולה להציע לא רק קשר עמוק למקום ולמרחב הפיזי, אלא גם יחס אחר לאנשים החיים במקום. הבנה שקיומנו תלוי בשימור מערכת יחסי הגומלין לא רק עם הטבע, גם עם האדם.

ברוח זו, עיצוב מחודש של חג השבועות, כמו גם חגים ומועדים אחרים, יכול חיבור למרחב הפיזי. ייתכן שהתפילות שלנו יתקיימו בחלקן, לא בין כתלי בית הכנסת, אלא בחוץ, בעולם. ייתכן כי יש למצוא את הדרך לקדושה והתעלות לא רק בטקסטים, במילים וברעיונות, אלא גם בחומר, במקום, בעצים ובאבנים. ייתכן לימוד המשלב עשייה ועיבוד של חומר.

אני סבור כי שאלת הקשר למקום, אינה רק שאלה יהודית מקומית. החזרת הקדושה והקשר האימננטי למקום, אינה רק שאלה יהודית. שאלות אלו, הן לדעתי השאלות הגדולות העומדות לפתחו של הדור, ומצפות למענה של כל אדם החי על פני האדמה.

ביבליוגרפיה

- שלמה אבינרי, "הצינונות והמסורת הדתית היהודית: הדיאלקטיקה של גאולה וחילון", שמואל אלמוג, יהודה ריינהרץ ואניטה שפירא (עורכים), ציונות ודת, מרכז זלמן שזר, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 9-20.
- רחל אליאור, "חג השבועות הנעלם", וזאת ליהודה: קובץ מאמרים המוקדש לחברנו, פרופ' יהודה ליבס לרגל יום הולדתו השישים וחמישה, מ' ניהוף, ר' מרוז ו' גארב (עורכים), מוסד ביאליק והמכון למדעי היהדות על שם מנדל, תשע"ב, עמ' 70-92.
- ד. אשבל, "שבועות חג הקציר, חג הלחם וחג הביכורים", בית מקרא י"ג, א (תשכ"ח), עמ' 116-127.
- זלי גורביץ', "על המקום", עם עובד, תל אביב, תשס"ח.
- יורם גורן, "בין חג הביכורים לחג השבועות", טורא, ' (1996), עמ' 48-56.
- יעקב גיל, "חג השבועות – חג הטבע וחג התורה", החינוך מ"ד (תשל"ד), עמ' 372-377.
- יהודה גרינפילד גילת, "צאצאי הזמן ודירי המרחב – על מקומה של האדריכלות בעולם מתחדש", רסלינג, תל אביב, 2005.
- בלהה הלפרין, "המשמעותיות השונות של חג השבועות", בית מקרא 39, א' (תשנ"ד), עמ' 51-62.
- אברהם יהושע השל, "השבת – משמעותה לאדם המודרני", מכון שכטר למדעי היהדות, ישראל, 2003.
- לין וויט הבן, "השורשים ההיסטוריים של המשבר האקולוגי שלנו", ג'רמי בנשטיין (עורך), מקום למחשבה, מרכז השל, תל אביב, תשס"א, עמ' 183-188.
- מיכאל וישוגרד, "יהדות וקידוש הטבע", ג'רמי בנשטיין (עורך), מקום למחשבה, מרכז השל, תל אביב, תשס"א, עמ' 198-209.
- מוטי זעירא, "קרועים אנו – זיקתה של ההתיישבות העובדת בשנות העשרים אל התרבות היהודית", יד בן צבי, ירושלים, תשס"ב.
- שרה סגל-פיאלקוב, "חיי החקלאים באספקלריה של התנ"ך", בית מקרא: כתב עת לחקר המקרא ועולמו, חוברת ג' (ניסן-סיון תשמ"ה), עמ' 422-434.
- ישראל פינקלשטיין, ניל אשר סילברמן, "ראשית ישראל - ארכיאולוגיה, מקרא וזיכרון היסטורי", הוצאת אוניברסיטת תל-אביב, 2003.
- מוקי צור, "כרעה ברוח – עיונים בתרבות הקיבוץ והתרבות הישראלית", יד יערי, תשס"ח.

- מנחם רגב, "חג הביכורים כאמצעי לחינוך לערכים ציוניים ולאומיים – מבט אל שנות השלושים והארבעים בא"י של טרום המדינה", רוח אחרת, 3 (תשנ"ח), 64-72.
- אליעזר שביד, "ספר מחזור הזמנים – משמעותם של חגי ישראל", עם עובד, 1984.
- דניאל שוורץ, "בין חכמים וכוהנים בימי בית שני", דניאל שוורץ (עורך), מחקרים בתולדות ישראל בתקופת הבית השני, מרכז זלמן שזר, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 403-410.
- זיוה שמיר, "לחדש ימינו כקדם: ביאליק על חג השבועות, על מגילת רות, ועל יחסינו כלפי הזר והאחר", מאזניים, פ"ג, 2 (תשס"ט), עמ' 2-6.
- אניטה שפירא, "המוטיבים הדתיים של תנועת העבודה", 301-328. "שמואל אלמוג, יהודה ריינהרץ ואניטה שפירא (עורכים), ציונות ודת, מרכז זלמן שזר, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 9-20.
- עזרא שפרוט, "חג הביכורים בעמק יזרעאל (1923-1929) בעיני החוגים הדתיים", מחקרי חג – כתב עת לתרבות יהודית, (אייר תשמ"ח), עמ' 91-103.
- יוסף תבורי, "מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד", מאגנס האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשנ"ה.
- Chin-Tai Kim (1987), 'Transcendence and Immanence', Journal of the American Academy of Religion, 55(3) Pp. 537-549