

האור היוצא בבית המדרש – הרהורים על עיבור השנה וערכי הלוח

ישראל רוזנסון

הקדמה

אינני יודע באיזה לוח בדיוק השתמשו בתקופת המקרא ברחבי ארץ ישראל; האם הועדף הלוח השמשי? מהי משמעותו המדויקת של לוח חקלאי דוגמת 'לוח גזר', ומהי זיקתו ללוח השמשי? וכשברקע עומדת איידיעה, אגייס את מלוא הזהירות כדי לטעון – בלי שום קשר לשאלה המעשית, ההיסטורית, 'מה היה?' – כי היגדים מקראיים מסוימים רואים חשיבות וערך בקביעת הלוח על-פי המאורות; 'המאורות', ברבים! קרי, השמש בצוותא עם הירח. כוונתי היא כמובן לכתוב הנוקב ויורד עד לפרשת הבריאה: "...יהי מארת ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאתת ולמועדים ולימים ולשנים" (בראשית א, יד), כש'מועדים' אלו ניתן להבינם כנקודות זמן במהלך השנה, או כמועדי ישראל; וכן, לשורה השירית: "עשה ירח למועדים שמש ידע מבואו" (תהלים קד, יט). ורמז לחשיבות הירח במסגור הזמן עולה מהמינוח 'חודש': "החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה" (שמות יב, ב), שעל פי איזושהי אטימולוגיה רומז להתחדשות, שהיא המעניינת את קובע החודשים.³ כביכול, רצונו לומר, בקביעת לוח יש לתת את הדעת להתחדשות הירח. ובין שהדגש מוסב על השמשי ובין שעל הירח, המקרא יודע גם ניסיונות לקביעת לוח חדש, פולמוסי: "ויעש ירבעם חג בחדש השמיני בחמשה עשר לחדש כחג אשר ביהודה... בחמשה עשר יום בחדש השמיני בחדש אשר בדא מלבו ויעש חג לבני ישראל..." (מלכים א יב, לב-לג).

1. בן ציון סגל, 'שנה', **אנציקלופדיה מקראית** ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 197-249. חיים גלעד, 'לוח גזר באספקלריית הראליה החקלאית', **בית מקרא**, כא (תשל"ו), עמ' 543-550.
2. יהודה קיל, **דעת מקרא לבראשית**, פרשיות בראשית לך, ירושלים תשנ"ז, עמ' יז.
3. 'השם 'חדש' מורה על מחזור של התחדשות, או בלשון אחרת, החדשים הם 'חדשי לבנה' לא 'חדשי חמה'. והדיבור 'ראשון הוא לכם לחדשי השנה' מלמד שלעולם חודש האביב הוא החודש הראשון, ומכאן שהשנה היא 'שנת חמה' ולא 'שנת לבנה', ועל כן יש לעשות בשעת הצורך שנה מעוברת" (עמוס חכם, **דעת מקרא לשמות**, פרשיות שמות יתרו, ירושלים תשנ"א, עמ' קעט-קפ, הערה 2).

כשמגיעים הדברים לתקופת חז"ל, הרי שלמצער בשלב מסוים שלה נקבעות קביעות ברורות בנידון. אפשר שבלהט הפולמוס – ליתר דיוק הפולמוסים – על הלוח, פולמוסים שנתר להם הד בספרות חז"ל, ואפשר שמתוך הגישה העקרונית הקוראת להמשגה מרבית ולניסוח משפטי מדוקדק המתקבלת בתורה שבעל פה, הוצגו דברים ברורים מאוד בקשר ללוח העברי – לוחם של חכמים. נקבעו דרכי פעולה ותוצאות רצויות, ומעל הכול הוכרז על הסמכות המכריעה, סמכות של חכמים שאף הסמכות השמימית הנעלה ממנה איננה מהינה לחלוק על קביעותיה (להלן).

רבים מאוד מענייני עיבור השנה שובצו בתלמוד במסכת סנהדרין, בשונה מדיני קידוש החודש המופיעים במסכת ראש השנה. זאת בעקבות המשנה המונה את מספר הדיינים: "עיבור החדש בשלשה עיבור השנה בשלשה דברי ר' מאיר. רבן שמעון בן גמליאל אומר: בשלשה מתחילין, בחמשה נושאים ונותנין וגומרין בשבעה, ואם גמרו בשלשה מעוברת" (משנה, סנהדרין א ב). מושג בכך האופי המשפטי הנדרש, וכל בר בי רב מבין אל נכון כי ביחס לעיבור השנה (ולקידוש החודש) לא יעלה על הדעת מצב של איש הישר בעיניו יעשה; לא איש, ולא איזושהי קבוצה פלגנית. סוגיית העיבור הופכת לפי זה להיות חלק מסיפורה של הנהגה, הנהגה משפטית-לאומית, שלא אחת אף מסרה נפשה למען הלוח האחד, למען יוכל העם לציין את מועדיו כראוי ובאותו מועד בשנה.⁴ בשורות הבאות ננסה לבחון פן נוסף המלווה את האופי המשפטי החמור הזה.

4. דוגמה נאה לסיטואציה שכזו עולה מהזיכרון שביקשו מעברי השנה ב'תקופת אושא', אחרי מרד בר כוכבא, לעשות למעשיהם: "מעשה שנכנסו שבעה זקנים לעבר את השנה בבקעת רימון. ומי היו? רבי מאיר ורבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון ורבי נחמיה ורבי ליעזר בן יעקב ורבי יוחנן הסנדלר... ולמה ההון עבדין כ... אמרין: כל מי שספיקה בידו לעבר את השנה ואינו מעברה כאילו עובד עבודה זרה. מי אתי מיזל לון. אמרין: אתו נחחוי עובדין – והוי חמי חד כיף דשייש, והוה כל חד וחד נסיב חד מסמר וקבע ליה בגויה והוא נחת ושקע כהדין ליישא עד כדון מיתקרי כיפא מסמרא..." (ירושלמי, חגיגה פ"ג ה"א ע"ד).

תרגום: מעשה שנכנסו שבעה זקנים לעבר את השנה בבקעת רימון. ומי היו? רבי מאיר, ורבי יהודה, ורבי יוסי, ורבי שמעון, רבי נחמיה, ורבי אליעזר בן יעקב, ורבי יוחנן הסנדלר... ולמה היו עושים כך... אמרו: כל מי שספיק בידו לעבר את השנה ואינו מעברה כאילו עובד עבודה זרה. כשרצו ללכת משם, אמרו: בואו ונראה מעשינו. והוי רואים סלע אחד של שיש והיה כל אחד נוטל מסמר אחד וקבעו בתוכו והוא ירד ושקע כבתוך עיסה, עד שקראוהו סלע המסמרים...

בית דין של מעלה ובית דין של מטה

קביעת הזמן המקודש, קידוש החודש או עיבור השנה, מעלה את השאלה מהי בעצם טיבה של פעולת המקדשים, האם הם בגדר מגלים, מגלים ומפרסמים את מה שנקבע כבר במרומים, או שחרף המגבלות הטבעיות המוטלות עליהם ובמודעות מלאה אליהן הם הקובעים; לא מגלים את המועד, כי אם קובעים אותו. בהקשר זה מוצג במקורות מסוימים מעין מתח המגיע לכלל תחרות בין 'בית דין של מעלה' ו'בית דין של מטה'. במובן מסוים ניתן לצייר את המתח הזה כמפגש בין שני משמעים של מילה מקראית – 'חוק, חוקה'. מחד גיסא, מדובר בכלל שלפיו מתנהל הטבע עלפי קביעת האל ('בריתו'), והדגש מוסב על נצחיותו:

האתי לא תיראו נאם ה' אם מפני לא תחילו אשר שמתי חול גבול לים חק עולם ולא יעברנהו ויתגעשו ולא יוכלו והמו גליו ולא יעברנהו (ירמיהו ה, כב);

כה אמר ה' נתן שמש לאור יומם חקת ירח וכוכבים לאור לילה רגע הים ויהמו גליו ה' צבאות שמו. אם ימשו החקים האלה מלפני נאם ה'... (ירמיהו לא, לד-לה);

כה אמר ה' אם לא בריתי יומם ולילה חקת שמים וארץ לא שמתי (ירמיהו לג, כה);

ועמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור (תהלים קמח, ו).

ומאידך גיסא, חוקה המאפיינת מצוות בתורה, שגם בהן מוצגת נצחיות: "זאת חקת התורה אשר צוה ה' לאמר..." (במדבר יט, ב); "והיתה להם לחקת עולם..." (במדבר יט, כא). מי שתופס את ציווי התורה כחוק, סביר שיעלה את השאלה מה טיבן של מצוות הקשורות בחוקי הטבע, בהקשר המיוחד של שמש וירח שהוצגו לעיל בפסוקים בירמיהו. מה היא המשמעות למחויבות לחוק במשמעו ההלכתי המתייחס ל'חוקת ירח וכוכבים' וכו'; הן לכאורה החוק הטבעי הוא הגובר; וכיצד ניתן יהיה ליישם חוק הלכתי האמור להוביל לתוצאה מסוימת, בשעה שאותה התוצאה נקבעה כבר מראש על ידי החוק הטבעי. דומה שהמפגש בין שתי תפיסות החוקים הללו מורחב סגנונית ורעיונית באמצעות הצירורים של שני בתי הדין שיובא להלן.

חובת קידוש החודש מוטלת כידוע על בית הדין על פי ראיית העדים. יש ובגין סיבות שונות הראייה איננה מתבצעת, או אז מתעוררת השאלה האם יש לקדש את החודש בבית דין כאשר פרט כל כך מהותי לא התקיים. המשנה העוסקת בכך מציגה מחלוקת:

"...בין שנראה בזמנו בין שלא נראה בזמנו מקדשין אותו. רבי אלעזר בר צדוק אומר: אם לא נראה בזמנו, אין מקדשין אותו שכבר קדשוהו שמים" (משנה, ראש השנה ב ז). לענייננו חשובה כמובן קביעתו של רבי אלעזר בר צדוק: '...שכבר קדשוהו שמים, ורמז יש בדבר לשמים כפשוטם, השמים שלגביהם נקבע אותו חוק בלייעבור של תנועת המזלות, ונמצא שהחודש שזמנו נקבע על ידי האסטרונומיה כפשוטה, התקדש מאליו; ויחד עם זאת ניתן להבין 'שמים' כשם נלווה, מעין מטונימיה, לאל שב'מרומים', ואז ניתן להבין כי "...שכבר נתקדש החודש מאליו ברצון שמים ביום השלושים ואחד, שאין חודש יתר על שלושים יום ושוב אין צורך בקידוש בית הדין"⁵. וכאן עשוי להיות מובן הרמז לשמים בלשון רבים, דהיינו, רמיזה ל'חברים' בבית דין של מעלה.

מדרש המעמיד במישרין את בית דין של מעלה מול זה של מטה קשור למועדו של ראש השנה, הלא הוא יום הדין: "כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב" (תהילים פא, ה). מלמד שאין בית דין של מעלה נכנסין לדין אלא אם כן קידשוהו בית דין של מטה את החדש" (בבלי, ראש השנה ח ע"ב). עיתוי הדין נגזר מקביעת החודש למטה, ואין זה עניין פשוט, משום שיש כאן לכאורה, ולו באופן סמלי, שיהוי בעשיית הצדק; אומנם ההשגחה איננה ארוכה, בסך הכול יום אחד, אך כאמור עצם התלות בעניין כה מהותי בשיקולים אנושיים, יש בה מן החשש העקרוני. לכך התייחס כמדומה ברוב ציוריות הדין בירושלמי:

בנוהג שבעולם השלטון אומר: הדין היום. והליסטיס אומר: למחר הדין. למי שומעין? לא לשלטון. אבל הקב"ה אינו כן. אמרו בית דין: היום ראש השנה: הקב"ה אומר למלאכי השרת: העמידו בימה יעמדו סניגורין וקטיגורין שאמרו בני היום ראש השנה. נמלכו בית דין לעברה למחר. הקב"ה אומר למלאכי השרת, העבירו בימה למחר יעברו סניגורין יעברו קטיגורין. שנמלכו בני לעברה למחר. מה טעם? 'כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב', אם אינו חק לישראל כביכול אינו משפט לאלהי יעקב (ירושלמי, ראש השנה פ"א ה"ב נז ע"א).

'נוהג שבעולם' הוא שהאינטרס לדחיית הדין, ואנו ערים לקיצוניותה של הדוגמה, הוא עניינו של החשוד, או המואשם; הוא המוביל ניסיון 'להרוויח זמן' כדי לחמוק מפסק הדין המרשיע; והנה, שיקול הדעת האנושי, שיקול הדעת של המורשעים הפוטנציאליים, על כל הסכנות העקרוניות שטמונות בו, גובר! והאסמכתא לכך היא הפסוק בתהלים המדבר על החוק שהוזכר לעיל – 'חוק לישראל' גובר על 'משפט לאלהי יעקב'; קדימותו בפסוק רומזת לכך. 'חוק לישראל' הוא בוודאי חוק הלכתי, בעוד שב'משפט לאלהי יעקב' המקיף והרחב

מעבר להקשר ההלכתי, טמונה אל נכון גם ההנחה שיום המשפט נקבע מלכתחילה, על ידי החוק הטבוע בבריאה מקדמת דנא; כמובן, בטרם נדחה על ידי בית דין של מטה.

המדרש מציג קדימות אחרת המיישבת במובן מסוים בין חוקי הטבע לחוק לישראל:

ר' קריספא בשם ר' יונן. לשעבר 'אלה מועדי ה' מיכן ואילך' אשר תקראו אותם'. אמר ר' אילא: אם קריתם אותם הם מועדיי, ואם לאו אינן מועדיי... אמר ר' יהושע בן לוי: למלך שהיה לו אורלוגין. כיון שעמד בנו מסרה לו (ירושלמי, ראש השנה פ"א ה"ב נז ע"א).

פסוק המקור לדרשה הוא: "אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם במועדם" (ויקרא כג, ד). אין ספק שמובאת כאן חובת ההכרזה האנושית על המועד, 'אשר תקראו אותם', וזה מצטרף לפסוק קודם בפרשה: "...מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש אלה הם מועדי" (ויקרא כג, ב). הבנת המדרש היא שהקריאה האנושית הופכת את המועד לאלוהי. וקריאה אנושית – הכרזת בית דין היא. מועד אלוהי נקבע כמובן על ידי בית דין של מעלה, אך מתברר כי האלוהי ויתר לאנושי. זה קורה באיזשהו תהליך התפתחותי שיש בו 'מכאן ואילך', וזאת כדי שתוכל להתקיים 'להלכה' איזושהי בימה חופשית, ללא אילוצים מחייבים.

באופן ציורי, אך בדגשים שונים, מובא עניינם של שני בתי הדין הללו במדרשים לפסוק מכונן: "החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה" (שמות יב, ב). 'לכם' מסתבר, מובן כאן בצורה מוחלטת, שלכם, באחריותכם:

החדש הזה לכם'. למה אמר הקדוש ברוך הוא למשה ולאהרן, לפי שקדוש החדש בשלושה... אבל עבור השנה בעשרה זקנים. כשהיו רבותינו נכנסים לעבר את השנה נכנסים עשרה זקנים בקיאים לבית המדרש ואב בית דין עמהם ונועלין את הדלתות ונושאים ונותנים בדבר כל הלילה, בחצי הלילה אומרים לאב בית דין: מבקשים אנו לעבר את השנה שתהא השנה הזאת שלשה עשר חדש, גוזר את עמנו? והוא אומר להם: מה שדעתכם אף אני עמכם: באותה שעה יצא אור מבית המדרש ובא לפנייהם והיו יודעים שנתרצה להם האלהים, שנאמר: 'זרח בחשך אור לישרים' (תהלים קיב, ד). מה שהן גוזרין הקדוש ברוך הוא מסכים עמהם, שנאמר: 'אקרא לאלהים עליון לאל גמר עלי' (תהלים נז, ג)... (שמות רבה, פרשה טו, כ).

'יצא אור מבית המדרש ובא לפנייהם', אור זה, 'מתהווה' במקום מנותק, סגור (ולהלן ניגע בכך), ובזמן שיש בו מן המסתרים, חושך מרבי בשיאו של לילה, שברגיל אינו זמן מותר

לדין,⁶ ויש בו מן המיסטי. האור החסר מקור ברור, מצומצם למרחב מוגבל, ומאיר בשטח בעל גבולות ברורים. אור אלוהי שכזה משול לאחד המאורות הקדומים שניתנו למועדים, ושלפיהם קובעים את הלוח. נרקמת כאן אפוא כמין התגלות, שחרף גודל סמכותה, לא חותרת לקבוע את המועד אלא לאשש את מה שנקבע.⁷

במקור אחר הדין בפסוק זה לא נזכר בית דין של מעלה ב'שמו' הרשמי, אבל מתואר שיח בנידון עם מי שאמורים להימנות בין 'חבריו' – המלאכים ('עירין'):

דבר אחר: 'החדש הזה לכם'. אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבון העולם, אימתי אתה עושה את המועדות? שכן כתיב 'בגזרת עירין פתגמא' (דניאל ד, יד). אמר להם: אני ואתם מסכים על מה שישראל גומרין ומעברין את השנה, שנאמר 'אקרא לאלהים עליון גמר עלי וגו' (תהלים נז, ג), וכן הוא אמר: 'אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם' (ויקרא כג, לז), 'אתם' בין בזמן בין שלא בזמן אין לי מועדות אלא אלו... (שמות רבה, פרשה טו, ב).

דומה שהטלת האחריות לקביעת העיבור על עם ישראל, מוצגת כאן בבהירות שאין שני לה. נציגו של עם ישראל לצורך העניין הם חברי בית הדין; הוא הקובע, גם אם חשוף הוא לטעות אובייקטיבית ('בין בזמן בין שלא בזמן').

עיבור – טבע, הלכה, הנהגה

בשלב מסוים בהיסטוריה של תקופת חז"ל, מסורות, פרקטיקות ונהלים הופכים להיות מתועדים. עיבור השנה – בהנחה שהוא מקובל על העם – למצער בין הדוגלים בלוח מעורב שמשי וירחי – עובר 'לידיעת הציבור' החפץ בכך, והמשמעות היא שלומדים זאת בבית המדרש. ובכן, ההלכה קבעה סימנים ברורים:

6. "... וכתוב 'כי חק ישראל הוא משפט לאלהי יעקב' (תהלים פא, ה), מה משפט ביום – אף קדוש החודש ביום" (בבלי, סנהדרין יא ע"ב).

7. ויש גם תיאור של עיבור שיש בו השתתפות של 'בת קול', ומתוארת אי הבנה: "...ונעשין כמין גרן עגולה, ויושבין גדול לפי גדלו וקטן לפי קטנו, ונותנין פניהן למטה לארץ ופושטין את כפיהן לאביהם שבשמים. וראש הישיבה מזכיר את השם, ושומעים בת קול שצווחת ואומרת בלשון הזה, 'זיאמר ה' אל משה ואל אהרן לאמר 'החדש הזה לכם' (שמות יב, א-ב), ומעון הדור אינן שומעין כלום, אלא כביכול אינו יכול לשכן שכניה ביניהם" (פרקי רבי אליעזר ח).

על שלושה סימנים מעברין את השנה: על האביב, ועל פירות האילן ועל התקופה. על שנים מעברין ועל אחד אין מעברין, ואם עיברה – הרי זו מעוברת. אם היה אביב אחד משני הסימנים – היו שמחים. רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף על התקופה (תוספתא, סנהדרין ב ב).

מבלי להיכנס כאן לפרטים, עיבור השנה, הרי הוא בא לשרת בראש ובראשונה צורך הלכתי, כדי שיתאפשר לחוג את הפסח בדרך שהתורה ביקשה; קרי, לקיים את מצוות העומר כשיש שעורה זמינה. וניתן להוסיף לכך את קיום המצוות הקשורות בשבועות, 'שתי הלחם' והביכורים הקשורים בפירות. ה'אביב' ניתן להבנה כמצב ראשוני של הבשלת השעורה ("... כי השערה אביב... שמות ט, לא⁸). ומעבר לכך נכנס האביב לתמונת הלוח גם ברמה עקרונית יותר: "שמור את חדש האביב ועשית פסח לה' אלהיך כי בחדש האביב הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה" (דברים טז, א), וכאן, נזכר החודש המכונה על שם 'אביב' השעורה,⁹ אך לא בהקשר של העומר או כל מצווה אחרת, אלא כחלק מזיכרון יציאת מצרים. אם כן, את העיבור, במובן של ההתאמה בין שנה ירחית לשנה השומרת על מבנה קבוע של עונות השנה, ניתן לבצע בהישען על מספר אינדיקציות; משמעותית במיוחד היא ה'תקופה' מושג אסטרונומי המיוצג בארבעת הימים המיוחדים בשנה (היום הארוך, היום הקצר, שני ימי השוויון). היא המכניסה איזושהי יציבות מתמטית למהלך העיבור,¹⁰ אולם האביב מוביל, הוא הפותח את רשימת הסימנים שהובאה לעיל, הוא המעורר אליבא דכולם לשמחה, מן הסתם בשל מעמדו המקראי כמסמן החודש החשוב וזיקתו ליציאת מצרים.

ואכן, הנחיות אחרות של חז"ל המביאות בחשבון גם גורמים אסטרונומיים בחישוב העיבור, מבליטות את שמירת חודש האביב:

שמור את חדש האביב, שמור את החודש סמוך לאביב מפני אביב שיהא בזמנו יכול אם היתה שנה חסרה ארבעה עשר יום או חמה עשר יום אתה נותן לה ארבעה עשר יום או חמשה עשר יום, תלמוד לומר חדש לא פחות ולא יתר... (ספרי דברים, פרשת ראה, פסקה כז).

8. ולכן, באותן הנסיבות, השעורה "נכתה" (שמות ט, לא). השעורה עומדת גם בבסיס התיאור הבא: "אביב קלוי באש גרש כרמל תקריב את מנחת בכורך" (ויקרא ב, יד).

9. כל זה בשונה מלוח בעל אופי אינסטרומנטלי כלוח גר', שבו נזכר 'ירח קציר שעורים' (בכתיב חסר), והכונה לחודש אייר.

10. ברבות הימים, הדגשים השתנו; הרמב"ם נותן משנה תוקף להסתמכות על החשבון: "על שלושה סימנים מעברין את השנה: על התקופה ועל האביב ועל פירות האילן. כיצד? בית דין מחשבין ויודעין אם תהיה תקופת ניסן בששה עשר בניסן או אחר זמן זה – מעברין אותה השנה, ויעשו אותו ניסן אדר שני כדי שיהיה הפסח בזמן האביב, ועל סימן זה סומכין ומעברין ואין חוששין לסימן אחר" (הלכות קידוש החודש פ"ד ה"ב).

'שְׁמֹר את חדש האביב' (דברים טז, א) – שמור את אביב של תקופה שיהא בחדש ניסן (בבלי, סנהדרין יג ע"ב).

ומכאן נגזר הרעיון של שמירת חודש האביב בצורה שתדגיש אותו והעיבור מתחייב להיות בחודש הסמוך, חודש אדר.¹¹

לעיבור נודעת חשיבות דתית קונקרטי, ובהקשר זה מורחב המבט לטבע במיוחד בהקשריו החקלאיים; נאמר: "אין מעברין את השנים לא מפני הגדיים, ולא מפני הטלאים, ולא מפני גוזלות שלא הגיעו, וכולן עושין אותן סעד לשנה. ואם עיברה – הרי זו מעוברת" (תוספתא, סנהדרין ב, ד). כלומר, מצב התפתחותם של בני צאן ובקר צעירים איננו עילה ישירה לעיבור השנה, הגם שהוא משמעותי בגין הצורך להבאת קורבנות מתאימים, אבל מצב זה יכול להצטרף לגורמים נוספים כנתון בהחלטה לעיבור השנה. ואמוראים זכרו נוסח שגור בפיו של הנשיא רבן שמעון בן גמליאל: "ר' ינאי אומר משום רבן שמעון בן גמליאל שהיה אומר: בגוזליא רכיכין, ובאימריא דעדקין, ושפר באנפאי ואוסיפוי על שתא דא תלתין יומין" (תוספתא, סנהדרין ב ה).¹² נוסח זה מלמד כי אכן היו דברים מעולם; נעזרו במצב בעלי החיים הללו כדי לעבר את השנה, והדבר אף זכה להכרזה מתאימה.

שיקול טבעי נוסף הבא לידי ביטוי בעיבור השנה הוא האקלים והשפעתו על הדרכים ועל תנורי פסח, ובאופן כללי העלייה לרגל:

אין מעברין את השנה אלא אם כן היתה צריכה. מעברין אותה מפני הדרכין ומפני התנורים ומפני הגלויות שלא יצאו ממקומן אבל אין מעברין אותה לא מפני הצינה ולא מפני השלגים

11. "אין מעברין את השנה אלא אם כן היתה תקופה חסירה עד רובו של חודש. וכמה הוא רובו של חדש – ששה עשר יום. ר' יהודה אומר שתי ידות בחדש, עשרים יום. ר' יוסי אומר: מחשבין את השנה ואם היתה חסירה ששה עשר יום לפני הפסח מעברין אותה, ששה עשר יום לפני החג אין מעברין אותה. ר' שמעון אומר אפילו היתה חסירה ששה עשר יום לפני החג – מעברין אותה, ואין מעברין את השנה לפני ראש השנה ואם עיברה אינה מעוברת. אבל מפני הדחק מעברין אותה אחר ראש השנה מיד. אף על פי כן אין מעברין אלא אדר" (תוספתא, סנהדרין ב, ז). ובלשון הרמב"ם: "שנה מעוברת היא שנה שמוסיפין בה חודש ואין מוסיפין לעולם אלא אדר... ומפני מה מוסיפין חדש זה? מפני זמן האביב כדי שיהא הפסח באותו זמן שנאמר 'שמר את חדש האביב' (דברים טז, א) שיהיה חדש זה בזמן האביב. ולולא הוספת החודש הזה, היה הפסח בא פעמים בימות החמה ופעמים בימות הגשמים" (הלכות קידוש החודש פ"ד ה"א).

12. תרגום: ר' ינאי אומר משום רבן שמעון בן גמליאל שהיה אומר: הגוזלים רכים והטלאים דקים, וראוי בעיני ובעיני חברי והוספתי על שנה זו שלושים ימים.

ולא מפני הגלויות שעלו. וכולן עושין אותן סעד לשנה ואם עיברה הרי זו מעוברת (תוספתא, סנהדרין ב, יב).

הדרישה היא לעיבור רק בגין חששות קונקרטיים לפעילות במקדש שעולים בסוף החורף. מדובר בחשש למצב משובש של הדרכים, שמעבר לקשיים הנגרמים לכל אדם ואדם, נשקף איום לעלייה לרגל לקראת פסח. וכן בחשש שבגלל תנאי מזג האוויר תנורי החמר שניבנו לצליית קרבן הפסח יתמוססו. ומעניין במיוחד החשש הנובע מהשפעת מזג האוויר על 'הגלויות שלא יצאו ממקומן'. כלומר, יש כאן ראייה לאומית-דתית המחייבת מידע וקשר עם תפוצות ישראל שהיו ביניהן שהקפידו לעלות לרגל למקדש. צורך זה נתפס כחשוב דיו כדי להוביל להכרעה על תוספת חודש מה שצורך בדחיית העלייה לרגל לעת שבה מזג האוויר נוח יותר. בצמוד לחששות אלו המצדיקים את העיבור, מובאת ההסתייגות; מצוינים מצבים של קושי שעל פי ניתוח סביר של הסיטואציה, גם אם הוא מכביד, אין בו כדי לבטל את עצם העלייה, והכוונה לצינה ושלגים. ומוזכר המצב המיוחד, שאף הוא כרוך בשיקול דעת, של 'הגלויות שעלו'.

מה שעולה כאן באופן ברור הוא שיקול הדעת הרחב שיכול להיות רק להנהיג לאומית חזקה ומודעת לערכיה, הנהיגה הרואה בעלייה לרגל צורך דתי ולאומי ראשון במעלה, ולכן קשובה למצבים שונים ולמידע רב בכל הקשור הן למזג האוויר והן לאילוצי העלייה לרגל שהם עצמם קשורים בו. ויובא בהקשר זה המעשה הבא העוסק בזמני ביעור מעשרות של הזיתים והתבואה ועיבור השנה:

מעשה ברבן גמליאל זקנים שהיו יושבין על גב מעלות בהר הבית, ויוחנן סופר הלה לפניהם. אמר לו: כתוב, לאחנא בני גלילא עילאה, ולבני גלילא תחתאה, שלמכון יסגא. מהודענא לכון די מטא זמן ביעורא לאפוקי מעשריא ממעוטני זיתייא. ולאחנא בני דרומא עילאה ובני דרומא תתאה, שלמכון יסגא. מהודענא לכון אנחנא דומטא זמן ביעורא לאפוקי מעשריא מעומרי שבלייא. ולאחנא בני גלותא דבבבל ובני גלותא דימדי, ושאר גלוותא דישראל, שלמכון יסגא. מהודעין אנחנא לכון כגוזלייא רכיכין וכאימרייא דעדקין, וזימניה דאביבא לא מטא, ושפר באנפאי ובאנפאי חבראי ואוסיפנא על שתא דא תלתין יומין (תוספתא, סנהדרין ב, ו).¹³

13. תרגום: מעשה ברבן גמליאל זקנים שהיו יושבים על גבי מעלות בהר הבית, ויוחנן הסופר לפניהם. אמר לו: כתוב, לאחינו בני הגליל העליון, ולבני הגליל התחתון, שלמכם ירבה. מודיעים אנו לכם שהגיע זמן הביעור להוציא מעשר ממעטן הזיתים. ולאחינו בני דרום עליון ובני דרום תחתון, שלמכם ירבה. מודיעים אנו לכם שהגיע זמן ביעור להוציא מעשר מעומרי השיבולים. ולאחינו בני גלות בבבל ובני גלות מדי, ושאר גלויות ישראל, שלמכם ירבה. מודיעים אנו לכם כי הגוזלים רכים וכי הטלאים דקים, וזמן האביב לא הגיע, וראוי בעיני ובעיני חברי והוספתי על שנה זו שלושים ימים.

מדובר על נוכחות בית הדין בהר הבית והדעת נותנת שהכוונה לימי הבית, כשהסנהדרין, יוגדר מושג זה כפי שיוגדר, נכחה בו, אם ב'לשכת הגזית' ואם באתרים אחרים בו. כאן 'שהיו יושבין על גב מעלות בהר הבית' משדר אל נכון פומביות ואולי אף שקיפות, ויש בכך כדי להפגין את עוצמתה של ההנהגה. מה שונה היא הצגת העיבור במקור זה מזו של המקור בשמות רבה שהובא לעיל המספר על כינוס במקום סגור ונעול ('נכנסים עשרה זקנים בקיאים לבית המדרש ואב בית דין עמהם ונועלין את הדלתות')! ואם, ספרותית, המקור בשמות רבה נועד ליצור מעין הדמיה לבית דין של מעלה, שהוא בוודאי סגור ונעול מן הבריות, דברי התוספתא שהובאו משדרים מסר אחר, פשוט וברור, בדבר כוחה של ההנהגה כנאמר;

הם מצטיירים כמשקפים צד היסטורי ריאלי. ניתן לסמן בהם שתי נקודות חשובות לענייננו. האחת, אכן, עיבור השנה נקבע בהסתמך על זמן האביב שעדיין לא הגיע, ונראה כי בצד טיעון מהותי זה, נשענה ההחלטה על העיבור גם על מצב ההתפתחות של בעלי החיים הראויים לקורבן. השנייה, קשורה להנהגה, ובכלל הקשור לקביעת הלוח, זוהי אכן הנהגה מרכזית בעלת עוצמה, הנהגה שמצודתה פרושה על פני כל העולם היהודי דאז; בין שמדובר בחבלי ארץ ישראל (גליל על שני פלכיו ודרום על שני פלכיו), ובין שמדובר בגלויות בבל ומדי.

בסיכום, דומה בעיניי כי דיון זה, חרף המספר המצומצם של מקורות שהובאו, הגיע לכלל מיצוי. השתקפות מעמדה של הנהגת החכמים בסוגיית העיבור, מאבקה הבלתי-נלאה על שמירת סמכותה בנידון לאורך השנים, זכו לדיונים אינספור,¹⁴ ולנו לא נותר אלא להיזכר לעצם העיקרון של עיבור כפונקציה מרכזית בחיים היהודיים, שתלויה באופן מובהק בהנהגת חכמים לדורותיה.

מי המעברים – הפן הלאומי והפן חברתי

עד כאן צוירה התמונה הגדולה. ההנחה הצפונה בתיאור המרשים של ההנהגה בהר הבית היא שהעיבור מובל בכוחו של אינטרס לאומי מוכר הקשור במקדש; המיקום בהר הבית, הדמויות הפועלות, הרקע הקושר לעלייה לרגל – הכול מעיד על כך. אולם, וכאן מגיעים אנו לתמונה קטנה יותר, במקורות העוסקים בעיבור משתלבות גם דמויות מסוג

¹⁴. הרבה לעסוק בכך שמואל ספראי, כבר באחד ממאמריו הראשונים: שמואל ספראי, 'המקומות לקידוש החודשים ולעיבור השנה בארץ לאחר החורבן', **תריץ**, לה (תשכ"ו), עמ' 27-38.

אחר, ונשאלת השאלה מה עניינו. כדי להשיב, נכון 'למפות' בראשונה את האינטרסנטים הקשורים בעיבור. מול האינטרס הלאומי שמוצג במקור הקודם בבהירות רבה, יכולים לעמוד גם אינטרסים מסוג אחר.

במעין הקדמה לדיון זה, יש להציג שאלה טכנית לכאורה, האם לדחייה יזומה של העיבור או להקדמתו יש בכלל היתכנות? לכאורה, כן; העיבור המיועד להשיג התאמה בין שנת הלבנה שלפיה נקבעים המועדים ושנת החמה שהיא השנה האקלימית חקלאית, צריך להתבצע כך שבמשך מספר נתון של שנים יתבצע מספר (קטן יותר!) של עיבורים. הדגם המקובל הוא מחזור של תשע־עשרה שנים שבו יפוזרו העיבורים בשנים שמספריהן המובעים באותיות הם ג'ו"ח אדז"ט (שנה שלישית, שישית, שמינית, אחת־עשרה, ארבע־עשרה, שש־עשרה תשע־עשרה). זהו פיזור אופטימלי, והיו גם דגמים אחרים.¹⁵ אבל אם לא מאמצים דגם אופטימלי, ניתן להגיע לכאורה לפיזור אחר, ולעבר מספר שנים בצפיפות גדולה יותר. התוספתא נתנה דעתה לכך, והטילה מגבלות:

...ואין מעברין את השנה משנה לחברתה, ואם עיברה אינה מעוברת. ואין מעברין שנה אחר שנה, ור' שמעון אומ' מעברין שנה אחר שנה, אמ' ר' שמעון מעשה בר' עקיבא שהיה חבוש בבית האיסורין ועיבר שלש שנים זו אחר זו. אמרו לו: מהם ראיה? מפני שבית דין יושבין ומחשבין אחת אחת בזמנה (תוספתא, סנהדרין ב ח).

בלי להיכנס לניתוח מפורט של הנאמר, ברור שהאפשרות לעבר שנה אחר שנה קיימת, ואף מובא תקדים לכך, הגם שברי שהוא מייצג את 'שעת הדחק' ('מעשה בר' עקיבא שהיה חבוש בבית האיסורין ועיבר שלש שנים זו אחר זו'). לענייננו החשוב הוא שבדברים אלו נטווה רקע לאפשרות של עיבור לפי אילוצים מסוג אחר לגמרי מזה שדיברנו בהם קודם. ואם תעלה השאלה הרי במצב של עיבור אחר עיבור יאבד העיבור את משמעותו, ייאמר כי בטווח גדול יותר של שנים ניתן יהיה להביא לקיזוז.

אכן, במקורות חז"ל דנים בחשש לעיבור המוטה על ידי בעלי תפקידים שישתתפו בקביעת העיבור: "...לא מלך וכהן גדול בעיבור שנה. מלך משום אפסניא, כהן גדול משום צינה..." (בבלי, סנהדרין יח ע"ב). 'אפסניא' עניינו הספקת מזון ותשלומים לאנשי הצבא, עניינים אלו מחייבים תכנון ותכנון תלוי בלוח; בתנאים מסוימים עשוי לקסום למלך ויתור על עיבור השנה למרות שמבחינות אחרות הוא נצרך. מקורות חז"ל מלמדים על מסורת בדבר עיבור שנה בידי מלך בגלל הטומאה; מדובר בחזקיהו, והסיבה קשורה הייתה לחשש שקורבן פסח

15. רחמים שר שלום, 'מנין השנים וסדר העיבורים בתקופת הגאונים', סיני, קכח (תשס"א), עמ' קס-קעט.

המתקרב ייאכל בטומאה. יש בסיטואציה הזאת פנים לכאן ולכאן, ולא נפרט,¹⁶ רק ברור שהיא שונה מאוד מעיבור שמומרץ על ידי מלך בעטיים של צרכיו הצבאיים והכלכליים שאינם בהכרח צורכי האומה.

מקרה נוסף שעלול לגרום הטיה הוא שיתופו של כהן גדול בתהליך, הסיבה 'כהן גדול משום צינה' מתפרשת כחששו שמא הטבילות שהוא מחויב בהן בעבודת יום הכיפורים, ייקשו עליו בגלל הקור. עיבור השנה קשור לכך משום שהצינה תיחלש אם מועד יום הכיפורים לא יידחה לסתיו. ניתן לכאורה לעגן זאת באינטרס דתי; חשוב שהכהן הגדול שמלאכתו כה קשה ואחריותו כה מרובה, יעשה את מלאכתו בתנאי נוחיות מרביים, אבל חז"ל לא מקבלים זאת. כמו במקרה הקודם, יש אינטרס לאומי העדיף על כך.

ממלך וכוהן גדול שחז"ל אינם מצדדים בשיתופם במהלך, נעבור למי שחכמים קיבלוהו, הגם בהפגנת רוח של הסתייגות. ידוע סיפור המופיע במספר גרסאות בספרות חז"ל, על שילובם של שלושה רועי בקר בעיבור השנה,¹⁷ ואנו נעמוד כאן רק על עצם העיקרון. בבבלי סופר:

...הנך ג' רועי בקר דהוו קיימי ושמעניהו רבנן דקאמרי: חד אמר: אם בכיר ולקיש בחדא ינץ - דין הוא אדר, ואם לאו לית דין אדר. וחד אמר: אם תור בצפר בתלג ימות ובטיהרא בטול ידמוך ישלח משכיה דין הוא אדר ואם לאו - ליתדין אדר, וחד אמר: אם קידום תקיף לחדא יהא יפה בלועך נפיק לקיבליה דין הוא אדר, ואם לאו - לית דין אדר. ועיברה רבנן לההיא שתא (בבלי, סנהדרין יח ע"ב).¹⁸

בתלמוד הירושלמי הניסוח שונה במקצת, והדגש מוסב על הפתיחה והסיום: "מעשה ועברו את השנה שלושה רועי בקר ועיברו את השנה על פיהם" (ירושלמי, סנהדרין

16. "אין מעברין את השנה מפני הטומאה מעשה בחזקיה המלך שעיבר את השנה מפני הטומאה שנ' כי מרבית העם רבת מאפרים ומנשה יששכר וזבלון לא הטהרו כי אכלו את הפסח בלא ככתוב כי התפלל חזקיהו עליהם לאמר ה' הטוב יכפר בעד' (דברי הימים ב ל, יח). ר' יהודה אומ' מעברין את השנה מפני הטומאה..." (תוספתא, סנהדרין ב י-יא).

17. מעניין בהקשר זה: "מכאן אמרו: אפילו צדיקים וחסידים בחוצה לארץ, ורועה צאן ובקר בארץ, אין מעברין את השנה אלא על ידי רועה צאן ובקר" (פרקי רבי אליעזר ח).

18. תרגום: "...אותם שלושה רועי בקר שהיו עומדים ושמעו אותם רבנן שהם אומרים. אחד אמר: אם תבואה בכירה ואפילה צומחות ביחד - זה הוא אדר, ואם לא - אין זה אדר. ואחד אמר: אם שור בבוקר בשלג ימות ובצהריים יישן ויתחכך כדי להסיר את עורו זה הוא אדר, ואם לא - אין זה אדר, ואחד אמר: אם יש רוח קדים חזקה, והבל הפה שיוצא מהלוע מבטל אותה זה הוא אדר, ואם לא - אין זה אדר. ועיברו חכמים את אותה שנה.

פ"א ה"ב יח ע"ג). אכן, דומה כי הסיפא היא החשובה 'ועיברו את השנה על פיהם', ולא הם עיברו, וכך משמע גם מלשון הבבלי 'ועיברוה רבנן להייה שתא', ומהדין בהמשך מתברר כי אומנם מובן שחכמים סמכו על חשבונם, ודברי הרועים הם רק סיוע. ובכל זאת עצם העובדה שרועי בקר שתדמיתם בעולם חז"ל לא הייתה חיובית במיוחד (והמושג 'שלשה רועי בקר' שידר בעייתיות¹⁹), משתלבים בדיון על העיבור, אכן מעניינת.

מהי תרומתם? מתברר כי הללו הציעו קריטריונים חדשים לגמרי, שהיו מן הסתם מוכרים להם בלבד, מתוקף היכרותם הקרובה עם הטבע ועם אורח חייהם. במקור, שיש לו צדדים של דמיון למעשייה בת שלושה רכיבים, כל אחד מהם אפיין פן אחר של הטבע בחודש אדר. הראשון פתח במשהו שמזכיר במקצת את עניין האביב; יש בו בה בעת פריחה של תבואה מזריעה מוקדמת, ואפילה, מאוחרת, וזה קריטריון שעשוי להיות מוכר לחקלאים ול'עמך'. השני לקוח מעולמם של מגדלי הבקר – באדר יש פערי טמפרטורה בין הבוקר לצהריים. בבוקר, בלשונם, השור עלול למות מן השלג, ובצהריים ירצה כביכול לפשוט את עורו מחמת החום. וגם השלישי משקף את ניסיונו של מי ששוהה בשטח זמן רב. יכולה להיות רוח קדים, אך הבל הפה שיוצא מחמת הקור עשוי לבטל אותה. ניכרים כאן הסימנים של פולקלור, חוכמה עממית המשקפת גם את הניסיון האישי וגם את ניסיון הדורות. החשוב הוא שחכמים מצאו את הדרך לקבל את גישתם, למרות תדמיתם הבעייתית.

במבט מקיף אל המקורות שהובאו, די ברור שניתן לזהות שינויים בדרכי העיבור לאורך ציר הזמן; אפשר שבימים שבהם פעלה הנהגה חזקה יותר, הייתה הקפדה יתירה על הקריטריונים המקוריים והסטייה מהם הייתה מבוקרת ושקולה. מן הסתם, במרוצת הדורות חלו שינויים. אולם, בלי קשר לכך, ניתן להצביע על איזושהו היבט חברתי של העיבור; אתגר הקשור בשאלה את מי משלבים ואת מי נמנעים לשלב. מועמדים מחסומים בפני מעורבות של בעלי שררה ואינטרס אישי, וניכר ניסיון לקרב את פשוטי העם ולהישען על ניסיונם.

19. "אמר לו: נאמן עלי אבא, נאמן עלי אבין, נאמנין עלי שלשה רועי בקר..." (משנה, סנהדרין ג, ב). "נאמנין עלי שלשה רועי בקר – להיות בית דין שלנו, אף על פי שאינם בקיאים בדינים, שהרי אינם באים ביישוב, ולא ראו ולא שמעו עסקי דין בין אדם לחברו" (משניות מבוארות בידי פנחס קהתי, נזיקין ב, ירושלים תשל"ח, עמ' שע).

האם היה טקס?

במקום אחר ציינתי כי קידוש החודש לפי חז"ל לווה בטקס.²⁰ לא היה זה טקס רשמי המנוסח לפרטיו דוגמת טקסים אחרים בספרות חז"ל (עבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים, השקאת הסוטה ועוד), אך מבחינת הקריטריונים של עשייה מיוחדת חוזרת על עצמה בשיטתיות המובנה במסגרת של זמן לימינלי, ניתן לדבר על טקס. בהתייחסות למנהגי השאת המשואות לרגל קידוש החודש ביקשתי לומר כי לא מדובר רק בשיטה פונקציונלית פחות או יותר להעברת הידיעה על קידוש החודש, אלא במנהג מושרש המלווה מצב של אי־בהירות מהותית – זמן מעבר הכרוך בצורך לצינו. הציווי 'כזה ראה וקדש' המתייחס לקידוש החודש בואר: "רבי עקיבא אומר זה אחד משלשה דברים שנתקשה בהן משה והראהו המקום את כלן באצבע" (מכילתא, בא א, עמ' 6); זהו ציור של מצב רב־עמימות, מהסוג שבו נוהגת האנושות מקדמת דנא להציב טקסים.²¹

אם אכן ניתן לדבר על טקס שיש לו חיות משלו, הרי ברי שיש לקידוש החודש משמעות חברתית ברורה, שיתוף מרבי של העם, הגם שהידע המגבה והסמכות מרוכזים ביד ההנהגה. האם הייתה תופעה דומה גם ביחס למהלך עיבור השנה? לפי המדרש בשמות רבה, לעיבור השנה יש אופי מופנם, הוא נעשה בחדר סגור; הדיאלוג המיוחד עם בית דין של מעלה, המתקיים לפי המדרש גם בקידוש החודש, מחזק את האפקט הזה. האם ניתן אפוא לדבר על טקס בעיבור השנה? אפשר בהחלט לדבר על המקור שלעיל כסוג של טקס המכוון ליחידי סגולה.

האם נודעו לכך גם השלכות חיזוניות? ההיה הד בציבור שחייב התנהגות מסוימת? ובכן, נודע צורך בהשגת מידע, מן הסתם גרר צורך זה שיח ושיג עם הציבור, ואם כך, היו לו השלכות חברתיות. גם כאן מוטבעות עקבותיה של מסגרת הזמן הלימינלית; היה ברור שהעיבור מתנהל באיזשהו פרק זמן מעבר בשלהי החורף, שאולי ניתן לכנותו לימינלי, וממנו נסללת הדרך לקראת עיבור השנה. אולם, בשונה מראש חודש, ביחס לפרקטיקה הקשורה בעיבור השנה בהקשר הזה – לא נאמרו דברים. אכן, ניתן לומר שמאחורי החזות המשפטית החמורה של עיבור השנה מסתתר משהו נוסף, שהייתה אינטראקציה עם ההמונים שמן הסתם הובילה להתעניינות ולהתייחסות לנושא, וטיפחה תחושות של שותפות; יש צד של היפתחות כלפי הקהילה המתבטא בדיאלוג מסוים עם רועי בקר.

20. ישראל רוזנסון, 'משואות ראש חודש, ביטולן ותחייתן – מספרות חז"ל לפיוט הארץ ישראלי', **מדעי היהדות**

48 (תשע"ב), עמ' 95-126.

21. ויקטור טרנר, **התהליך הטקסי – מבנה ואנטי־מבנה** (תרגום: נ' רחמיילביץ, תל אביב 2004).

ועדיין, ההתרשמות היא שהאפקטים של טקס ציבורי בקידוש החודש היו מובהקים ומוסדרים לאין ערוך.

סיכום

לוח השנה מהווה סוכן חיברות מהשורה הראשונה. סביבו מתגבשת הקהילה, במועדים שהוא מדגיש נאספים חבריה סביב טקסיהם המשותפים שמשמעותם מוקנית מהעמדתם באותו זמן (חשוב כמובן גם המקום). אשר על כן, וניעזר לצורך זה בדוגמה ילדותית, מסיבת יום ההולדת תיערך במועד אחד, ואם תפוצל – תפוצל גם הקהילה החוגגת למספר קהילות משנה. ובדומה לכך, וכאן ניעזר בדוגמה אידאולוגית-פוליטית, על הראשון במאי להתקיים בראשון במאי, שאם יגלוש 'חלילה' לראשון באפריל, קהילת המאמינים עלולה להתפצל בין מאמינים ברצינות למאמינים מסוג אחר.

בקבעם את הלוח, עמדו חז"ל בפני אתגר עיבור השנים. לכאורה, היה זה מעשה ההנהגה שנשענה על ידע וכלים שכבר בתקופת חז"ל יצא להם השם 'סוד העיבור',²² כשמילת 'סוד' צובעת את הידע בגוון של מסתורין וחשאיות שיסודן בבריאה בכבודה ובעצמה.²³ מה שעולה הוא כי בשונה מקידוש החודש שמשותף עדים ומשיאי משואות ויוצר מעורבות ציבורית-קהילתית שיכולה להגיע לממדים ניכרים ולקבל ביטוי טקסי, בעיבור כל זה איננו מודגש. אולם אין להסיק מכך כי העיבור התנהל במנותק מהחברה. הביטויים האגדיים על עיבור ב'חדרי חדרים', במעין דיאלוג עם בית דין של מעלה, משרתים צורך אידיאולוגי הקשור לחשיבות ההנהגה, הלוח ואפשר גם מחזקים את הפולמוס נגד מי ששם לנגד עיניו לוח שמשי. אולם בצד הביטויים הגבוהים הללו מגלים מקורות חז"ל גם עניין בעיבור

22. "שנאמר 'זהו ידו אל הנביאים החוזים שוא' וגו'. בסוד עמי לא יהיו' – זה סוד עיבור..." (בבלי, כתובות קיב ע"א).

23. "ומנין שהוא שנים וחדשים וימים ולילות, שעות וקצים ותקופות ומחזורות ועיבורין היו לפני הקדוש ברוך הוא והיה מעבר את השנה. ואחר כך מסרן לאדם הראשון בגן עדן, שנאמר, 'זה ספר תולדת האדם' (בראשית ה, א). אדם מסר לחנוך ונכנס ונכנס בסוד העיבור ועיבר את השנה, שנאמר 'ויתהלך חנוך את האלהים' (ה, כד), ויתהלך חנוך בדרכי מנין העולם שמסר אלהים לאדם, וחנוך מסר לנח סוד העיבור ועיבר את השנה..." (פרקי רבי אליעזר, ת, ב) "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם' (שמות יב, א-ב). מהו לאמר? אמור להם לישראל עד עכשיו אצלי היה סוד העיבור, מכאן ואילך שלכם הוא לעבר את השנה" (פרקי רבי אליעזר ת, ה).

המתחולל באינטראקציה עם 'עמך', ואין לנו אלא לשער שהמבט לאביב ולטבע היה נחלתם של רבים מאוכלוסי ארץ ישראל, גם אם לא נקראו להעיד ולא חשו בצורך להעיד.²⁴

למבט לטבע, הכרוך בתהייה מה מצב הבשלות של גידולים ובעלי חיים היה ממד אינדיווידואלי; אנשים שלמדו הלכות עיבור, גם אם לא זכו ליטול חלק ב'סודו', הסתכלו על הטבע ביוזמתם. אפשר שבמצב שבו העיבור הפך לחשבון טכני לחלוטין, ישמש המבט לטבע והשתקפותו ביצירה הספרותית איזשהו זכר לימים שהעיבור היווה חלק אמתי בחיים. דומני שהביעה זאת בצורה ראויה לציון שלומית פישר בשירה, 'תפילה לשבוע שחל בו ראש חודש אדר ב':

ברגעי חסד של שמש / בין ענן לעב / לשמיכת שמיים צמרירית / יצא / אל שדה ואל עמק
והר / בימים האלה של סוף אדר הראשון / ומשיבחין / בין ירוק כהה של שדה חיטה / לירוק
בהיר רך ומתוק למרעה / בין ורוד שקדיות אחרונות בוששות / לוורוד רקפות בחגווי הסלע /
משיבחין / בין אודם כלנית ושחור אבקניה / לאודם הנוריות / לסומק הפרגים ושחור כתמיהם
/ ידע / כי רחוק עדיין האביב / ויתפלל / כי החורף המבורך / לא יגוע מהרה אל קיץ קוצני
/ של גבעות קמלות בצהוב / של שמים כחולים ריקים מאופק אל אופק / ויתפלל / לאוויר
רענן ולאדמה רוויה / ולשדות ירוקים מול העין / גם מעבר לאדר המעובר.²⁵

וראוי לסיים בו את העיסוק בעיבור על היבטיו השונים.

24. על התנהלות הקראים ודרך בדיקת השעורה: ישראל רוזנסון, **מדרש חודש וטבעו - על מעגל השנה**

במקורות ישראל, אלקנה תשס"א, עמ' 184-187.

25. **מקור ראשון**, שבת, 8.3.2019, עמ' 2.