

העימות ההלכתי בעיצוב דרמטי: עיון בראש השנה פ"ב משניות ח-ט

מבוא: הספרות וההיסטוריה

מעטים מסיפורי החכמים שבמקורות התלמודיים השאירו חותם עמוק על תולדות ההלכה וההגות היהודית כמו סיפור העימות בין רבי יהושע ורבן גמליאל סביב קידוש החודש בראש השנה פ"ב משניות ח-ט. מעטים מאוד הם הסיפורים המפותחים במשנה,¹ והמרכיבים הדרמטיים וההיסטוריים שבסיפורנו מייחדים אותו גם ביחס לסיפורים של בבא קמא פ"ח מ"ז; ידים פ"ד מ"ג ודומיהם.² פסיקתו הפרדוקסלית, שלא לומר התמוהה, של רבן גמליאל, מחוללת מתח דרמטי של אדם הקרוע בין מצפנו לבין הממסד, מתח המתעצם לאור ההיבטים הציבוריים והתאולוגיים של הסיפור. כפי שנראה להלן, גם עיצובו הלשוני והספרותי של הסיפור תרם להבלטת השאלות, המסרים והדרמה האנושית אשר העמידו את הסיפור הזה במרכז תודעתו של כל מי שעסק בהגות ההלכתית של חז"ל.

בשנים האחרונות זכה הסיפור לתשומת לב מחודשת מצד חוקרים מובילים של ספרות חז"ל. קשיים בהבנת העלילה, חספוסי לשון ושאלות לגבי נוסח המשנה הביאו

* מאמר זה הינו עיבוד מחדש של מאמר שהופיע באנגלית: – 'Halakhic Confrontation Dramatized – A Study of Mishnah Rosh Hashanah 2:8-9', *HUCA* 79, 2008, pp. 1-41 (להלן: וולפיש, *HUCA*), והגרעין הבסיסי שעליו הוא מתבסס כבר הוצע בחיבורי, שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א (להלן: וולפיש, שיטת העריכה), ובמאמריי: 'משחקי לשון במשנה', נטועים ב, תשנ"ה, עמ' 79-80; 'הגאוגרפיה בקידוש החודש ובתקיעה בשופר ומשמעותה; עיון במשנה, במסכת ראש השנה ובמקבילותיה', מחקרי יהודה ושומרון יא, תשס"ב, עמ' 253-265. המחקר למאמר המקורי נתמך על ידי פרס שרת החינוך ליוצרים בתרבות יהודית לשנת תשס"ו, ונהנה מהערותיהם המחכימות של ד"ר עדן הכהן, ד"ר נח חכם, ד"ר עמרם טרופר, ד"ר משה סיימון-שושן וד"ר דבורה שטיינמן.

1. סיפורים פחות 'מפותחים' רווחים במשנה, ואף הוצע לאחרונה כי רוב החומר במשנה מגלה מידה כזו או אחרת של 'נרטיביות' (מאפיינים של 'נרטיב'), ראו: M. Simon-Shoshan, *Halakhah LeMa'aseh: Narrative and Legal Discourse in the Mishnah*, Dissertation, University of Pennsylvania, 2005, pp. 18ff (להלן: סיימון-שושן). בשלב מתקדם של הכנת מאמר זה לדפוס הגיע לידי ספרו של סיימון-שושן, *Stories of the Law*, Oxford 2012 (להלן: שושן, סיפורי המשפט), המציג הבנה שונה מעט של סיפורנו.

2. השו: סיימון-שושן, עמ' 102.

את דניאל שוורץ³ ודוד הנשקה⁴ למסקנה שסיפורנו שונה מהגרסה המקורית של העימות המשולש בין רבן גמליאל, רבי דוסא בן הרכינס ורבי יהושע. השחזורים המוצעים בידי החוקרים לגרסה המקורית של הסיפור משנים באופן מהותי את המסרים שלו. בעוד הסיפור שלפנינו מציג מתח דרמטי בין הסולידריות החברתית-פוליטית לבין המצפון האישי, השחזורים מציגים מסמך בעל מסרים חברתיים-פוליטיים: פולמוס אידאולוגי בין שתי תפיסות של החוק (שוורץ) או 'שיר הלל לבית הנשיא' (הנשקה). מחקריהם של הנשקה ושל שוורץ לא צמחו בתוך חלל ריק, שכן רבים המחקרים בעשורים האחרונים המציגים את חכמי המשנה והתלמוד כחבורה הנאבקת על עמדות כוח והשפעה בתוך עולם יהודי מגוון ומפולג. למאמר הנוכחי יש אפוא מטרה כפולה. המטרה המקומית היא להציג קריאה מחודשת של הסיפור כפי שהוא לפנינו במשנה, קריאה המתמודדת עם הקשיים שהעלו החוקרים ומראה כיצד כל פרטי הסיפור תורמים את חלקם להעמקת המסרים של הסיפור. המטרה השנייה, מרחיקת לכת יותר, היא להמחיש באמצעות הדיון בסיפורנו כיצד כלי הקריאה המסורתיים של 'הקריאה הצמודה' עשויים להחזיר את ספרות חז"ל מהזירה האידאולוגית לזירה של ערכי הנצח.

א. הסיפור ועיצובו הלשוני

ראש השנה פ"ב משניות ח-ט⁵

- (א) 1 ועוד באו שנים ואמרו: ראינוהו בזמנו –
2 ובלילה בעיבורו לא נראה,
3 וקיבלן רבן גמליאל.
4 אמר רבי דוסא בן הרכינס: עידי שקר הם –
5 והיאך מעידין על האשה שילדה, ולמחר כריסה בין שיניה?
6 אמר לו רבי יהושע: רואה אני את דבריך.
(ב) 7 שלח לו רבן גמליאל: גוזר אני עליך שתבוא אצלי במקלך ובמעוטיך ביום שחל יום הכיפורים להיות בחשבונך

3. ד' שוורץ, 'מכּוהנים בימינם לנוצרים בשמאלם: לפירושו והתפתחותו של סיפור משנאי (ראש השנה ב, ח-ט)', תרביץ ער, תשס"ה, עמ' 21-41 (להלן: שוורץ, 'מכּוהנים בימינם').
4. ד' הנשקה, 'היאך קיבל ר' יהושע את סמכותו של רבן גמליאל? על שני סיפורים למעשה אחד', תרביץ ער, תשס"ז, עמ' 81-104 (להלן: הנשקה).
5. על פי כתב יד קויפמן, כפי שהועתק (עם שינויים קלים) בידי שוורץ, 'מכּוהנים בימינם', עמ' 24 (במקום אחד חרגתי מהפיסוק של שוורץ). חלוקת הסיפור במאמרו של שוורץ נכונה ומועילה, ולנוחיות הקריאה והניתוח הוספתי גם חלוקה לשורות. במאמרו (לעיל, הערה 4) התייחס הנשקה למספר חילופי נוסח במשנתנו, אך לצורך העיון הנוכחי לא מצאתי חילופי נוסח חשובים (השוו: שוורץ, 'מכּוהנים בימינם', הערה 8, המתייחס לסצנה ד בלבד), חוץ מנקודה אחת שהערתי עליה במקומה. בהמשך המאמר אציין את מספרי הסצנות על ידי אותיות א-ה בסוגריים ואת מספרי השורות על ידי מספרים בסוגריים.

- (ג) 8 הלך ומצאו רבי עקיבה מצר
9 אמר לו: יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי,
10 שנאמר: 'אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם' (ויקרא כ"ג, ד) –
11 בין בזמן בין שלא בזמן אין לי מועדות אלא אלו.
12 (ד) 12 בא לו אצל רבי דוסא בן הרכינס
13 אמר לו: אם באים אנו לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל,
14 צריכין אנו לדין אחר כל בית דין ודין שעמד מימות משה ועד עכשיו,
15 שנאמר: 'ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל' (שמות כ"ד, ט).
16 ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים?
17 אלא ללמדך שכל שלושה ושלושה שעמדו בית דין על ישראל הרי הן כבית דינו של משה.
(ה) 18 נטל מקלו ומעויתו בידו והלך ליבנה אצל רבן גמליאל ביום שחל יום הכיפורים להיות בחשבוננו.
19 עמד רבן גמליאל ונשקו בראשו ואמר לו: בוא בשלום, רבי ותלמידי –
20 רבי בחכמה, ותלמידי שקיבלת עליך את דבריי!⁶

גדולי ההוגים ההרמנוויטיים, כגון שליירמכר וגאדאמר, הראו כי השלב הראשון בפרשנות של טקסט הוא 'הבנה מוקדמת' של הטקסט כמכלול, הקודמת לניתוח פרטני של מרכיביו והמספקת את הרקע וההקשר שעל פיהם ניתן להבין את הפרטים.⁷ את הבנתו הראשונית של סיפורנו יש להשתית על מרכזיותה של דמות המפתח, רבי יהושע, שכן במוקד הסיפור ניצבת התמודדותה של דמות זו עם הגזרה התובעת ממנו ציות לפסיקה הנראית לו שגויה ואף תמוהה. תובנת יסוד זו מושתתת על שתי נקודות מרכזיות בסיפור:⁸

6. יש לראות בשורות 19-20 חלק מקורי של הסיפור, כפי שטענתי בחיבורי שיטת העריכה, עמ' 86, הערה 16; עמ' 88 והערה 23 שם, וכפי שטען הנשקה, עמ' 83, הערה 23, ובניגוד לדברי י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים-תל אביב תשי"ז, עמ' 370, ולדברי ש' וד' ספראי, משנת ארץ ישראל – מסכת ראש השנה, ירושלים תשע"א, עמ' 365.
7. כך הציעו ההוגים את הדרך לפרוץ את 'המעגל ההרמנוויטי', התולה את הבנת הפרטים בהבנת המכלול, בה בעת שהבנת המכלול מורכבת מהבנתם של הפרטים.
8. תובנת היסוד, כמו הנקודות שעליהן היא מתבססת, מושתתת על הסיפור כפי שהוא לפנינו, ובשלב זה אינני מתייחס לטענות באשר להבדלים בעלי משמעות בינו לבין הסיפור המקורי. דומה שגם החוקרים המערערים על מקוריותו של פרט זה או אחר בסיפור יסכימו, שבשלב ראשון יש להתאמץ להבין את הסיפור כפי שהוא לפנינו (בהתאם לעדי הנוסח הטובים), ורק כשיש קשיים של ממש בהבנה זו והוכחות של ממש להפקיע את הסיפור מחזקתו ניתן להתחשב בשחזור כזה או אחר של הסיפור המקורי.

- רבי יהושע הוא הדמות היחידה המופיעה בכל הסצנות של הסיפור, והמתח הדרמטי שבסיפור מתייחס לדעתו, למעשיו ולרגשותיו.⁹ רבי יהושע פוסק נגד רבן גמליאל בסצנה א (ראו להלן), עליו גוזר רבן גמליאל את גזרתו הקשה בסצנה ב, הוא מיצר על הגזרה הדרקונית בריש סצנה ג, ולאחר תהליך ההכרעה המתואר בסצנות ג-ה (ראו להלן) נאמרים עליו דברי השבח החותמים את הסיפור (שורות 19-20).
- מבין הדמויות בסיפור רק רבי יהושע זוכה לאפיונים ישירים ועקיפים של תכונותיו ושל עולמו הפנימי. המספר מתייחס במפורש לחכמתו (20) ולצערו (8), וחלקים אחרים של הסיפור מאפיינים אותו באופן עקיף על ידי תיאור הקשיים הכרוכים בהתמודדותו עם הדילמה הניצבת בפניו. העובדה שהוא נזקק לשתי סצנות של שכנוע בידי שני חכמים מובילים לפני שהוא נכנע לגזרה, מורה על עומק לבטיו ועל הקושי שלו להכריע.

מרכיבים רבים נוספים של הסיפור תורמים להעמקת ההתמקדות בהתמודדותו הפנימית של רבי יהושע, ונעמוד עליהם בהמשך המאמר. בשלב זה נסכם בקצרה כיצד תובנת היסוד באשר למוקד של הסיפור מדריכה את הלומד בהבנת הסיפור הדרמטי הזה. במיומנות רבה, המספר ממקד את תשומת לבו של הלומד בדמותו של רבי יהושע, ומובילו להתייחסות אמפתית כלפיה. אהדת הקורא לעמדת רבי יהושע מובטחת כבר בסצנה א בשל הרטוריקה המשכנעת של רבי דוסא (5), שעמדתו מאומצת על ידי ר' יהושע. גזרתו של רבן גמליאל בסצנה ב נראית על פניה דרקונית, כך שהלומד מזדהה עוד יותר עם רבי יהושע ועם צערו המוזכר בסצנה ג. דרשותיהם המרשימות של רבי עקיבא (סצנה ג) ושל רבי דוסא (סצנה ד) יש בהן כדי לשכנע את הלומד, יחד עם רבי יהושע, שיש להיכנע לגזרה, אך דרשות אלה מציגות את הכניעה כמעשה אצילי, המקריב את האמת שרבי יהושע עדיין דבק בה לטובת אידאל הלכתי-חברתי נעלה עוד יותר. יתר על כן, הלומד הרגיש עשוי לחוש במידת הפרדוקסליות המאפיינת את הדרשות האלו, ההופכות על פיהן את התפיסה האינטואיטיבית: בעוד הכתוב זועק שיש לקרוא את המועדות 'במועד', רבי עקיבא מתעלם ממילה זו ודורש את ההפך ממנה – ה' סומך את ידיו על מועדות שנקבעו "בין בזמנם בין שלא בזמנם"; בעוד חז"ל מציגים בדרך כלל את משה ובני דורו כגדולי עולם שאין כדוגמתם בדורות המאוחרים, כאן דורש רבי דוסא שאין כל הבדל בין בית הדין שבדורו לבין בית דינו של משה רבנו. הגם שרבי יהושע מקבל על עצמו לבסוף את עול הגזרה, דומה שהרושם הקשה מתחילת הסיפור לא פג לחלוטין, והפרדוקסליות של הדרשות מסצנות ג וד מביאה את הקורא ללוות בלב חצוי את צעדיו הכבדים של רבי יהושע בסצנה האחרונה, מתוך חילול יום הכיפורים שחל בחשבוננו. הלומד עשוי אף לתהות אם רבי יהושע מזדהה לגמרי עם דבריו הנלהבים של

9. עיינו: י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים תשנ"א, עמ' 240 ואילך, באשר לאופיו הספרותי של סיפור האגדה התלמודי כ'דרמטי' – ולא 'אפי' או 'לירי' – שכן הוא מתמקד במתחים, בניגודים ובסתירות הקיימים במציאות האנושית. סיפורנו מהווה דוגמה ברורה לטיעונו, כפי שאראה בהרחבה במאמר זה.

רבן גמליאל בשורה 20. סיפור דרמטי זה אינו משאיר מקום לאדישות, ולא בכדי מככב סיפור זה מימי הביניים ועד ימינו בדיונים העוסקים בהתמודדות בין הסמכות לבין האמת והמצפון של הפרט.

'הבנה מוקדמת' זו המציבה את רבי יהושע ולבטיו במרכז הסיפור מכשירה את הקרקע לפירושם הנכון של פרטים רבים. סיפורנו מרבה להשתמש בכינויים רומזים שחלקם ניתנים לזיהויים שונים, והתמקדות הסיפור ברבי יהושע מלמדת שבגרות המחלוקת תהיה לזהות את הכינויים כרומזים אליו: שלח לו (7), מצאו (8), אמר לו (9), מקלו ומעותיו בידו (18), נשקו בראשו ואמר לו (19).

גם העיצוב הלשוני של הסיפור תורם תרומה נכבדת למיקוד הזרקור על עולמו הפנימי של רבי יהושע. נעיין בטבלה הבאה בקישורים לשוניים בין הסצנה האחרונה לסצנות האחרות:

באו שנים ואמרו (א)	בא לו אצל רבי דוסא (ד)	בוא בשלום (ה)
שתבוא אצלי (ב)		
במקלך ובמעותיך (ב)	נטל מקלו ומעותיו (ה)	
הלך ומצאו... מיצר (ג)	והלך ליבנה (ה)	
	שעמד מימות משה (ד)	עמד רבן גמליאל (ה)
	שעמדו... על ישראל (ד)	
קיבל רבן גמליאל (א)	ותלמידי שקיבלת עליך	
רואה אני את דבריך (א)	את דבריי (ה)	

הסצנה האחרונה מתחברת לתחילת סצנה א באמצעות המילה קבל ולסוף סצנה א באמצעות הביטוי '...את דבריך/דבריי', מתחברת לסצנה ב על ידי המילים בוא ו'מקל', לסצנה ג על ידי הלך ולסצנה ד על ידי בוא ועמד.¹⁰ הרי שכל חוטי העלילה נשזרים יחד בסצנה האחרונה, המיישבת את הלבטים ומורידה את המתחים שהוצגו בסצנות האחרות.

10. יש לציין שרוב המילים הקושרות בין סצנה ה לשאר הסצנות הן מילים נפוצות, אך ערכה הספרותי של אסוציאציה לשונית אינו נמדד על פי נדירותן של המילים בלבד; כוחה של אסוציאציה תלוי במערכת הציפיות שהיצירה מעוררת בלב הקורא ובאינטראקציה בין המילים. יש להתחשב במיקומן ובתפקידן של המילים החוזרות ויש להיעזר באינטואיציה הראשונית של הקורא לגבי המוטיבים המרכזיים של הסיפור. בסיפור שלפנינו המספר עושה שימוש מתוחכם במילים פשוטות על מנת ליצור אינטראקציה עדינה ומורכבת בין חלקי הסיפור. לדוגמה: ללא ספק "בוא בשלום" בסצנה האחרונה מסמן את ביצוע הגזרה "שתבוא אצלי" (ב). לאור זאת, סביר שהקורא המצפה לביצוע הגזרה מיד אחרי שנגזרה, יחוש חוסר נחת מסוים כשהוא נתקל בפועל הלך במקום בא בסצנה ג, וכשהפועל בא בסצנה ד מחזיר את רבי יהושע לרבי דוסא במקום להפגישו עם רבן גמליאל. האסוציאציות הלשוניות האלה מקבלות משמעות מתובנת היסוד שלבטיו של רבי יהושע עומדים במרכז הסיפור, ומאידך הן חוזרות ומבססות את תקפותה של תובנת היסוד (= המעגל ההרמנויטי). בהקשר זה יש לציין כי גם שוורץ והנשקה נתנו את דעתם לשימוש המפתיע של המספר בפעלים בוא והלך, וחוסר העקיבות של המספר בשימוש בפעלים האלה בסצנות ג וד משמש להם בסיס לשינויים

תפקידן הספרותי של חלק מההקבלות הוא ברור. חזרתם של המקל והמעט (ב) בסצנה ה, סמלים מובהקים של פעילות ימי החול, ממחישה את החילול המוחלט של 'יום הכיפורים' של רבי יהושע ואת כניעתו המוחלטת לגזרת רבן גמליאל. החזרה של קבל ו'את דבריך/דבריי' בסצנות א וז מחדדת את הפרדוקסליות הטמונה בסמכותו של רבן גמליאל: בסוף הסיפור רבי יהושע מוותר על דברי רבי דוסא שאותם הוא רואה, כלומר מאמץ מתוך הסכמה, זאת על מנת לקבל מתוך כניעה לסמכות את דבריו של רבן גמליאל. אך מאידך, מתברר כי קבלת העדים בידי רבן גמליאל בתחילת הסיפור מקבלת תוקף רק באמצעות קבלת סמכותו של ראש בית הדין בידי רבי יהושע. אף רבן גמליאל מודע לפרדוקסליות האופפת את הסיפור, שכן אמירתו "ותלמידי שקיבלת עליך את דבריי" מוצבת מול הכרתו ברבי יהושע כ"רבי בחכמה". הרי שלא נועד סיפורנו למחוק את הניגודים והמתחים, אלא להתעלות מעליהם. ההתלבטות של רבי יהושע הוכרעה ברמה המעשית, אך בלי לפרק את המתח הרעיוני והערכי שממנו היא צמחה. שאר החזרות הלשוניות והמשחקים הלשוניים שבסיפור מצריכים עיון מעט יותר מעמיק על מנת לעמוד על תרומתם לעיצוב המסרים העולים מהסיפור. גם כאן יודרכו מסקנותינו על ידי תוכנות היסוד שהצגנו באשר למוטיבים העיקריים של הסיפור.

א-1. תפקידי מילות התנועה 'בא' ו'הלך'

מעקב אחרי השורש 'בוא' מבליט את לבטיו של רבי יהושע. הוא נצטווה על ידי רבן גמליאל "שתבוא אצלי", ואמנם רבי יהושע 'בא' – אך לרבי דוסא, בר פלוגתו של רבן גמליאל, ואף זאת רק אחרי דבריו של רבי עקיבא! אמנם, אחרי דבריו של רבי דוסא¹¹ 'בא' רבי יהושע אצל רבן גמליאל (ה), אך גם בסצנה זו משהה המספר את השימוש בפועל זה. בפי המספר לא 'בא' רבי יהושע לרבן גמליאל, אלא – "נטל מקלו ומעותיו בידו והלך ליבנה"; רק רבן גמליאל משתמש בפועל בוא בברכתו: "בוא בשלום רבי ותלמידי". השימוש בהלך, במקום בא בשורה 18, ממלא תפקיד נוסף, שכן הפועל בא ממקד את תשומת הלב בהגעה ליעד, "אצל רבן גמליאל", ואילו השימוש בפועל הלך ממקד את תשומת הלב בתהליך, בפעולת ההליכה.¹² פרטי התנועה מלמדים שרבי יהושע השקיע בהליכה זו מאמץ פיזי, אך ברור מאליו שתיאור המאמץ הפיזי נועד לשקף את המאמץ הנפשי הקשה הכרוך בהליכה זו של רבי יהושע.

הרדיקליים שהם מציעים באשר לגרסת הסיפור המקורי ומשמעותו. לדעתי אין כאן חוסר עקיבות בפעלים, כי אם שימוש ספרותי מתוחכם.

11. כך יש להבין, שרבי דוסא הוא הדרשן בסצנה ד, כפי שהבינו המפרשים לדורותיהם, ובניגוד להבנתם של שוורץ, 'מכזהנים בימינם', עמ' 25-29, ושל הנשקה, ונרחיב בנקודה זו להלן.

12. גם הוספת שם המקום 'יבנה' (18), שלא הופיע בלשון הגזרה (7), תורמת להגברת אפקט ההליכה, שכן משורה 7 לא יכולנו לדעת את מה שלמדנו בשורה 18, שרבי יהושע הלך דרך רחוקה, מעיר לעיר.

גם היקרויותיהן הנוספות של המילים בוא והלך מגבירות את האפקט הספרותי שלהן. בשורה 8 מופיע הלך, ואף כאן לכאורה היינו מצפים להופעת הפועל בוא: 'בא אצלו רבי עקיבא ומצאו מצר', בדומה לשורה 12: "בא לו אצל רבי דוסא בן הרכינס". מדוע אפוא זנח המספר את מטבע הלשון הרגיל, 'בא... אצל', והעדיף את הניסוח 'הלך...'? נראה שבחירת המילה הלך בשורה 8 מושרשת במטרותיו הספרותיות של המספר, זאת בשני מישורים: במסגרת השורה הבודדת ובמסגרת הסיפור כמכלול. ברמת השורה הבודדת, ההמשך 'ומצאו' מחייב את השימוש בהלך, שכן אין בספרות התלמודית 'בא לו... ומצא', זאת בניגוד ל'הלך... ומצא' הרווח למדי. 'בא לו... אצל' מציין ביאה תכליתית, כדי לבצע מעשה¹³ או כדי להעלות בפני חכם שאלה שיש להתחבט בה.¹⁴ לעומת זאת 'הלך... ומצא' מתאר מקרה שבו מתגלה ל'מוצא' דבר מה, ולעתים דבר בלתי-צפוי: לפעמים הדבר המתגלה לו הוא העניין שאותו נועדה ההליכה לחפש,¹⁵ ולעתים מתגלה דבר שאינו שייך כלל למטרת ההליכה.¹⁶ לגבי סיפורנו, אין להבין את "הלך ומצאו" באופן הראשון, שכן ברור שלא היה צורך לחפש אחרי רבי יהושע ואף לא הייתה לרבי עקיבא תכלית לצער את רבי יהושע. עדיין קיימות אפשרויות שונות להבין את התכלית שאליה התכוון רבי עקיבא בהליכתו,¹⁷ אך נראה שלא כוונותיו של רבי עקיבא מעניינות את המספר, כי אם התגלית שהוא מוצא באשר למצב נפשו של

13. לדוגמה: "בא לו אצל אחיה... ונותן לו חותם" (שקלים פ"ה מ"ד); "בא לו אצל פרו... וסומך שתי ידיו עליו ומתוודה" (יומא פ"ג מ"ח).

14. "אמר רבי יוסי: בא לו רבי יוחנן בן נורי אצל רבי חלפתא, אמר לו (שאלה מסוימת)... אמר לו (תשובה לשאלתו)... אמר לו: אף אני אומר כן אלא שעקיבא אמר..." (תוספתא מעשר שני פ"א ה"ג, מהד' ליברמן עמ' 246); וכן בתוספתא בבא בתרא פ"ב ה"י, מהד' ליברמן עמ' 134; תוספתא כלים (בבא מציעא) פ"א ה"ה, מהד' צוקרמאנדל עמ' 578; תוספתא אהלות פ"ה ה"ח, מהד' צוקרמאנדל עמ' 602. אחת מראיותיו של הנשקה (עמ' 85), שמי ש'הלך ומצא' בסצנה ג הוא שליחו של רבן גמליאל מסצנה ב ('שלח לו') היא השימוש במילה הלך במקום במילה בא, ועל פי דברינו כאן אין הכרח בדבר.

15. "חבורה... ואמרה לאחד: צא ובקש ושחוט עלינו, והלך ומצא ושחט" (פסחים פ"ט מ"ט); "מעשה שעמד אחד על ראש ההר ואמר: איש פלני בן איש פלני נשכו נחש ומת. הלכו ומצאוהו שתפחו פניו" (תוספתא יבמות פ"ד ה"ז, מהד' ליברמן עמ' 53); "ונשכו ערוד ולא הפסיק, הלכו תלמידיו ומצאוהו מת על פי חורו" (תוספתא ברכות פ"ג ה"כ, מהד' ליברמן עמ' 17).

16. "אמר רבי אלעזר: כשהלכתי לערדסקים מצאתי את רבי מאיר ואת רבי יהודה בן בתירה הראש שהיו יושבין ודנין בהלכה..." (תוספתא נזירות פ"ה ה"א, מהד' ליברמן עמ' 141).

17. לפי הירושלמי ראש השנה (פ"ב, נח ע"ב), רבי עקיבא הוא השליח של סצנה ב, ולהלן נדון הן בביסוס בלשון המשנה להבנה זו הן בשאלה העולה ממנה: כיצד "מצאו רבי עקיבא מצר" עוד לפני שהוא הספיק לבשר לו על הגזרה? אך אפשר להבין את הליכתו של רבי עקיבא באופן אחר מהירושלמי, דהיינו שמדובר בביקור שגרתי של תלמיד אצל רבו או בביקור שנועד לברר כיצד הגיב רבי יהושע לאירוע הדרמטי שבסצנות א-ב. דברינו כאן מבוססים על סיפורנו כפי שהוא לפנינו, ולהלן נעיין בספק שהטילו אפשרויות אלו והנשקה על הופעתו של רבי עקיבא בגרסה המקורית של הסיפור.

רבי יהושע: צערו העמוק של רבי יהושע הוא המביא את רבי עקיבא לחרוג מכוונתו המקורית ולקחת על עצמו משימה חדשה: לדרוש את הדרשה של סצנה ג. אילו הייתה המשנה מנוסחת 'בא לו אצלו', מצב רוחו של רבי יהושע לא היה מעלה או מוריד מבחינת דרך הפעולה של רבי עקיבא, והיינו מבינים שביקורו של רבי עקיבא נועד מראש לשכנע את רבו. לעומת זאת, הלשון 'הלך ומצאו מצר' מלמדת שצערו של רבי יהושע מהווה תפנית בסיפור, וכי מטרתו העיקרית של רבי עקיבא בדרשתו לא הייתה לשכנע, כי אם להשקיט את רוחו הסוערת של רבו. אף הברייטות שבתלמודים מציגות באופן דומה את תכלית דרשתו של רבי עקיבא, שכן רבי יהושע מגיב לדרשה במילים: "ניחמתני עקיבה" (ירושלמי ראש השנה פ"ב, נח ע"ב; השו"ב בבלי כה ע"א).

מתברר אפוא ששני השימושים בפועל הלך, בשורה 8 ובשורה 18, מצטרפים לרעיון אחד. בשני המקומות, השימוש הבלתי-צפוי במילה הלך במקום השימוש הצפוי במילה בא תורם לחשיפת עולמו הפנימי של רבי יהושע. בסצנה ג הליכתו של רבי עקיבא מגלה הן את סערת נפשו של רבי יהושע הן את החשיבות שמייחס רבי עקיבא להשקטת הסערה; בסצנה ה השימוש במילה הלך מעיד שגם אחרי הכרעתו המעשית של רבי יהושע לא שקטה נפשו לגמרי, והוא מציית לרבן גמליאל, אך בעצב ובלב קרוע.

הקישור בין שתי הופעותיה של הלך עשוי ללמד דבר נוסף: הליכתו של רבי יהושע היא המשך להליכתו של רבי עקיבא. רבי יהושע לא השתכנע מטיעונו של רבי עקיבא, שהרי רק בעקבות דברי רבי דוסא בסצנה ד הוא נכנע לגזרה (עיינו על כך להלן), אך עדיין אין לנתק את הליכתו של רבי יהושע מהליכתו של רבי עקיבא. לאמור: לא דחה רבי יהושע את טיעונו של רבי עקיבא מכול וכול, ודברי רבי דוסא נועדו להוסיף על דברי רבי עקיבא, ולא לבוא במקומם.

המילה בוא קושרת בין ביאת העדים בתחילת הסיפור לבין ביאתו של ר' יהושע בסופו, שכן רק ביאת ר' יהושע בפני רבן גמליאל מעניקה סוף סוף תוקף מחייב לביאת העדים בפני רבן גמליאל. התיבה בוא קושרת גם בין הגזרה בסצנה ב לבין ביצועה בסצנה ה, אך יש לתת את הדעת על כך שמעשה הכניעה בסצנה זו מתואר בפועל בוא רק בפי רבן גמליאל, ולא בתיאורו של המספר עצמו בשורה 18. בעוד המספר מתמקד במצבו הנפשי של רבי יהושע, שאותו הוא ממחיש באמצעות שתי הופעות המילה הלך, רבן גמליאל משתמש בפועל בוא כדי להמחיש את ביצועה המלא של הגזרה מבחינה מעשית-חיצונית. שתי היקרויותיה של התיבה בוא בפי ראש בית הדין ממחישות גם את התמורה שחלה בדמותו של רבן גמליאל, הדמות השנייה בחשיבותה בסיפור:¹⁸ בעוד המילים "שתבוא אצלי" (7) מבטאות את קשיחותו של רבן גמליאל ואת כוונתו להכניע את רבי יהושע, המילים "בוא בשלום" בסוף הסיפור מסמנות מגמת פיוס והשלמה, מגמה המובלטת במשפט הקודם לדברי רבן גמליאל: "עמד רבן גמליאל ונשקו בראשו"

18. חשיבותו של רבן גמליאל כדמות המשנית העיקרית מובלטת בכך שהוא מופיע בתחילת הסיפור ובסיומו, הוא מופיע בעוד סצנה נוספת (סצנה ב) ושמו הוזכר על ידי הדמויות המופיעות בשתי הסצנות האחרות.

(19). רבי יהושע הלך בעצב ובלב חצוי, ואילו רבן גמליאל מתעלם ממשקעי העבר ומשתמש במילה בוא על מנת לבטא את סיומו בשלום של האירוע. השורש בוא מופיע פעם נוספת בסיפור, בשורה 1, כדי לתאר את מעשה העדים. את משמעותה הספרותית של המילה בשורה זו נבהיר להלן, אחרי שנעמוד על מילת מפתח נוספת הקושרת בין רבי יהושע לבין העדים.

א-2. "רואה אני את דברייך – שקיבלת עליך את דבריי"

הקישור הלשוני הזה מבטא את המהפך שהתחולל בלבו של רבי יהושע, ומהפך זה עומד במרכז ההתעניינות של הסיפור. המחלוקת מגיעה לשיאה כשרבי יהושע רואה את דבריו של רבי דוסא, בר פלוגתו של רבן גמליאל, והעימות מסתיים בסצנה ה כשרבי יהושע מקבל את דבריו של רבן גמליאל. בתפנית זו מכריע רבי יהושע להעדיף את קבלת המרות על פני ראיית שכלו והבנתו, ותפנית זו מבטאת היטב במשפט הסיום של רבן גמליאל, המסכם: "רבי בחכמה, ותלמידי שקיבלת עליך את דבריי". אף כאן נרמז שלא שינה רבי יהושע את דעתו באשר לפסיקה הנכונה (ראייה/חכמה), אלא רק לגבי קבלת מרותו של רבן גמליאל (קבלה).

א-3. תפקידי המילים 'קבל' ו'עמד'

במשניות ח-ט מובאים שני סיפורים המתייחסים ל'קבלת' עדות בידי רבן גמליאל. פעמיים מופתע הלומד מקבלת עדויות בעייתיות בידי רבן גמליאל, ופעמיים ראש בית הדין מתעקש על דעתו מול טיעונים חזקים המועלים בידי חכמים אחרים, וזאת בלי שיובא נימוק נגדי לביסוס דבריו. 'קבלת' העדות בשני הסיפורים מסמלת אפוא את סמכותו המוחלטת של רבן גמליאל בפסיקת ההלכה. בסוף המעשה השני מופיעה התיבה קבל בהקשר ובמשמעות אחרים: "קיבלתה עליך את דבריי". מכאן משתמע שסמכותו של ראש בית הדין איננה מובנת מאליה: היא תלויה ב'קבלת' הסמכות בידי הציבור, ובמקרה שלפנינו – על ידי אחד ממנהיגי הציבור המובילים. השימוש במילה קבל בסצנה הראשונה ובסצנה האחרונה יוצר אפוא מסגרת ספרותית (inclusio), המביעה את יחסי הגומלין בין מתן הוראה סמכותית – ואולי שרירותית – בידי ראש בית הדין לבין החלטת רבי יהושע לקבל את הסמכות ואת ההוראה הנובעת ממנה. אין קיום ל'קבלת עדות' בידי ראש בית הדין אלא אם כן החלטה זו 'תתקבל' בידי הציבור, ובעיקר על ידי חכמיו. עצם העובדה שרבי יהושע מתלבט אם 'לקבל' עליו את סמכותו של רבן גמליאל מלמד שהסמכות תלויה במונהגים לא פחות מאשר במנהיג. אף רבן גמליאל מודע היטב לשבריריותה של סמכותו-מנהיגותו, וגזרתו מושרשת במודעות לאותה נקודה. לפיכך הוא מתייחס כל כך בחומרה למרי מצד חכמי בית הדין, ועל כן חשוב לו כל כך להפגין ברבים את צייתנותו של רבי יהושע.

אף שורש נוסף, בוא, ממסגר את הסיפור, תוך כדי שינוי דומה במשמעותו: "ועוד באו שנים" (1), "בוא בשלום רבי ותלמידי" (19). המעבר מביאת העדים בשורה 1

לביאת רבי יהושע בשורה 19 מבטא את ההבדל בין שני סוגים של אינטראקציה בין הציבור לבין בית הדין: ביאת העדים מבטאת לכאורה את תלות בית הדין במידע המגיע אליו באמצעות העדים, אך למעשה רבן גמליאל מוכיח פעם אחר פעם שמבחינתו בית הדין מסוגל להפעיל מידה מפתיעה של עצמאות ולקדש את החודש גם כשאמינותם של העדים מוטלת בספק. באופן פרדוקסלי לא פחות, אף ביאתו של רבי יהושע מבטאת לכאורה את כניעתו בפני סמכותו של רבן גמליאל, אך התבוננות מעמיקה במעשה זה תגלה עד כמה תלויה הסמכות בהכרעתם האוטונומית של אלה המוכנים להכיר בה.

הדרמה סביב סמכותו של רבן גמליאל מוארת מזווית נוספת על ידי משחק המילים בשורש עמד. בסצנה ד המילה עמד מבטאת את סמכותו של בית הדין – "שעמדו בית דין על ישראל" (14, 17), ואילו בסצנה ה בעל הסמכות עומד לכבודו של מי שהכיר בסמכותו (19).¹⁹ מבחינת אפיון הדמויות, פעולת העמידה של רבן גמליאל בסוף הסיפור מאזנת את הדמות הסמכותית והקשוחה שהופיעה בתחילת הסיפור, ומאזנת את השפלתו של רבי יהושע בגילוי כבוד המתקרב ליחס של תלמיד כלפי רבו ("רבי ותלמיד"). ברם המשחק הלשוני בשורש עמד, כמו המשחק הלשוני בשורש קבל, מלמד גם על מעגליותו של מושג הסמכות. סמכותו של רבן גמליאל תלויה בקבלת מנהיגותו בידי רבי יהושע, ולפיכך רבן גמליאל מעניק כבוד למי שמאשר את מעמדו. עמידתו של רבן גמליאל בפני רבי יהושע היא מעשה פוליטי נכון המבטיח את המשך מנהיגותו, בבחינת "אם היום תהיה עבד לעם הזה ועניתם ודברת אליהם דברים טובים והיו לך עבדים כל הימים" (מל"א י"ב, ז).

דרשתו של רבי דוסא מבליטה את תפקידה של התיבה עמד בביסוס סמכותו של רבן גמליאל. לכאורה לא ברור כיצד עונה דרשת רבי דוסא על לבטיו של רבי יהושע: וכי מאותה סיבה שרבן גמליאל יכול להיחשב כשווה ערך לזקנים אנונימיים בבית דינו של משה, גם רבי יהושע עשוי להשתוות עליהם ולהיחשב כבעל סמכות לא פחות מאשר רבן גמליאל? ! התשובה לשאלה זו טמונה בביטוי "שעמדו בית דין על ישראל", שמשמעו – עצם העובדה שבית דין מסוים הוכר על ידי עם ישראל כבעל הסמכות הופך סמכות זו למציאות מחייבת. הנחת יסוד משותפת לכל הדמויות בסיפור היא שסמכות בית דינו של רבן גמליאל הוכרה ברחבי העם, ומכאן נגזרת מסקנת רבי דוסא ורבי יהושע שסמכות זו מחייבת מבחינה הלכתית, ואף כלפי דיינים העולים בחכמתם על רבן גמליאל. הרי שעמידתו של רבן גמליאל על ישראל היא מקור סמכותו. אף עמידתו של רבן גמליאל לנשק את ראשו של רבי יהושע איננה מעשה נימוס ופיוס בלבד, כי אם הכרה באופייה הדיאלקטי של הסמכות. רבן גמליאל עומד בפני רבי יהושע לא רק מפאת חכמתו

19. על תפקיד מוטיב העמידה בסיפורנו, עיינו עוד: וולפיש, HUCA, עמ' 13, הערה 23. המילה עמד ממלאת תפקיד חשוב גם במשנה הראשונה של פרק ג, ועיינו וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 271 והערה 55 שם.

הגדולה, אלא גם מתוך הבנה כי רבי יהושע מייצג את ההכרה בעמידתו של רבן גמליאל על עם ישראל.²⁰

שתי מילות המפתח, קבל ועמד, מבטאות יפה את ה'סגירה' של סיפורנו. קבלתו של רבי יהושע בסוף הסיפור מבטאת את הכרתו של רבי יהושע בלגיטימיות של קבלתו של רבן גמליאל בתחילת הסיפור, ואף מהווה מקור סמכות לקבלה זו. עמידתו של רבן גמליאל בסוף הסיפור מאזנת את מערכת יחסיו עם רבי יהושע ואף מבטאת את אופייה הדיאלקטי של סמכות בית הדין. יתר על כן, האמפתיה שמגלה רבן גמליאל כלפי רבי יהושע מציירת גם את ראש בית הדין כמנהיג ראוי, ובכך מצדיקה בדיעבד את עמידתו של רבן גמליאל על כל ישראל ואת קבלת מנהיגותו בידי רבי יהושע.²¹

מפגש ההשלמה מהווה 'סגירה' של הסיפור, והוא מתאפשר הודות להתפתחות דרמטית המתחוללת בנפשן של שתי הדמויות שהתנגשו בתחילת הסיפור. ההתפתחות הדרמטית ביותר, כמובן, מתרחשת אצל רבי יהושע, אך גם אצל רבן גמליאל ניתן לחוש בשוני בין הקשיחות של סצנות א-ב לבין האמפתיה של סצנה ה. שני האישים הגדולים הניצבים במרכז הסיפור השכילו – בסיוען של שתי דמויות המשנה – לנווט את דרכם בתבונה להכרה משותפת, המעניקה לערך הסמכות את הכוח המעשי המחייב, בעוד ערך הדבקות באמת ממשיך להתקיים במישור העיוני.²² הן במישור האיש הן במישור האידאי, הסיפור מסתיים בהשלמה שיש בה הכרעה אך אין בה ביטול של העמדה הנגדית. הפרדוקס שבמשפט הסיום, "רבי בחכמה, ותלמידי שקיבלת עליך את דבריי", מבטא – בין השאר – את הדיסוננס בין הפלורליזם הרעיוני לבין הלכידות והאחידות הנדרשות במישור המעשי והחברתי.

ב. ניתוח העלילה – השאלות

עד כה ביססנו את הקו הפרשני שנקטנו כלפי הסיפור על מבט על ראשוני ועל ניתוח העיצוב הלשוני של הסיפור. בפרק זה נראה כי גם פרטי הסיפור ולשונו תומכים בגישה פרשנית המתמקדת בדומה המתוחה המלווה את הכרעת רבי יהושע בעד הסמכות ונגד האמת ההלכתית הנראית לו.

20. בכך נסתרת טענתם של D. Goodblatt, *The Monarchic Principle*, Tübingen 1994, p. 204 ו-C. Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Rabbinic Palestine*, Tübingen 1997, p. 379 שאין משנתנו מציגה את בית דינו של רבן גמליאל כבעל סמכות לאומית. לביקורת מקיפה על גישתו של גודבלט, עיינו: ח' שפירא, 'בית הדין ביבנה – מעמד, סמכויות ותפקידים', בתוך: י' חבה וע' רדזינר (עורכים), *עיונים במשפט עברי ובהלכה*, רמת גן תשס"ז, עמ' 334-305.

21. חשיבותו של מוטיב העמידה בסיפורנו משתמעת גם – באופן מעט פרדוקסלי – מסיפור הדחתו של רבן גמליאל בברכות כז ע"ב - כח ע"א, ועיינו בהרחבה וולפיש, *HUCA*.

22. אין להסכים אפוא עם אותם חוקרים המציגים את רבן גמליאל בסיפורנו באור בלתי-מחמיא, ועיינו וולפיש, *HUCA*.

הסיפור שלפנינו, כרגיל אצל סיפורי החכמים שבספרות התלמודית, מקמץ מאוד בהנמקת מעשיהן של הדמויות הראשיות. בסיפורנו יש הבחנה ברורה בין שתי הדמויות הראשיות, רבן גמליאל ורבי יהושע, לבין שתי דמויות המשנה. בפי דמויות המשנה, רבי דוסא ורבי עקיבא, המספר נתן אמירות מפורשות ומנומקות: "והיאך מעידין על האשה שילדה, ולמחר כריסה בין שיניה?", "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם – בין בזמן בין שלא בזמן אין לי מועדות אלא אלו", "אם באים אנו לדון אחר בית דינו שלרבן גמליאל... שנאמר...²³ לעומת זאת, הדמויות הראשיות בסיפור עושות מעשים שמניעיהם לוטים בערפל. בפרק הזה נדון במעשיהם של רבן גמליאל ורבי יהושע, המעוררים תמיהות רבות:

1. מה ראה רבן גמליאל לקבל עדות הנסתר מניה וביה? הרי בלתי-אפשרי שהמולד ייראה אור ליום השלושים ויעלם למחרת?
2. מדוע הקפיד רבן גמליאל כל כך על תלמיד חכם המביע דעה החולקת על פסיקתו – וכי אין מקום למחלוקות בין דייני ישראל?
3. מדוע הוא מפנה את גזרתו לרבי יהושע בלבד, כאשר בן הפלוגתא הראשון והראשי שלו היה רבי דוסא בן הרכינס?
4. לכאורה גזרתו הדרקונית של רבן גמליאל היא התאכזרות בלתי-מידתית. הגיוני שרבן גמליאל יתבע מרבי יהושע מעשה המפגין ציות לפסיקתו של רבן גמליאל, אך אפשר היה להסתפק במעשה פומבי של שמירת יום הכיפורים של רבן גמליאל, ואז למחרת יוכל רבי יהושע לנהוג בצנעה כאוות נפשו. מדוע אפוא תובע רבן גמליאל דווקא לחלל ברבים את היום השני, תביעה הגורמת לרבי יהושע צער מיותר ואף עלולה להקשות עליו לציית לגזרה?
5. מדוע נזקק רבי יהושע לשתי סצנות שכנוע (ג-ד), בידי שני חכמים ובאמצעות שתי דרשות שונות? שתיקתו לאחר דרשת רבי עקיבא מלמדת לכאורה שהוא מודה לדבריו,²⁴ ובמיוחד לאור העובדה שבספרות התלמודית רווחות דרשות המובילות למסקנה דומה.²⁵ אם כן, מה ראה רבי יהושע להזדקק גם לדרשתו של רבי דוסא?

23. רק למראית העין בהירים דבריו ומעשיו של רבי עקיבא. הרקע להליכתו לרבי יהושע אינו ברור דיו מהסיפור, כפי שביארתי בפרק הקודם, ואף אין רבי עקיבא מבאר כיצד הבין מהפסוק ש"בין בזמן בין שלא בזמן אין לי מועדות אלא אלו". עוד נשוב לדון בזה להלן.

24. ד' שטיינמץ, 'Agada Unbound: Inter-Agadic Characterization of Sages in the Bavli and Implications for Reading Agada', in: J.L. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition*, Tübingen 2005, p. 314, n. 41. להלן: שטיינמץ מציעה קשר מעניין בין הטיעון של רבי עקיבא במשנתו לטיעון של רבי יהושע בתנורו של עכנאי ('לא בשמים היא'), והנשקה (עמ' 89-90), הביא דמיון זה כאסמכתא לקביעתו שרבי יהושע הוא הדרשן של סצנה ג. לדעתי יש לחלק בין הטיעונים, ואף הנשקה סייג מעט את הדברים, ואין כאן מקומו.

25. עיינו: תוספתא ראש השנה פ"א ה"א, מהד' ליברמן עמ' 307-308; שם פ"ב ה"א, עמ' 312; ספרא אמור, פרק י ב-ג, מהד' ווייס ק ע"א; בבלי כה ע"א. לדעת א' פינקלשטיין (ספרא דבי רב א, ניו יורק תשמ"ט, עמ' 126), הברייתא שבספרא היא עתיקה והייתה ידועה כבר לרבי יהושע, אך לדעתי אין

את התשובות לשאלות האלה ננסה לבסס ככל האפשר על פרטים וניואנסים מתוך הסיפור גופו.

ב-1. הבסיס לפסיקתו של רבן גמליאל

קשה לענות על שאלה 1 מתוך המידע שנמסר בסיפור.

דניאל שוורץ טוען כי פסיקתו של רבן גמליאל מעוגנת בהשקפה הלכתית שאותה הוא מכנה גישה 'נומינליסטית'. על פי גישה זו, החשיבה המשפטית-הלכתית פועלת לפי היגיון עצמי שאינו תלוי במציאות טבעית, זאת אל מול הגישה ה'ראליסטית' העומדת ביסוד פסיקתם של רבי דוסא ורבי יהושע, הדוגלת בקביעת ההלכה על פי התאמה מוחלטת למציאות הראלית.²⁶ לא כאן המקום לבחון לעומק את עצם טענתו של שוורץ לגבי מחלוקת יסודית בין 'ראליסטים' ל'נומינליסטים', אשר חצתה לדעתו בין הפרושים (נומינליסטים) וכיתות 'כהניות' כגון הצדוקים וכת קומראן (ראליסטים) ואשר הוכרעה ביבנה – בין השאר בסיפור שלנו – לטובת הגישה הנומינליסטית.²⁷ לדעתי, ספק אם ניתן למצוא במחלוקות ההלכתיות של תקופת בית שני ותקופת חז"ל קו הפרדה חד וברור בין 'נומינליזם' ל'ראליזם'; אפשר לסמן מגמות ונטיות לכאן ולכאן, אך לא שיטות מגובשות וגורפות. במאמצי החברה האנושית להחיל את מערכת החשיבה שלה על העולם שבו היא חיה, אי-אפשר להתנתק מהמציאות, כמו שאי-אפשר לצפות למתאם מלא בינה לבין קטגוריות החשיבה. לפיכך, גם ה'נומינליסט' מחויב במידה ניכרת למציאות וגם ה'ראליסט' עשוי לקחת בחשבון שיקולים פורמליסטיים ופרוצדורליים.²⁸ לא נוכל כאן לבסס כראוי את הקביעות האלו,²⁹ אך גם אילו היינו מקבלים את גישתו של שוורץ במלואה, עדיין לא יעלה מכך הסבר מניח את הדעת לפסיקתו של רבן גמליאל. הרי גם 'נומינליסט' לא יפסוק בניגוד למציאות הטבעית ללא סיבה: ה'נומינליזם' – בין אם מדובר בשיטה גורפת ובין אם מדובר במגמה – מאפשר לפוסק מרחב תמרון לפסוק בניגוד למציאות, אך איננו מבהיר מהו המניע של הפוסק לעשות כן. חוזרת אפוא השאלה: מה ראה רבן גמליאל להכשיר עדות ששקריותה גלויה לעין כול?

יסוד לדבריו. על ניואנסים שונים בדרשות השונות, עיינו וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 102, הערה 72; הנשקה, עמ' 95.

26. עיינו: שוורץ, 'מכונהים בימינם', עמ' 31 ואילך.

27. שוורץ מפתח תזה זו במספר מאמרים, וסיכום של שיטתו ושל הספרות סביבה מצוי במאמרו, 'טיעוני "קל וחומר" כריאליזם צדוקי', מסכת ה, 2006, עמ' 145-148.

28. על ההפרזה בהצגתו הסכמתית של שוורץ כבר עמדו: J. Rubenstein, 'Nominalism and Realism: A Reassessment', *Dead Sea Discoveries* 6/2, 1999, pp. 157-183; וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 310, הערה 160; 'בן-נון', בקשת האמת מול פורמליזם הלכתי, בתוך: ע' ברהולץ (עורך), דרך ארץ, דת ומדינה, ירושלים תשס"ב, עמ' 195-196.

29. כפי שנראה להלן, את המחלוקת בין רבן גמליאל ורבי דוסא ניתן להסביר באופנים שונים, חלקם קשורים במידה זו או אחרת להבחנה בין מגמה 'נומינליסטית' למגמה 'ראליסטית' וחלקם מנותקים לחלוטין מקטגוריות החשיבה האלה (עיינו להלן, הערות 32, 36).

אפשר שרבן גמליאל האמין לעדים מפני שבקידוש החודש – זאת בניגוד לכל שאר העדויות שבתורה – העובדות ידועות לבית הדין על סמך חישובים אסטרונומיים, עוד בטרם הופעת העדים.³⁰ אפשר אם כן שרבן גמליאל חלק על רבי דוסא ורבי יהושע לגבי עצם הצורך בבחני האמת הנוהגים בשאר תחומי העדות:³¹ לדעת רבן גמליאל, מאחר שבית הדין יודע מתי וכיצד ייראה המולד, אפשר לאמת את העדות על פי ידע חיצוני גם כשיש בה סתירות פנימיות או חיצוניות, אך רבי דוסא ורבי יהושע סבורים שקידוש החודש על פי הראייה מצריך עדות העומדת באמות המידה הרגילות של קבלת עדות, ושוללים את האפשרות לאמת עדות מוכחשת על סמך ידיעות אסטרונומיות.³²

ברם נראה שיש יסוד בלשון משנתנו לבאר את המחלוקת בכיוון אחר, והוא תלוי בהבנה נכונה של שורה 2 בסיפור: "ובלילה בעיבורו לא נראה" – לא נראה בידי מי? מכיוון שעדי החודש צריכים להגיע ביום השלושים של החודש היוצא, דהיינו לפני 'הלילה בעיבורו' (= ליל השלושים ואחד), דומה שההבנה הפשוטה של המשנה היא פירושו של רש"י: רק המילים "ראינוהו בזמנו" (1) נאמרו בידי העדים, ואילו "בלילה בעיבורו לא נראה" נאמר על ידי המספר, ומשמעו – הירח 'לא נראה' על ידי הדיינים: "שהיו מצפין בית דין והעם שתהא מגולה ויראוה... לא נראה להם".³³ יש לחזק פירוש

30. זאת כנראה הסיבה שחקירת העדים במשנה ו בפרקנו, הדומה בתוכנה ובלשונו לחקירת העדים בדיני ממונות בסנהדרין פ"ג מ"ו, מדלגת על שלב אחד של החקירה: האיום על העדים, ועיינו בפירוש 'קול הרמ"ז' שם ואצל וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 90-91, הערה 28. אפשר שגם הטבלות שהשתמש בהן רבן גמליאל (משנה ח) נועדו לבחון אם העדים מדייקים בעדותם, ועיינו דיון ומקורות בחיבורי (שם).

31. כך משתמע מדברי הרמב"ם, פירוש המשנה, מתורגם בידי "קאפח, ירושלים תשכ"ד, עמ' ריא: "ובצדק האמינם [רבן גמליאל] שהרי העידו על הראייה בזמן הראייה". את העדפת החישוב האסטרונומי על פני המציאות הנראית לעין ניתן להסביר בכך שתנאים אטמוספיריים הטעו את הרואים (רמב"ם בפירוש המשנה; השוו ברכות כז ע"ב) או "שלא נחלשה ראייתם [של העדים]" (פירוש המשנה לרמב"ם).

32. באופן מעט שונה: אפשר שרבן גמליאל מצריך לקידוש החודש עדות העומדת בדרישות רגילות של עדות, אך נשען על עיקרון בהלכות עדות, ש"מילתא דלא רמיא עליה דאיניש לאו אדעתיה" (בעל המאור, ה ע"ב מדפי הרי"ף). עיינו עוד: וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 92-93, הערה 34. לפי הדרכים שהוצעו עד כה, אין מחלוקת רבן גמליאל ורבי דוסא קשורה כלל לפולמוס בין 'ראליזם' ל'נומינליזם', שכן המחלוקת היא כיצד יש לשחזר את המציאות הראלית באמצעות המידע שברשות בית הדין.

33. רש"י כה ע"א, ד"ה וליל שלשים, והשוו: חידושי הריטב"א לבבלי, כה ע"א, ד"ה אתם ואפילו מוטעין, מהדיר: א' ליכטנשטיין, ירושלים תשמ"ח, עמ' רטו; מלאכת שלמה, קול הרמ"ז, בית דוד ותפארת ישראל; L. Finkelstein, *Akiba: Scholar, Saint, and Martyr*, New York 1964, p. 119. לעומתם סוברים הרמב"ם, הרע"ב ובעל לחם שמים כי גם שורה 2 נאמרה בידי העדים, וכן (כנראה) הבין בעל המאור; ועיינו: "בנעט, סדר מועד, ברלין 1927, עמ' 398 (להלן: בנעט); וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 91-93, ובהערות שם. פירושו של הרמב"ם כאן נשען על ההנחה שאם העדים מגיעים אחרי יום השלושים ניתן לקדש את החודש למפרע, ועיינו במשנה תורה הלכות

זה גם באמצעות הבחנה דקה בלשונה של המשנה: בעוד העדים אומרים בשורה 1 "ראינוהו בזמנו" הפעיל, בשורה 2 מופיע "לא נראה"³⁴ הסביל. הבדל זה מתפרש בנקל לפי פירושו של רש"י: בשורה 1 העדים אומרים על עצמם "ראינוהו", ואילו בשורה 2 המספר מעיד כי באופן אובייקטיבי הירח "לא נראה" כלל.³⁵ לפי פירוש זה למשנה, דעת רבן גמליאל עשויה להתפרש באופן פשוט ומשכנע: אין לבטל למפרע הכרעה שכבר נתקבלה ללא עוררין בבית הדין, בשל סתירה מהמציאות שנתגלתה לדיינים רק בלילה שלאחר מכן.³⁶ רבי דוסא ורבי יהושע טוענים כי אין להתעקש לקיים את החלטות בית הדין, בה בעת שהן נסתרות על ידי עובדות הגלויות לעין כול. ברם, עם כל ההבנה לעמדתם של שני החכמים, לא קשה להבין מדוע רבן גמליאל ממאן לקבל את דבריהם, ודבק בעמדה שאין להפוך למפרע פסיקה מוסמכת של בית הדין, ובמיוחד שכבר נתקדש על פיה החודש ונחגג על פיה ראש השנה!³⁷

שני ההסברים שהצענו נשענים על נקודה משותפת: החכמים נחלקו לגבי מידת הסמכות שיש להעניק לבית הדין ביחס לעדים, לכתחילה (ההסבר הראשון) או בדיעבד (ההסבר השני). בעוד רבן גמליאל מרחיב את סמכויותיו של בית הדין לפעול אפילו במקרה שהעדים נראים עדי שקר, יריביו סבורים שאין בית הדין מוסמך לעשות כן. כך או כך, יש להעיר על הרטוריקה המגמתית של המספר. בשום מקום אין המספר אומר, או אפילו מרמז, שרבן גמליאל יכול לסנוור על פסיקתו. אדרבה, הוא נותן ללומד להבין ששיטת רבן גמליאל היא בלתי-הגייונית: השגתו הבוטה של רבי דוסא נשארת ללא מענה, ואף אמירתו של רבי עקיבא "שכל מה שעשה רבן גמליאל – עשוי" רומזת כאן, כמו במקומות אחרים, שיש לנהוג על פי 'מה שעשה' רבן גמליאל הגם שהוא עשה שלא

קידוש החודש פ"ג הל' טו-טז, אך קשה ליישב פסק זה עם פ"ג מ"א ועם הסוף של פ"א מ"ט, ועיינו וולפיש, שם, הערות 31-32.

34. כך כמעט בכל עדי הנוסח, חוץ מהר"י מלונל, בפירושו על אתר, מהד' ר"מ הרשור עמ' כז, הגורס כאן "ראינו", והמאירי על אתר, מהד' ר"א סופר עמ' 67, הגורס כאן "ראינוהו".

35. ניתן אמנם ליישב את לשון המשנה עם פירושו של הרמב"ם, אך הלשון מתיישבת יותר לשיטת רש"י, ועיינו וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 92, הערה 31. יש להוסיף שרבי דוסא משתמש באות היחס ש רק במילה "שילדה", ולא במשפט "למחר כריסה בין שיניה", ומכאן ניתן להבין שרבי דוסא איננו מתייחס לרברי העדים אלא לעובדה הידועה לדיינים. מאידך, הקשה בנעט (עמ' 398), על פירוש רש"י מתוך סדר האירועים: "ובלילה בעיבורו לא נראה" (כלומר, אור ליום ל"א), ואחר כך "וקיבלן רבן גמליאל" (כלומר, ביום השלושים). אך ר' אברהם הערצל, שפתי חכמים על מסכת ראש השנה, פרסבורג תרס"ו, לח ע"ב, ד"ה ובליל עיבורו לא נראה וקיבלן רבן גמליאל, כבר יישב קושיה זו, עיינו שם. גם ספראי (לעיל, הערה 6, עמ' 361) מאמץ את פירוש רש"י.

36. לפי זה יש מידה של 'נומינליזם' בשיטתו של רבן גמליאל, אך באופן מוגבל: לכתחילה יש לפסוק אך ורק על פי נתוני המציאות הידועים באותה שעה, אך לאחר שכבר נתקבל הפסק אין לבטלו אף אם התברר שהוא עומד בסתירה מוחלטת למציאות.

37. השוו: פינקלשטיין (לעיל, הערה 33), עמ' 119.

כדין.³⁸ דומה שבכוונה תחילה עיצב המספר את הרטוריקה של הסיפור על מנת להטות את כף האמת לטובת רבי דוסא ורבי יהושע, שכן באופן הזה הוא מחדד את התמודדותו האישית והרוחנית של גיבור הסיפור.³⁹ הרי שהניתוח ההלכתי של עמדת רבן גמליאל – יחד עם שתיקת המספר באשר לביסוס לעמדה זו – מחזק את התמקדות הסיפור בעימות בין הסמכות לבין האמת ההלכתית ובהתמודדותו של רבי יהושע עם העימות החרף הזה.

ב-2. ה'מי' של הגזרה

כיוון חשיבה אחד יעזור ביישוב שאלות 2 ו-3: הסיבה לתוכן הגזרה ולהפנייתה לרבי יהושע בלבד. אף כאן מושרשת התשובה בתובנת היסוד באשר למוטיב המרכזי של הסיפור. רבן גמליאל ראה בדבריו של רבי יהושע לא רק ויכוח בענייני הלכה, כי אם ערעור על סמכותו, וכפי שמוכח מהמשפט המסיים את הסיפור: "תלמידי שקיבלת עליך את דבריי". הסתכלות זו של רבן גמליאל איננה מעוגנת ברגישות יתר או בגישה סמכותית-ריכוזית מופרזת.⁴⁰ מחלוקת בקידוש החודש עלולה לסכן את אחדות האומה, ויש להניח אפוא שכל המשתתפים בסיפורנו מבינים שערעור על פסיקה בקידוש החודש מהווה קריאת תיגר על סמכותו של ראש בית הדין בתחום בעל חשיבות ציבורית-לאומית עליונה.

אך נשאלת השאלה: מדוע מזהה רבן גמליאל איום על מנהיגותו רק מכיוונו של רבי יהושע, ולא מכיוונו של רבי דוסא? רוב התשובות שהוצעו לשאלה זו מתבסס על הבדלים במעמדם של שני האישים: רבי יהושע היה אחת מדמויות המפתח בבית הדין הגדול של יבנה, ואילו רבי דוסא בן הרכינס היה זקן מופלג ונשוא פנים, אך בלי בסיס כוח או מעמד רשמי. רבן גמליאל התמודד אפוא עם האתגר שבא מצדו של רבי יהושע, אך החליט שאין רבי דוסא מסוגל לאתגר את מעמדו. יתר על כן, גזרה נגד חכם קשיש כרבי דוסא לא באה בחשבון מבחינה אנושית ומבחינה ציבורית.⁴¹

38. זו משמעותו של המשפט בבכורות פ"ד מ"ד: "דן את הדין זיכה את החייב וחייב את הזכאי טמא את הטהור וטהר את הטמא מה שעשה עשוי וישלם מביתו" (העירני חובב יחיאלי). בדומה לכך, מתייחס הביטוי בכמה מקומות במשנה ובתוספתא למקרים שבהם יש תוקף חוקי למעשה שנעשה באופן בלתי-תקין, וראו לדוגמה: בבא בתרא פ"ח מ"ה; תוספתא תרומות פ"ד ה"י, מהד' ליברמן עמ' 125; ועוד.

39. הרטוריקה החד-צדדית של הסיפור הובילה לפרשנויות חד-צדדיות של חוקרים כגון: פינקלשטיין (לעיל, הערה 33), עמ' 119, וסיימון-שושן, עמ' 105. שושן, סיפורי המשפט, עמ' 187, מציג את הדברים באופן מאוזן יותר.

40. זאת בניגוד לסיפור בתלמודים בפרק הרביעי של מסכת ברכות על עימות חריף עוד יותר בין רבן גמליאל לרבי יהושע. על השוני בין המשנה לתלמודים בהצגת דמותו של רבן גמליאל עיינו וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 104, הערה 77, והבנה אחרת אצל הנשקה, עמ' 97.

41. תמונה זו הורכבה מתשובות שהוצעו במקורות שונים, וכולן הובאו בשפתי חכמים על מסכת ראש השנה (לעיל, הערה 35), לח ע"ב, ד"ה גוזרני עליך. לגבי גילו המופלג של רבי דוסא, עיינו: ירושלמי

ההסברים הללו, המבוססים על מידע השאוב ממקורות שונים, עשויים להיות נכונים, אך מפרטי הסיפור עצמו ניתן להעלות הסבר יסודי יותר (שאיננו סותר את התשובות הקודמות), הקרוב לדבריו של ר' משה זכות: "דנודע לו [= לרבן גמליאל] דרבי דוסא קיבל דבריו למעשה כנראה ממתניתין דאמר ליה: אם באים אנו וכו'".⁴² על אף הלהט והשפה הציורית שבדברי רבי דוסא,⁴³ הוא לא פסק נגד רבן גמליאל הלכה למעשה, כפי שלומד ר"מ זכות מעמדתו של רבי דוסא בסצנה ד. לאמתו של דבר, ההבדל בין עמדותיהם של רבי יהושע ורבי דוסא עולה מעיון מדויק בלשונה של סצנה א: רבי דוסא תוקף את פסיקתו של רבן גמליאל ומעלה את שיקוליו העיוניים ("עידי שקר הם"⁴⁴ – והיאך מעידין על האשה שילדה, ולמחר כריסה בין שיניה?"), אך איננו מציע פסיקה אחרת. את זאת עושה רבי יהושע, בלשון "רואה אני את דברך", ניסוח המעיד בכל מקום על הכרעה הלכה למעשה.⁴⁵ התחכום הספרותי של עורך משנתנו מתגלה בסידור טיעוניהם של שלושת החכמים החולקים במשנתנו על רבן גמליאל, באופן מדורג: רבי יוחנן בן נורי (בסיפור הקודם לסיפורנו) מביע את דעתו לפני שהעדים מגיעים אל רבן גמליאל, ולפיכך אין בדבריו שמץ של ערעור על מנהיגותו; רבי דוסא תוקף את פסיקת רבן גמליאל באמצעות טענה רטורית חריפה, אך איננו נותן לדעתו העיונית ביטוי מעשי;

- יבמות פ"א, ג ע"א ובבלי טז ע"א; פירושי קול הרמ"ז ותפארת ישראל למשנתנו; פינקלשטיין (לעיל, הערה 33), עמ' 119; סיימון-שושן, עמ' 103; ספראי (לעיל, הערה 6), עמ' 366. לגבי מעמדו של רבי יהושע, עיינו: בבא קמא עד סע"ב (אולי בניגוד לירושלמי ברכות פ"ד, ז ע"ד); מהרש"א, חידושי אגדות, ראש השנה, כ"ה ע"א; תפארת ישראל למשנתנו; י' הלוי, דורות ראשונים, ברלין-וינה תרפ"ג, א, ה, עמ' 303 ואילך; ח"ד מנטל, מחקרים בתולדות הסנהדרין, תל אביב תשכ"ט, עמ' 123 ואילך, 139 ואילך; שוורץ, 'מכונהים בימינו', עמ' 29 והערה 21 שם. לדעת שוורץ, מעמדו השולי של רבי דוסא הוא פועל יוצא מגישתו ה'כוהנית', ולא דווקא של גילו המופלג.
42. קול הרמ"ז למשנתנו, וכן בית דוד על אתר, ושפתי חכמים על מסכת ראש השנה (לעיל, הערה 35), והשוו: א"א אורבך, ההלכה – מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים 1984, עמ' 182. לדעתי אין בסיס בסיפור לא לחילוק בין רבי דוסא לרבי יהושע שהוצע בידי א"ה ויס, דוד דור ודורשיו ב, וינה תרל"א, עמ' 92, ולא לטענת סיימון-שושן (עמ' 102), שרבי דוסא 'דבק בעקשנות' (tenaciously "insists") בעמדתו.
43. הלהט בניסוחו של ר' דוסא הטעה כמה חוקרים למצוא בדבריו בוטות, גסות ואפילו לעג, וראו: שוורץ, 'מכונהים בימינו', עמ' 28-29; הנשקה, עמ' 91; סיימון-שושן, עמ' 101. אך השימוש בדימויים המייצגים את הגיחוך בעמדת היריב אינו נדיר בדברי התנאים והאמוראים (השוו: שושן, סיפורי המשפט, עמ' 187), ואף אין בלהט דבריו של רבי דוסא כדי להוכיח שהוא התכוון הלכה למעשה להמרות את פסיקתו של רבן גמליאל.
44. על האופי התאורטי של הניסוח "עידי שקר הם" אפשר ללמוד מהסיפור הקודם במשנתנו, שכן ברור מהמשך הסיפור שלא מנע רבי יוחנן בן נורי מהעדים להמשיך בדרכם ליבנה (ובניגוד למעשה רבי עקיבא בפ"א מ"ו) ואף לא התמיד בדעתו אחרי פסיקתו הנגדית של רבן גמליאל (ולפיכך רבן גמליאל לא הגיב בחומרה לדבריו).
45. השוו: בית דוד למשנתנו, ח' ליכט, מסורת וחיידוש – סוגיות בספרות חז"ל, גבעת חביבה תשמ"ט, עמ' 90; ספראי (לעיל, הערה 6), עמ' 365-366; ובניגוד לטיעוניו של W.S. Green, *The Traditions of Joshua ben Hanania I*, Leiden 1981, p. 117.

רק החכם השלישי, רבי יהושע, מערער הלכה למעשה על פסיקה של רבן גמליאל. בעוד שהמספר מסתיר מעיני הלומד כל בסיס אפשרי לעמדתו ההלכתית של רבן גמליאל, הוא מספק לעומת זאת בסיס של ממש לצורך שהרגיש רבן גמליאל לפעול בנמרצות נגד אחד מהחולקים עליו ולא נגד השני.

רבן גמליאל מוכן אפוא לקבל מחלוקת, ואפילו לספוג ביקורת נוקבת. אין רבן גמליאל מגיב בחומרה אלא כשיש איום ממשי על מנהיגותו, זאת בצורת פסיקה נגדית בעניין הלכתי-ציבורי מרכזי. חשיבות האמירה "רואה אני את דבריך" (6) מובלטת על ידי הקבלתה לאמירה "שקיבלת עליך את דבריי" (20) בסוף הסיפור. העימות בין החכמים נפתח כשרבי יהושע 'רואה את דבריו' של רבי דוסא, ו'ראייה' זו מערערת על סמכותו של ראש בית הדין; העימות נסגר כשרבי יהושע 'מקבל את דבריו' של רבן גמליאל, ומבכר את קבלת הסמכות על פני הכרעת החכמה.

ב-3. ה'מה' של הגזרה

ר' שלמה העדני (מלאכת שלמה, ד"ה אין לי מועדות אלא אלו) הציע תשובה לשאלה 4, ואף כאן השיקולים מושרשים בעימות בין האמת ההלכתית לבין הסמכות. לדברי בעל המלאכת שלמה, לא גזר רבן גמליאל שרבי יהושע ישמור את יום הכיפורים של רבן גמליאל, אלא שיחלל את יום הכיפורים של עצמו מתוך המחשבה הבאה:

אף על גב דאפשר שאינך חשוד בעיני לעבור על דברי לגמרי, רק שתראה להחמיר ולעשות שני ימים יום הכפורים, אני גוזר עליך שלא תעשה רק יום הכפורים אחד שחל להיות בחשבוני, ותחלל את יום הכפורים שחל להיות בחשבונך.⁴⁶

הבנה דומה באשר לכוונותיו של רבי יהושע משתמעת גם מדברי רבי עקיבא בסצנה ג, שכן רבי עקיבא מטעים: "בין בזמן בין שלא בזמן אין לי מועדות אלא אלו". רבי עקיבא מדגיש – כנראה על סמך המילה "אלה מועדי ה'" – שאין לה' אלא מועד אחד בלבד, ונראה שהטעמה זו באה לענות על כוונתו של רבי יהושע לשמור את מועד יום הכיפורים פעמיים: פעם אחת (השנייה) כדי לקיים את יום הכיפורים 'האמתי' ופעם אחת (הראשונה) כדי שלא למרוד בסמכותו של רבן גמליאל (או שמא נאמר: שלא לפרוש מן הציבור).⁴⁷ נראה שאף רבן גמליאל הבין שכך מתכוון רבי יהושע לנהוג; לפיכך לא גזר עליו דבר שהוא התכוון לקיים בכל מקרה, אלא פקד עליו לצעוד את הצעד הבא, ולוותר לחלוטין על יום הכיפורים שחל בחשבונו. אך הסבר זה, העשוי לכאר היטב את גזירתו

46. השו"ב: בנעט, עמ' 400. פינקלשטיין (לעיל, הערה 25, עמ' 126), מגיע למסקנה דומה, אך הוא מבסס אותה על ההנחה המפוקפקת שהברייתא בספרא אמור פרק י ג, מהד' ווייס, ק ע"א, "קידשוהו אנוסים או שוגגין או מוטעין מנין שהוא מקודש..." הייתה ידועה כבר לרבי יהושע.

47. יש לדון אם רבי יהושע ראה את שני הימים כמחייבים להלכה, כדברי פינקלשטיין (ראו בהערה הקודמת), או שמא סבר שרק היום של עצמו מחייב מעיקר הדין, אך יש לשמור גם את היום של רבן גמליאל מטעמים חברתיים-לאומיים.

של רבן גמליאל, גם מעמיד בפנינו שאלה חריפה לא פחות: אם רבי יהושע התכוון בכל מקרה לשמור על יום הכיפורים של רבן גמליאל, הרי שאין בהתנהלותו ערעור על סמכותו של ראש בית הדין, ולא ברור אפוא מדוע רואה רבן גמליאל צורך בגזרתו? נטעים שוב שרבן גמליאל מוצג בסיפורנו כמי שמסוגל לספוג ביקורת ודעות חולקות, כל עוד שאין בכך איום על מוסד בית הדין ועל אחדות האומה. לפיכך דומה שאף בנקודה זו רבן גמליאל מונע משיקולים ציבוריים עקרוניים, וכי לדעתו הפשרה שעליה חושב רבי יהושע לא תסלק את האיום על סמכות בית הדין ועל אחדות העם. אפילו אם רבי יהושע ישמור את יום הכיפורים השני שלו מאחורי דלתיים סגורות, עוף השמים יוליך את הקול. רק ייודע לציבור שאחד מגדולי הדור שומר על יום כיפורים שני, גם אם רק 'לחומרה', חרושת השמועות תיכנס מיד לפעולה. מפה לאוזן ילחשו כולם על פסיקתו התמוהה של רבן גמליאל, על מחאתו ודימויו הציורי של רבי דוסא, וחומרתו הפרטית של רבי יהושע תהפוך כלי ניגוח המערער על אמינותו ועל סמכותו של הנשיא. על מנת לשמור על אמון הציבור, רבן גמליאל תובע אפוא מרבי יהושע להפגין נאמנות מוחלטת להכרעת בית הדין, עד כדי ביטולה המוחלט של דעתו החולקת.

ב-4. סצנה ג – על מה הצר רבי יהושע?

העילה לדרשתו של רבי עקיבא בסצנה ג היא צערו של רבי יהושע, צער המעוגן ככל הנראה בגזרתו של רבן גמליאל, גזרה הכופה עליו לחלל את היום שאותו הוא מחשיב כיום הכיפורים.⁴⁸ ברם לאחרונה ערער דוד הנשקה על הבנה זו, זאת מתוך הסתמכות על נקודה שהועלתה בירושלמי (פ"ב, נח ע"ב) סביב דברי המשנה "שלח רבן גמליאל":

בידי מי שילח? מן מה דתני 'כלשון זה אמר לו: ניתמתי עקיבה' – הדא אמרה: ביד ר' עקיבה שלח.

מדברי הירושלמי עולה אפוא שרבן גמליאל שלח את הגזרה בידי רבי עקיבא, וכשמגיע רבי עקיבא לרבי יהושע, הוא כבר מוצא אותו 'מצר' – עוד בטרם הספיק להודיע לו על גזרתו של רבן גמליאל! מכאן מבקש הנשקה להסיק מסקנה מרחיקת לכת ביותר: עוד בטרם מגיעה הגזרה לידיעתו של רבי יהושע, הוא כבר מצר על עצם המחלוקת בינו לבין רבן גמליאל, ומכאן שהכרעתו להיכנע לפסיקתו של רבן גמליאל קדמה לדרשות של סצנות ג וד. מכאן מגיע הנשקה למסקנות מרחיקות לכת שאליהן התייחסתי במקום אחר. אילו הייתה קריאה זו של הסיפור מוכחת, הרי שהיו סצנות ג-ה מתרוקנות מכל המתח הדרמטי המלווה אותם, מתח המובע והמועצם באמצעות שלל אמצעים ספרותיים, כפי שראינו. אלא שאין כל צורך לקבל את פירושו של הנשקה. ראשית, אף על פי שהירושלמי מפרש את משנתו לאור הברייתא, שעל פיה ברור שרבי עקיבא הנו השליח להבאת הגזרה לידיעתו של רבי יהושע, אפשר שהמשנה חולקת על הברייתא

48. כך ביארו הרע"ב, תפארת ישראל ומפרשי משנה נוספים.

באשר לפרטים שונים של הסיפור.⁴⁹ אך גם אם נאמץ את דברי הנשקה שרבי יהושע מצר עוד בטרם נודעה לו גזרתו של רבן גמליאל, אין להבין את המילה 'מצר' כלשון של חרטה, משמעות שאינה מתועדת במקומות אחרים בספרות חז"ל.⁵⁰ המשנה גם איננה מספקת לנו כל מידע או כל סימן העשוי להוביל אותנו למסקנה שצערן של רבי יהושע מוביל אותו למהפך בפסיקתו.

נראה שצערן של רבי יהושע מובן למדי, גם אם נניח שהצער קדם לשמיעת הגזרה. כתוצאה מהעיונות בינו לבין רבן גמליאל עומד רבי יהושע בפני דילמה קשה: אם יעמוד על דעתו, כי אז יקיים את מצוות יום הכיפורים ביום אחר מכלל הציבור; ואם יקיים את יום הכיפורים יחד עם כלל הציבור, הרי שהוא עושה שקר בנפשו ומקיים בפומבי דעה הלכתית העומדת בסתירה לדעתו. אף אם נניח, כפי שטענו לעיל, שרבי יהושע מתכוון לקיים את שני הימים גם יחד, הרי פתרון זה שנולד מתוך מצוקה, בבחינת הרע במיעוטו, אין בו כדי לגאול את רבי יהושע ממצוקתו.⁵¹ הבנה כזאת של מצוקתו של רבי יהושע גם תסייע לנו להבין את תפקידן של שתי הדרשות הנדרשות בפניו, כפי שנראה בהמשך.

ב-5. שתי דרשות – על שום מה?

שתי סצנות בסיפורנו מוקדשות לניסיונותיהם של שני חכמים שונים להשקיט את רוחו הנסערת של רבי יהושע, ושני ניסיונות השכנוע מתבססים על דרשות המעניקות להכרעת רבן גמליאל תוקף בדיעבד. אין המשנה מספרת כיצד הגיב רבי יהושע לדרשתו של רבי עקיבא בסצנה הראשונה, אך ברייתא המקבילה למשנתנו, המובאת בשני התלמודים, מספרת כי רבי יהושע קיבל בהתלהבות את דרשת רבי עקיבא, ואף קרא: "ניחמתני עקיבה" (ירושלמי ראש השנה פ"ב, נח ע"ב; ניסוח דומה בבבלי, שם, כה ע"א). לכאורה, אף במשנתנו ניתן לפרש את שתירתו של רבי יהושע כהודאה לדברי רבי עקיבא, אך אם כן קשה להבין את המשך המשנה – מדוע נזקק רבי יהושע גם לדרשה השנייה, זו של רבי

49. דוגמה נוספת למחלוקת בין המשנה לבין הברייתא באשר לפרטי הסיפור היא אמירת "ניחמתני עקיבה" בברייתא, ובניגוד להצגת המשנה שדרשת רבי עקיבא לא הניחה את דעתו של רבי יהושע (וראו על כך להלן). אף הנשקה מודע היטב להבדלים בין גרסת הסיפור המוצגת בברייתא לבין הגרסה המוצגת במשנה, אך לדעתו יש גם הוכחות פנימיות מלשון המשנה שברי-השיח של רבי יהושע בסצנה ג הוא השליח המביא בפניו את גזרת רבן גמליאל. דנתי בהרחבה בטיעוני של הנשקה במאמרי (וולפיש, HUCA).

50. ברבדים הקדומים של לשון חז"ל המילה 'מצר' תמיד מציינת חוסר נחת של האדם על מצבו הקשה בהווה, ולא חרטה של האדם על מעשיו בעבר. ברבדים מאוחרים יותר של ספרות חז"ל המילה מופיעה לעתים במובן הקרוב לחרטה, כגון בתנחומא (בובר) ויקרא י': "לא יצר אדם על עבירה שעשה בשוגג". גם אם המספר במשנתנו הכיר משמעות זו של המילה 'מצר', קשה להניח שהוא יצפה מהקורא לייחס לה כאן משמעות נדירה זו, מבלי שיספק לו כל פירוט העשוי להוביל לכך.

51. אפשר גם שעצם העובדה שכלל הציבור ישמור על היום הלא נכון גרם לצערן של רבי יהושע, אך המשך הסיפור מלמד שצערן של רבי יהושע קשור להכרעתו האישית, ולא להתנהלותו של הציבור.

דוסא, לפני שהוא נכנע לגזרתו של רבן גמליאל? הכפילות לכאורה של שתי הסצנות ושתי הדרשות הייתה שיקול מכריע במאמציהם של החוקרים האחרונים להוכיח שבסיפור המקורי (המשוער) רבי יהושע השתכנע בצדקת גזרתו של רבן גמליאל עוד בטרם פנה לרבי דוסא. לדבריהם לא בא רבי יהושע לרבי דוסא כדי להתייעץ ולהשתכנע, כי אם כדי ליידע את שותפו למרד שהוא עומד לפרוש מההתנגדות לרבן גמליאל ולהיכנע לגזרתו.⁵² אך קריאה מהפכנית זו, הנוגדת את מסורת פירוש הסיפור מזמן התלמוד ועד לימינו, גם איננה תואמת את מבנהו הדרמטי של הסיפור ואת התמקדותו בדמות העיקרית של הסיפור, רבי יהושע.⁵³ את הצורך בשתי סצנות ובשתי דרשות אבקש לבאר, על סמך קריאה צמודה של הסיפור כפי שהוא לפנינו, בשני מישורים: התפקיד הספרותי של שתי סצנות השכנוע והתפקיד העלילתי של שתי הדרשות.

במישור הספרותי סצנה ד ממלאת תפקיד חשוב ביצירת הרושם ובהעברת המסרים שאליהם התכוון המספר. סצנה ד משהה את רגע השיא שבו 'נשבר' רבי יהושע ומשתכנע להיכנע לגזרה. בכך ממשיך המספר את רגעי המתח הדרמטי של הסיפור ואף מעצים אותם. דרשתו המרשימה של רבי עקיבא ושתיקתו-הודאתו של רבי יהושע יוצרים אצל הקורא ציפייה שרבי יהושע יכנע לגזרה. ציפייה זו גוברת כשהמספר מודיע כי "בא לו אצל...". וניסוח זה מזכיר לקורא שגזרתו של רבן גמליאל הייתה "שתבוא אצלי...". אך המילה הבאה, "רבי דוסא", מסכלת את הציפייה שהדרמה מגיעה לסיומה ומגבירה עוד יותר את המתח: מדוע חוזר רבי יהושע ליריבו הגדול של רבן גמליאל, השותף לדעתו של רבי יהושע? שמא יסתור רבי דוסא את דרשתו של רבי עקיבא וישכנע את רבי יהושע לעמוד במריו?⁵⁴ מתיחת הקורא ומשיכת רגעי הדרמה אף מעצימות את המסר העיקרי של הסיפור: מאבקו הפנימי של רבי יהושע, 'המצר', עמוק וקשה. לא די בדרשה אחת של רבי עקיבא, מבריקה כמה שתהיה, כדי להשקיט את מצפונו של רבי יהושע.⁵⁵ הצורך בדרשת רבי דוסא כדי להכשיר את הקרקע למפגש הדרמטי בין רבן גמליאל לרבי יהושע משתמע גם מהמשחק הלשוני המתוחכם המחבר בין שתי הסצנות: "כל שלשה ושלשה שעמדו בית דין על ישראל" – "עמד רבן גמליאל ונשקו על ראשו". אין ספק אפוא שהמספר רואה את דרשתו של רבי דוסא כחלק אורגני וחשוב של הסיפור, ואותם חוקרים המבקשים לקרוא את הסיפור בלעדיו חותכים בבשר הספרותי החי.

52. עיינו: שוורץ, 'מכונהים בימינם', עמ' 28-29; הנשקה, עמ' 91; סיימון-שושן, עמ' 150. שושן, סיפורי המשפט, עמ' 190-191, מתלבט בין שתי דרכי הקריאה כאן.

53. להתייחסות מפורטת לטיעוניהם של שוורץ והנשקה, עיינו וולפיש HUCA.

54. לדעת ליכט (לעיל, הערה 45, עמ' 89-90), זאת הייתה אמנם מטרתו של רבי יהושע כאשר הלך אל רבי דוסא: לדעת אם יתמכו בו חכמים במקרה שיסרב לגזרה.

55. כאן מתגלה התחכום הספרותי של המשנה, לעומת הגרסה הפשוטה יותר של הסיפור המוצגת בברייתא שצוינה לעיל. לפי הברייתא המובאת בתלמודים הספיקה דרשתו של רבי עקיבא להביא את רבי יהושע למצפון שקט ויישוב הדעת: "ניחמתני עקיבה". המשנה חותרת לאמירה מורכבת יותר, כפי שנראה להלן.

ברם גם אם יש הסבר ספרותי לצורך של המספר בשתי סצנות שכנוע, עדיין נדרשים אנו להסבר עלילתי של הצורך בשתי הדרשות: אם דרשתו של רבי עקיבא נשארה ללא מענה, מדוע אין רבי יהושע משתכנע על פיה, ואיזה כוח שכנוע מוסיפה דרשתו של רבי דוסא?⁵⁶ אף כאן טמון המפתח בקריאה מדוקדקת ורגישה של הסיפור, שכן העיון יגלה הבדל חשוב בין דרשת רבי עקיבא לדרשת רבי דוסא. דרשת רבי עקיבא מלמדת הלכה בעניין קידוש החודש, שאין להקב"ה מועדות 'אלא אלו', ולפיכך אין טעם שרבי יהושע ישמור על יום הכיפורים שחל לפי חשבוננו. לעומת זאת אין רבי דוסא מתייחס כלל להלכות קידוש החודש, אלא לסוגיה בהלכות הנהגת הציבור: מעמדו של בית הדין.⁵⁷ אמנם שני הטיעונים מובילים למסקנה מעשית משותפת, אבל בדרכים שונות, ומסתבר שדרכו של רבי עקיבא איננה מניחה את דעתו של רבו.

כפי הנראה, רבי יהושע הסכים לדרשת רבי עקיבא והשתכנע שיש תוקף הלכתי מחייב רק ליום שנתקדש בידי האדם, הגם שהקידוש נעשה על סמך עדות מפוקפקת. אך עדיין נטרדה מנוחתו של רבי יהושע על ידי שאלה אחרת, שעליה נוכל לעמוד מתוך תשובתו של רבי דוסא: מי ראוי לייצג את אותו 'בית הדין' שבידיו הופקדה הסמכות לקבוע את קידוש החודש ואת המועדות? לאור הבעייתיות המרובה בפסיקתו של רבן גמליאל ואף לאור התנגדותם הנמרצת של שני חכמים מובילים, רבי יהושע תוהה אם בית דינו של רבן גמליאל עדיין ראוי להיחשב כבעל הסמכות המוחלטת לקדש את החודשים והמועדות. שמא 'קריאת' המועדות שלו ושל רבי דוסא, ולא קביעתם בידי רבן גמליאל, היא המחייבת. אין המספר מודיענו אם הספק שהטיל רבי יהושע בכושר מנהיגותו של רבן גמליאל נולד בן רגע, פרי התנגדותו החריפה לפסיקה שעמדה על הפרק באותה שעה, או שמא היה רקע קודם לפריצת העימות.⁵⁸ מכל מקום תרומתו המבריקה של רבי עקיבא לסוגיה ההלכתית והתאולוגית של יחסי אלוהים-אדם בקביעת המועדות, איננה פותרת את בעייתו של רבי יהושע באשר לסוגיה החברתית-פוליטית

56. בנעט (עמ' 400), מציע שלא נתיישרה דעתו של רבי יהושע מדרשת רבי עקיבא מפני שרבי עקיבא הוכיח שצריכים לשמור את יום הכיפורים של רבן גמליאל, בעוד שרבי יהושע התקשה להשלים עם אי-שמירת יום הכיפורים שחל לפי חשבוננו. לדעתי אין לשון הסיפור תומכת בהבנה זו, וראו להלן.

57. יש לציין את לשונו של רבי דוסא כאן: לא 'לדון אחר דבריו של רבן גמליאל', כי אם – 'לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל'. הרי שרבי דוסא מציג את עמדתו של רבי יהושע כערעור על מעמדו וסמכותו של בית הדין. השוו: א"א אורבך, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 319-320; ספרא (לעיל, הערה 6), עמ' 365. אף הנשקה (עמ' 93), עומד על ההבדל בין הדרשות של סצנה ג וסצנה ד, אך מוצא בכך משמעות אחרת ממה שהוצע כאן.

58. אפשר שדברי רבן גמליאל בסוף הסיפור, "רבי בחכמה", משקפים את הכרתו בכך שרבי יהושע מעולם לא ראה ברבן גמליאל את גדול הדור בחכמה (ואפשר שרבן גמליאל מודה כאן בצדקת הדברים, ואין דבריו דברי נימוס ופיוס בלבד). מסיפורנו עולה הרושם כי לפני כן לא נתן רבי יהושע מעולם ביטוי לספקותיו באשר לכושר מנהיגותו של רבן גמליאל (אם אכן היו לו כאלה), ויש לציין כי אף הסיפור בברכות כז ע"ב - כח ע"א (השוו: ירושלמי ברכות פ"ד, ז ע"ג-ע"ד; תעניות פ"ד, סז ע"ד) מציג את סיפורנו כראשון מבין סדרת העימותים בין שני האישים.

שהטרידה את מנוחתו: מי הוא החכם בעל הסמכות לקבוע את המועדות בשם כלל ישראל?

אין להסיק מדברינו שדרשת רבי עקיבא נדרשה לריק. אמנם לא הצליח רבי עקיבא להשקיט את מצפוננו הסוער של רבי יהושע, אך הוא השפיע על מהלך האירועים, אם כי באופן המנוגד לכוונתו.⁵⁹ לפני דרשת רבי עקיבא השתעשע רבי יהושע במחשבה שהוא יעקוף את הדילמה על ידי שמירת שני ימי כיפור. דרשת רבי עקיבא הורידה מהפרק את האופציה הזאת, וכתוצאה מכך רבי עקיבא השיג תוצאה ההפוכה ממטרתו: במקום להניח את דעתו של רבי יהושע, הוא חידד עבורו את הדילמה. ברור אפוא מדוע דרשת רבי עקיבא הניעה את רבי יהושע להתייעץ עם רבי דוסא. הכרעתה החד-משמעית של הסוגיה ההלכתית והתאולוגית בידי רבי עקיבא הציבה בפני רבי יהושע את הדילמה החברתית-פוליטית-הלכתית המעסיקה אותו במלוא חריפותה. מאחר ש"אין לי מועדות אלא אלו" שהוכרעו בידי בית הדין, נדרש רבי יהושע לשאלה הבאה: למי ראוי להיקרא 'בית הדין' – האמנם ראוי רבן גמליאל למעמד סמכותי זה?

סצנה ד מהווה נקודת שיא בסיפור באשר היא מעלה בגלוי את הסוגיה שהוסתרה עד כה בין השיטין. בסצנות א וב, מאחורי הטיעונים ההלכתיים לגבי קידוש החודש הסתתר מאבק ההנהגה: ערעורו של רבי יהושע על מנהיגותו של רבן גמליאל מכאן ודאגתו של רבן גמליאל למעמדו וללכידותו של העם מאידך. בדרשת רבי דוסא הסוגיה החברתית-פוליטית עוברת מאחורי הקלעים למרכז הבמה וזוכה להכרעה ברורה ומשכנעת.

באמצעות שתי סצנות השכנוע המספר מבהיר שהמחלוקת בין רבי יהושע ורבן גמליאל התגלעה סביב סוגיה הלכתית-תאולוגית נכבדת, אך שורשיה נעוצים בשיקולים ציבוריים ושמא אף אישיים. הבאתן של שתי הסצנות גם תורמת תרומה חשובה לעיצוב הספרותי של הזמן בסיפור. הליכת רבי יהושע לרבי דוסא היא התפתחות מפתיעה, והיא משהה את רגעי השיא של ההליכה ליבנה וההתפייסות. השהיה זו מעצימה את ההתלבטות, שכן הקורא מגיע להכרה שאפילו דרשתו המבריקה של רבי עקיבא, תלמידו המובהק של רבי יהושע, איננה מניחה את דעתו של גיבור הסיפור. סצנה ד ממלאת תפקיד ספרותי נוסף, של סגירת מעגל שנפתח בסצנה א. המתח הדרמטי שנכנס לסיפור בסצנה א כשרבי יהושע אימץ את עמדתו של רבי דוסא, מגיע לסיומו כאשר רבי דוסא משכנע את רבי יהושע לוותר ולהיכנע.

אין אפוא כפילות מיותרת בקיומן של שתי סצנות שכנוע, שכן הכפילות תורמת להעשרת הסיפור במישורים רבים: עיצוב העלילה, העצמת המתח הדרמטי, חשיפת שיקוליו ולבטיו של רבי יהושע, ועמידה על השאלות הרעיוניות והערכיות העומדות להכרעה בסיפור. זאת ועוד: כפי שראינו בתחילת מאמר זה, כל אחת מהסצנות כוללת דרשה ההופכת על פיה את התפיסה האינטואיטיבית של הקורא. בעוד לומד המקרא הרגיל יבין מהמילה "במועד" שקידוש החודש חייב להתאים למציאות האסטרונומית,

59. עיינו עוד במה שכתבנו לעיל, פרק א-1, על הזיקה בין "הלך ומצאו רבי עקיבא מצר" (8) ו"הלך ליבנה" (18).

רבי עקיבא בסצנה ג משמיט מילה זו ומחליפה בקביעה ההפוכה לכאורה: "בין בזמנם בין שלא בזמנם". אף רבי דוסא בסצנה ד מפתיע בהשוואת בית הדין שבכל דור לבית דינו של משה, רבם של כל ישראל. היזקקותו של רבי יהושע בזו אחר זו לשתי דרשות נועזות ומפתיעות מטעימה את גודל המהפך המחשבתי הנדרש מהגיבור – ויחד אתו מהלומד – על מנת שיקבל את פסיקתו של רבן גמליאל.

העמקת ההתלבטות באמצעות שתי הסצנות חשובה לא רק כדי להגביר את המתח ולהשהות את רגע ההכרעה, אלא גם כדי לעצב את אופייה של ההכרעה. הבנת הלומד את גודלם של הלבטים שרבי יהושע מתייסר בהם מבחירה לו את גודל חשיבותו של העיקרון הגובר עליהם, הלא הוא הצורך במקור סמכות אחד ואחיד לכל ישראל. מאידך גיסא, דומה שהרושם העז של לבטי רבי יהושע אינו נמחק על ידי 'סופו הטוב' של הסיפור. במישור המעשי רבי יהושע מכריע, בעידודם של רבי עקיבא ורבי דוסא כאחד, להיכנע לסמכותו של רבן גמליאל, אך אין שום סימן שסערותו הפנימית הגיעה לסיומה. הסיפור חותם בקריאת שמחה של רבן גמליאל, המתארת את רבי יהושע כמי שהשלים עם ויתורו על 'חכמתו' לטובת סמכותו של הנשיא. אך אין רבי יהושע מאשר שהוא שותף לשמחתו של רבן גמליאל או אפילו לרוח הפיוס שבפיו. שתיקתו (הרועמת?) של רבי יהושע בסוף הסיפור עשויה לרמוז ללומד כי רק בשכלו וברגליו הכריע רבי יהושע לטובת קבלת הסמכות, אך עדיין אין לבו שלם ושקט, ואפשר גם שהעימות השאיר אצלו משקעים.⁶⁰

כאן סיימנו את ניתוח הסיפור כיחידה ספרותית עצמאית. קריאה צמודה של הסיפור הראתה אחדות מופלאה בין מרכיביה השונים: העיצוב הלשוני, העלילה הדרמטית והמותחת, פיתוח הדמויות, הצגת המסרים המחודשים באשר לאחריות האנושית לקידוש מועדי ה' ובאשר להעדפת הסמכות והסולידריות החברתית-לאומית על פני 'החכמה' והאמת האישית. אך ההכרעה והאחדות המוצגות בסימומו של הסיפור אינן מושגות באמצעות אחידות מזויפת. העימות הערכי הוכרע באופן מעשי, אך במישור האנושי אין המפגש הדרמטי בין שני הגיבורים מוחק לחלוטין את הרושם העז של לבטי רבי יהושע ושל הכאב המלווה את כניעתו. בתמונת העולם המורכבת המוצגת בסיפורנו, מחלוקת ערכית ניתנת להכרעה במישור המעשי, כאשר בעלי הדבר פועלים בתבונה ולשם שמים, אך אין להתעלם מהמחיר האיש-פנימי הנדרש לשם כך מגיבור הסיפור.

ג. מיקומה ומשמעותה של משנתנו בפרק ובמסכת

סיפורנו הטיב את חותמו על תולדות החשיבה ההלכתית, וללא ספק השפעתו נעוצה בסגולותיו הספרותיות, שעליהן הרחבנו את הדיבור. ברם גם עורך המשנה תרם את חלקו להעמקת השפעת הסיפור, זאת באמצעות בחירתו לחתום בסיפור זה הן את הפרק הן את

60. כידוע זאת נקודת המוצא של הסיפור בברכות כז ע"א, המציג את משנתנו כעימות ראשון בסדרה של שלושה עימותים המביאים להדחתו של רבן גמליאל. השוו לדברי הנשקה (עמ' 98), המבאר במשנתנו: "האקורדים הצורמים והכוחניים אינם נשכחים אפוא אפילו בתמונת הסיום יפת ההרמוניה".

חטיבת קידוש החודש (פרקים א-ב). חתימה זו איננה מובנת מאלה, שכן העורך נדרש לשם כך להשאיר מחוץ למסגרת של הפרק ושל החטיבה את פרק ג משנה א, העוסקת אף היא בנספח לדיני קידוש החודש.⁶¹ זאת ועוד: כמו משניות חתימה רבות, אף משנתנו נושאת אופי אגדי,⁶² ואף מאגדת ביחד את המוטיבים והרעיונות המרכזיים של הפרק והחטיבה.⁶³ כבסיס להבנת תפקידה המסכם של משנתנו נייעזר ברמזות ספרותיות הקושרות בין הסיפור לבין משניות מרכזיות בפרק ב ובפרק א. העיון מעלה קישורים לשוניים המחברים בין משנתנו לבין – (1) משנת הפתיחה של פרקנו ('חתימה מעין פתיחה'), (2) שאר משניות הפרק, (3) משניות הפתיחה של החטיבה (פ"א משניות ג-ד), (4) משנת הסיום של פרק א (אפיפורה). כל הקישורים האלה נדונו על ידי במקומות אחרים, וכאן נדון בהם בקצרה על מנת לקשר בין המסרים העולים מהסיפור כיחידה ספרותית עצמאית לבין המסרים העולים ממיקומו של הסיפור בסוף חטיבת קידוש החודש.

ג-1. חתימה מעין פתיחה בראש השנה פ"ב

פ"ב משניות ח-ט	פ"ב מ"א
קיבלן רבן גמליאל (פעמיים)	היו מקבלים עדות החודש מכל אדם
ותלמידי שקיבלת עליך את דבריי	שלא היו מקבלים אלא מן המכירים

61. לא נוכל לדון כאן בשאלה כיצד פ"ג מ"א משתלבת בפרק שבו היא מופיעה, ועיינו במה שכתבתי על כך בחיבורי (וולפיש, שיטת העריכה), עמ' 105, 108, 147-149.

62. כידוע לעתים קרובות המשנה חותמת יחידות ספרותיות (פרק, חטיבה, מסכת) במשנה אגדית. עיינו: י' פרנקל, מדרש ואגדה, רמת אביב-תל אביב תשנ"ז, עמ' 698 ואילך; הנ"ל, 'האגדה שבמשנה', בתוך: י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד ג, ירושלים תשס"ה, עמ' 655-656. השוו: י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 975. משנתנו עוסקת אמנם בדיון הלכתי, הקשור הן לדיני קידוש החודש הן לדיני סמכות בית הדין, אך העלילה הדרמטית ועיצובה הלשוני-ספרותי אינם מוסיפים מאומה לדיון ההלכתי, והם משווים למשנה אופי אגדי מובהק.

63. השיקולים שיועלו להלן לטובת חתימת חטיבת קידוש החודש במשנתנו עשויים לסייע בהבנת שתי תופעות עריכה נוספות הראויות לעיון: א. מיקומה של המשנה אחרי התיאור של 'אמירת מקודש', למרות שהיא עוסקת (במישור ההלכתי) באמינותם של העדים, הקודמת בזמן לאמירת מקודש. לגבי מיקום הרישא של משנה ח, העוסקת באופן תחקור העדים בידי רבן גמליאל, עיינו: וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 87, הערה 28; עמ' 91, עמ' 102 והערה 73 שם; ב. התוספתא גישרה בין שתי המשניות הראשונות של המסכת, העוסקות בארבעה ראשי שנה וארבעה פרקי דין, לבין החטיבה המרכזית של פרקים א-ב, העוסקת בדיני קידוש החודש, באמצעות הדרשה בפ"א הי"א המשלבת בין 'פרקי דין' לבין ההסתמכות של בית הדין של מעלה על קביעת החודש בידי בית הדין של מטה (עיינו: פרנקל, 'האגדה שבמשנה', לעיל, הערה 62, עמ' 666-668; וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 47-49, 59-62). לעומת זאת המשנה המתונה עד לסוף החטיבה כדי לתת ביטוי לרעיון זה, באמצעות דרשותיהם של רבי עקיבא ורבי דוסא ובחירה בשיטה ספרותית מפולפלת יותר כדי לגשר בין פ"א מ"א-מ"ב לבין חטיבת קידוש החודש (ראו: וולפיש, שיטת העריכה).

השורש ק-ב-ל איננו נדיר במשנה, אך כבר עמדנו לעיל על חשיבותו בעיצוב הסיפור החותם את הפרק. מלבד במשנת הסיום המילה מופיעה בפרקנו רק במשנת הפתיחה, במשמעות הדומה למשמעותה בפתיחת סיפורנו: סמכותו של בית הדין לקבוע, גם במידה מסוימת של שרירותיות, איזו עדות קבילה בעיניו. לפיכך המעבר בסוף סיפורנו לקבלה אחרת, ההופכת את הפירמדה ומבליטה את כפיפותו של בית הדין לעם שאותו הוא מנהיג, מהווה מהפך לעומת מגמתו של הפרק כולו.

הקשר בין חתימת הפרק לפתיחתו אינה מסתכמת ברובד הלשוני בלבד, שכן בשתי קצות הפרק מתארת המשנה פולמוסים סביב הלוח. בשני הפולמוסים בפתיחת הפרק, המתארים מציאות מתקופת בית שני, התעמת בית הדין בירושלים עם המינים והכותים, והכריע בהם באמצעות תקנות המוציאות מחוץ למעגל ההשפעה על קידוש החודש את הכיתות המאיימות על מסורות התורה שבעל פה. לעומת זאת, בחתימת הפרק מתנהלים שני הפולמוסים בתוך בית הדין פנימה, וההכרעה בהם תובעת 'קבלת' מרותו של הנשיא בידי חברי בית הדין. המסגרת הספרותית של הפרק מלמדת אפוא שהפקדת קידוש החודש בידיהם האנושיות של בית הדין גוררת בעקבותיה מתחים חברתיים, הנוגעים בשורשיהן של התורה שבעל פה ושל סמכות בית הדין. סיפורנו חותם אפוא מהלך רעיוני המלווה את הפרק מתחילתו ועד סופו, ומוסיף אליו הן את האמירה הרעיונית שאת הסמכות צריך בית הדין לשאוב מהעם הן את הממד האנושי-דרמטי העמוק המובע כאן באופן מרשים כל כך.

ג-2. קישורים לשאר משניות הפרק

בדומה לסצנת הסיום של משנתנו, שבה מצאנו אסוציאציות לשוניות המחברות בינה לבין שאר הסצנות שבסיפור, ניתן למצוא רמיזות לשוניות וענייניות למקומות אחרים בתוך היחידה גם במשניות סיום של מסכתות ושל חטיבות. נעמוד כאן על כמה קישורים לשוניים בין משנתנו לבין שאר משניות הפרק:

משניות הפרק	משנה ט
ראינוהו שחרית במזרח וערבית במערב (ח)	(א) ראינוהו בזמנו... לא נראה (1)-(2)
עד שהוא רואה (ג-ד)	רואה אני את דברך (6)
כיצד ראית את הלבנה (ו)	
שנראה / שלא נראה בזמנו (ז)	
מראה את ההדיוטות... הכזה ראית (ח)	(ב) ראינוהו בזמנו ובלילה בעיבורו... (2-1)
בין... בזמנו בין שלא... בזמנו (ז)	בין בזמן בין שלא בזמן (11)
ראש בית דין (ז)... רבן גמליאל (ח)	(ג) עמד רבן גמליאל ונשקו בראשו (19)
חכמה הבאה לילד (ה)	(ד) והיאך מעדיין על האשה שילדה... (ז)
	רבי בחכמה (20)

(א) המילה ר-א-ה משמשת כמילה מנחה לאורך חטיבת קידוש החודש, ובמיוחד בפרק ב. לא כאן המקום לבחון לעומק את תפקידה של מילה מנחה זו,⁶⁴ ונסתפק בציון השימוש הייחודי של מילה זו במשנתנו בהוראה של הבנה והכרעה שכלית: "רואה אני את דברך". שימוש זה במילה המנחה מצביע על התפקיד המרכזי שממלא שיקול הדעת האנושי של בית הדין בהוצאת 'ראיית' המולד מרשותם הפרטית של העדים אל רשות הרבים של הציבור כולו, אשר 'רואים' את המשואות המבשרות על קידוש החודש וקידוש המועדות.

(ב) הקישור בין משנה זו למשנתנו סביב המילים 'זמנו' / 'שלא בזמנו' הנו משחק לשוני. במשנה זו ובמשפט הפתיחה של משנתנו, 'זמנו' משמעו יום השלושים של החודש היוצא, משמעות הרווחת בספרות התנאית,⁶⁵ ואילו בדרשת רבי עקיבא שבסיפורנו המילה באה במשמעות ייחודית: הזמן 'האמתי' על פי המולד. לא במקרה משתמשת המשנה בלשונות דומות על מנת לסמן מסומנים שונים, שכן בשתי המשניות עולה השאלה, בהקשר לסוגיות הלכתיות שונות, אם החודשים והמועדות מתקדשים בידי האדם או בידי שמים? במ"ז השאלה נתונה למחלוקת שלא הוכרעה, בעוד שמשנתנו מכריעה במחלוקת וקובעת – "אין לי מועדות אלא אלו".⁶⁶

(ג) משניות ז-ט מבליטות את חשיבותו המרכזית של ראש בית הדין בקידוש החודש, ובמשניות ח-ט מתמקדת המשנה במפעלו של ראש בית דין מסוים, רבן גמליאל.⁶⁷ סיפורנו מפתח בהרחבה ובהעמקה את המוטיב של סמכותו של ראש בית הדין רבן גמליאל, אך המילה ראש מופיעה במשנתנו דווקא במשמעות אחרת: רבן גמליאל נושק את רבי יהושע בראשו, ומבטא בכך את ההדדיות שבמערכת היחסים – רבי יהושע כפוף אמנם לראש בית הדין, אך הנשיקה בראשו של רבי יהושע מראה שאף רבן גמליאל מבין עד כמה תלויה סמכותו בהסכמתו של חכם חשוב זה. גם במשנה זו קידוש החודש אינו מסתיים באמירתו של ראש בית הדין, אלא באמירת 'מקודש מקודש' של כל העם,⁶⁸ ובדומה למשנתנו, המלמדת כי קביעתו של ראש בית הדין זקוקה לאישור בידי העם.

64. על תפקידה של המילה המנחה הזאת בפרקנו ובפרק ג, עיינו: וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 89 ואילך, עמ' 304-305.

65. ראו: שקלים פ"ד מ"ה; תוספתא ראש השנה פ"א ה"ד, הי"ב, הי"ז, מהד' ליברמן עמ' 306, 308, 311; שם פ"ב ה"א, עמ' 312; ראש השנה יט ע"א; כ ע"א; סוכה נד ע"ב - נה ע"א.

66. יש לציין כי דרשת רבי עקיבא בניסוח זה היא ייחודית בספרות התלמודית, בעוד מקורות רבים לומדים את אותו הרעיון מדרשה אחרת – ראו תוספתא פ"ב ה"א, מהד' ליברמן עמ' 312 ומקבילותיה, ועיינו: וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 94-95.

67. גם בפ"א מ"ו רואים את תפקידו המרכזי של רבן גמליאל בעיצוב הלכות קידוש החודש, ובפרקנו במ"ה מובאת תקנה לגבי קידוש החודש של אחד מאבותיו, רבן גמליאל הזקן.

68. אפשר שהצורך באמירת 'מקודש' של העם הוא רק לכתחילה. כך הבינו מפרשי המשנה מכך שהמילה 'מקודש' מופיעה פעם אחת בלבד ברישא של פ"ג מ"א, ומכאן שאמירת 'מקודש' המעכבת את קידוש החודש היא אמירת ראש בית הדין, שכן העם נדרש תמיד לומר פעמיים: 'מקודש מקודש' (פ"ב מ"ז, המשכה של פ"ג מ"א).

(ד) המשחק הלשוני המפתיע והמעניין ביותר קושר לכאורה בין ביטויים אשר השתרכבו לפרקנו באופן מקרי. ההיתר של "חכמה הבאה לילד" ללכת אלפיים אמה לכל רוח איננו שייך במישרין לנושא של פרקנו,⁶⁹ והוא הובא 'אגב גררא' של תקנת רבן גמליאל לגבי עדי החודש שיצאו מתחום שבת כדי להעיד. "האשה שילדה ולמחר כריסה בין שיניה" היא מטפורה ציורית הבאה לבטא את עומק תמיהתו של רבי דוסא בן הרכינס, וייתכן שמשל זה נולד עקב הביטוי "בלילה בעיבורו". אך הקשר הכפול בין "חכמה הבאה לילד" במשנה ה לבין תמיהת רבי דוסא בראש הסיפור ("והיאך מעידין על האשה שילדה") ושבתו של רבי יהושע בסופו ("רבי בחכמה") מעיד כפי הנראה על כוונה ספרותית המסתתרת מאחורי 'מקורות' לכאורה של הביטויים הללו בפרקנו.⁷⁰ ללא ספק נוצרו ביטויים כמו 'מולד' ו'חודש מעובר' מתוך תפיסה המדמה את הירח לאישה המתעברת ויולדת, אלא שהמשמעות הראשונית של הביטויים נשחקה, ואנשים השתמשו בהם במשמעות השאלה בלי מודעות למטפורה החיה שפעם הורגשה מאחורי הביטוי. באמצעות האסוציאציה הלשונית הקושרת בין ה"חכמה הבאה לילד" לאמירותיהם של רבי דוסא ורבן גמליאל, עורך המשנה מעורר לתחייה את המשמעות המטפורית השחוקה של הביטויים 'מולד' ו'מעובר',⁷¹ ואף מזמין אותנו להשוות בין תפקיד ה'חכמה' במשנה ה לתפקיד ה'חכמה' בסיפורנו. הלידה היא אירוע שבו האדם – האישה – נשלט לחלוטין על ידי תהליך טבעי הנתון במישרין בידי שמים: "שלשה מפתחות בידו של הקדוש ברוך הוא שלא נמסרו ביד שליח, ואלו הן: מפתח של גשמים, מפתח של חיה, ומפתח של תחיית המתים" (תענית ב ע"א). ואולם על אף המעורבות האלוהית הישירה, האישה זקוקה ל'חכמה' על מנת ללדת בהצלחה ובבטחה, ונסיעתה של החכמה מוגדרת כפיקוח נפש הדוחה את דיני תחום שבת. חזרת המילים 'לידה' ו'חכמה' בסיפורנו רומזת על דמיון בין קידוש החודש ללידה: אף ב'מולד' יש גילוי אלוהי בתוך הטבע, ואף כאן ה'לידה' של החודש נמסרה בידי 'החכמה' של חברי בית הדין. השותפות הנפלאה בין הקב"ה לאדם המתגלה בלידתו של תינוק משמשת דגם וסמל לשותפות דומה בין שמים לבית הדין בקידוש החודש. יתר על כן, נראה כי נרמז כאן גם הסבר לכך שקידוש המועדות, כמו הולדתו של תינוק, דוחה שבת.⁷²

69. יש לציין גם כי במקורות התנאיים נפוץ יותר השם 'חיה' למיילדת מאשר השם 'חכמה'.

70. על תופעה דומה במקומות נוספים במשנה כתבתי, בין השאר, במקומות הבאים: "התפילה השוגרת" (ברכות ד, ג; ה, ה) – על גבול ההשראה והאקסטזה, תרביץ סה, תשנ"ו, עמ' 311-312; תופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית והרעיונית, עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ד, עמ' 46.

71. באופן דומה החיו חכמי המדרש ביטויים שחוקים והחזירו להם את משמעותם הראשונית, כפי שהראה פרנקל (לעיל, הערה 9), עמ' 99-100. אמנם פרנקל (שם, עמ' 665, הערה 12) אינו רואה במטפורה של רבי דוסא אלא "...מדרכם של תנאים לבטא עצמם בדרך מליצית-פתגמית", אך המשחק הלשוני המחבר את דבריו למ"ה מורה שאף כאן יש החיאה ספרותית של ביטוי שחוק.

72. מכיוון שקידוש המועדות קובע את זמנם של 'פרקי הדין' שבפ"א מ"ב, ניתן לראותו כמעין פיקוח נפש ציבורי, שבכוחו לדחות שבת.

ג-3. חתימה מעין פתיחה בחטיבה

חטיבת קידוש החודש במסכת ראש השנה פותחת באמירה "על ששה חדשים שלוחים יוצאים" (ראש השנה פ"א מ"ג), משפט החוזר גם במשנה הבאה, "...שבהם שלוחים יוצאים לסוריה" (שם מ"ד).⁷³ במשנתנו, כפי שראינו, אחת ממילות המפתח היא השורש ב-ו-א: "ועוד באו שנים" (1), "שתבוא אצלי" (7), "בא לו אצל רבי דוסא בן הרכינס" (12), "בוא בשלום רבי ותלמיד" (19). פעולות התנועה ממלאות תפקיד מרכזי לא רק בסיפורנו, אלא גם בכל החטיבה כולה, ומעניין אפוא שהחטיבה פותחת בפועל י-צ-א וחותמת בפועל ב-ו-א.⁷⁴ המרכז שממנו יוצאים ואליו באים הוא בית הדין, ואף בתחבולה הספרותית הזאת מבליט העורך את מעמדו המרכזי של בית הדין בכל התהליך של קידוש החודש.⁷⁵

ג-4. אפיפורה⁷⁶ בפרקים א-ב

פ"ב מ"ט	פ"א מ"ט
אלה מועדי יי מקראי קדש, אשר תקראו אתם –	אלה מועדי יי אשר תקראו אותם –
בין בזמנן בין שלא בזמנן	במועדם
נטל מקלו בידו ⁷⁷ / שתבוא אצלי במקלך	לוקחין בידם מקלות
הלך ומצאו מיצר... והלך ליבנה אצל ר"ג	ואינו יכול להלך... מהלך לילה ויום

הדרשה בסוף פרק א מתמקדת במילה "במועדם" – ואפילו בשבת. לפיכך החזרה לאותו פסוק בדרשת רבי עקיבא בסוף פרק ב מפתיעה במיוחד, שכן רבי עקיבא מתעלם מהתיבה "במועדם" בסוף הפסוק, ובמקומה הוא קובע קביעה הנראית הפוכה לחלוטין – "בין בזמנן בין שלא בזמנן".⁷⁸ ההתלבטות הדרמטית של רבי יהושע הבליטה את

73. חשוב כאן לציין שהמשפט חוזר גם במשנה ד, שכן יש מקום לטעון שהפתיחה האמתית של חטיבת קידוש החודש היא משנה ד. זאת משום שמשנה ד פותחת את הנושא של חילול שבת בידי העדים, נושא שנמשך עד סוף פרק א ולתוך פרק ב, ואילו מ"ג, העוסקת בסוף תהליך קידוש החודש, מובאת שלא על פי הסדר הכרונולוגי או ההגיוני. אפשר אפוא לראות את מ"ד כפתיחת החטיבה ואת מ"ג כמעין 'מבוא' לחטיבה במקום לאחריה. בחיבורי (וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 43-44, 71-73), הבאתי נימוקים נוספים לראיית מ"ד כפתיחה של חטיבת קידוש החודש, והצעתי הסבר ספרותי למיקומה של מ"ג בתור משנת מעבר.

74. על תופעת 'מסגרת על דרך הניגוד' במשנה, עיינו וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 349.

75. בפ"א מ"ט מופיע שהעדים יוצאים לקידוש החודש, וזה יוצר מסגרת של יוצאים – יוצאים לקובץ קידוש החודש בפרק א (מ"ד-מ"ט). נראה שהמשחק במשנה מסביב לשורשים ב-ו-א ו-י-צ-א מתחיל בפ"א מ"ב: "כל באי עולם", ועיינו וולפיש, שיטת העריכה, עמ' 64, הערה 87.

76. הוראת המונח: הקבלה בין סופי יחידות משנה בתוך יחידה ספרותית.

77. המילה "בידו" חסרה בכתב יד מינכן 95, ועיינו: דקדוקי סופרים, עמ' כה, אות ק.

78. אין בסיס לדברי בנעט (עמ' 400), שיש במשנה טעות סופרים, ודרשתו המקורית של רבי עקיבא התייחסה לפסוק אחר, ויקרא כ"ג, ב. דומה כי הפרדוקסליות שבדרשת רבי עקיבא מכוונת, והיא

המורכבות והפרדוקסליות הכרוכות בקבלתו את פסיקתו של רבן גמליאל. המסרים האלה מתעצמים עוד יותר לאור האפיפורה, המציבה זו לעומת זו את הדרשה התובעת לחלל שבת כדי לקדש את החגים 'במועד' ואת הדרשה הקובעת כי "בין בזמן בין שלא בזמן – אין לי מועדות אלא אלו". ברמה ההלכתית-הגיונית ניתן בנקל ליישב את ה'סתירה' בין שתי הדרשות, ולחלק בין החובה לכתחילה לקדש את החודשים "במועד", ואפילו במחיר חילול שבת, לבין החובה לקבל בדיעבד כל פסיקה של בית הדין, ואפילו "שלא בזמן".⁷⁹ עם זאת, דומה כי כוונת העורך העיקרית איננה ליישב את הסתירה, כי אם להבליט את המתח בין שתי מגמות, המאפיינות את שני פרקי המשנה: פרק א מראה את החשיבות, עד כדי חילול שבת, של קידוש החודשים בהתאם ל'מועד' שנקבע בשמים, ואילו פרק ב מבליט את תלותו המוחלטת של קידוש המועדות בגורם האנושי, על כל מגבלותיו ועל אף נטייתו לפולמוסים ולפלגנות.

אף ההקבלה בין נטילות המקלות בסוף פרק א ובסוף פרק ב מחדדת את ההבדל בין חילול השבת (במלאכה דאורייתא של הוצאה) בידי העדים, המבליט את חשיבות 'במועד', לבין 'חילול' יום הכיפורים בידי רבי יהושע כדי לאשר בדיעבד את תוקפו של קידוש החודש האנושי, גם אם הוא מוטעה.

האפיפורה הקושרת בין שני סופי הפרקים מצביעה בבירור על המסר המרכזי המנחה את העורך לאורך חטיבת קידוש החודש. הלוח המנוהל באמצעות חודשי הירח וראיית המולד תובע שותפות מורכבת, לעתים מתוחה, בין 'שמים' לבין עם ישראל. חובתם של עם ישראל להשקיע מאמץ אדיר להתאים את מועדיהם המקודשים ל'שמים', אך מאידך גיסא הקב"ה מקבל מראש שמה שיעשו בבית דין של מטה – עשוי. העימות בין רבן גמליאל לרבי יהושע ממחיש באופן הדרמטי ביותר הן את המתח העצום הטמון בשותפות בין שמים לאדם הן את עצמת ההכרעה לטובת הגורם האנושי.

סוף דבר

הסיפור של רבי יהושע ורבן גמליאל תובע מהלומד יותר מאשר הבנת ההלכות של קידוש החודש, על נימוקיהן המשפטיים. העיצוב של הסיפור מזמין את הלומד לחוות מבפנים את התהליך החווייתי, הרגשי והמחשבתי שעבר רבי יהושע. החיבורים הספרותיים הענפים בין הסיפור לבין משניות אחרות בחטיבת קידוש החודש ממלאים תפקיד כפול: להאיר על כל משניות החטיבה באמצעות הסיפור ולהאיר על הסיפור באמצעות הלכות ורעיונות שהוצגו לאורך החטיבה.

הסוגיות הנדונות בחטיבה ובסיפור חורגות מעבר לענייני קידוש החודש. האחריות האנושית וסמכותו של בית הדין הינן סוגיות העומדות בבסיסה של המערכת ההלכתית כולה. רבים מחכמי הדורות תפסו את "כל מה שעשה רבן גמליאל – עשוי" לא כהלכה

נועדה להבליט את התעוזה הפרשנית והמחשבתית הטמונה בדרשה זו. עיינו עוד: וולפיש, שיטת

העריכה, עמ' 288-289.

79. השו"ב: בנעט, עמ' 399-400.

ייחודית של קידוש החודש והמועדות, אלא כאמירה המבטאת את סמכותו המוחלטת של בית הדין הגדול בכל עניין הלכתי, ובדומה לאמירות כמו: "אפילו מראים בעיניך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל – שמע להם" (ספרי דברים פסקא קנד, מהד' פינקלשטיין עמ' 207) ו"לא בשמים היא" (בבא מציעא נט ע"ב).⁸⁰ דומה שאף עורך המשנה ביקש שנראה את חטיבת קידוש החודש כדוגמה מייצגת למערכת ההלכתית כולה, ובאמצעות חטיבה זו הוא הראה לנו כיצד מבעד להלכות הפרטניות ניתן לחדור – על ידי שימוש מושכל בכלים לשוניים וספרותיים – לתוכני העולם הרוחני התוסס העומד מאחריהן.

80. עיינו לדוגמה: פירוש הרמב"ן לדברים י"ז, יא; דרשות הר"ן, הוצאת מכון שלם, ירושלים תשל"ד, עמ' מג, קצח; 194, p. D. Zlotnick, *The Iron Pillar – Mishnah*, Jerusalem 1988.