

ארט גרין, חוקר קבלה בעל שם, בוחן בספר זה את גלגוליו של מיתולוגומון מסוים – רעיון הכתרת הקב"ה, ובאופן רחב יותר, את שימושו של הכתר, אותו הוא תופס כסמל מרכזי בתולדות היהדות. הנושא נבדק החל מן התקופה המקראית ועד לספר הזוהר. גישתו הבסיסית של החיבור היא היסטורית, ותולדותיו של הסמל והמיתוס הקטוריים עמו, מוצגים על פי סדר השתלשלותם ההיסטורית. ארגונו ההיסטורי של החומר מלמד שהתיזה של הספר עולה מתוך קבלת המבט ההיסטורי המקיף שהמחבר פורש. תיזה עיקרית העולה מן הספר היא שקיימת רציפות תימטית מן המזרח הקדמון ועד הקבלה. תימות שקיימות היו במזרח הקדמון, ואשר הודחקו בספרות המקראית, צפות וחודרות לעולמה של היהדות הרבנית-מיסטית, ומשם חודרות לימי הביניים היהודיים, ואף לתרבות המערב בכלל. רציפות תימטית זו מאפשרת למחבר להעמיד על מרכזיות הסמל בשלבים שונים בהגות היהודית. בד בבד, בדיקת התמורות ההיסטוריות מאפשרת לו לעמוד על שלבים שונים בהתפתחותה של היהדות. מכטו של הספר מן המקרא ועד לזוהר מאפשר הצבת תיזות כוללניות הנוגעות למקומו של המיתוס ואף לאיפיונה של היהדות כדת. הנה אומר: לפנינו דיון שיש לו השלכות מהותיות על אופן תפיסתה של היהדות, ועל שלבי התהוותה. מחקר זה שייך לזרם רחב יותר של מחקרים, להם אנו עדים בעשור או שניים האחרונים, הבודקים את מקומו של המיתוס ביהדות, והמעניקים לו מקום מרכזי יותר מאשר היה נהוג קודם לכן. לא אטעה אם אציין כי מגמה מחקרית זו אף משרתת במודע צרכים תיאולוגיים אקטואליים. בצד הכרת מקומו של המיתוס באה הכלטתם של אלמנטים מסוימים בתפיסה הדתית – דמיון, חזיון, כח השפה וכו'. הסך הכולל של הדגשים אלו מאפשר את הצגתה של היהדות באור אחר, הפותח אפיקים חדשים ליכולת ההזדהות הנפשית עם היהדות.

מחקר היסטורי של תולדות הרעיונות, המבליט אלמנטים של תפיסת המיתוס אינו כשלעצמו חדש. רבים ממחקריו של גרשם שלום יכולים להתאפיין כך. חידושו של המחקר שלפנינו בכך שהוא מתמקד בסמל מסוים, ובודק את הופעתו על פני תקופה היסטורית ארוכה. האימפליקציה של הבדיקה שלפנינו היא שקיימת רציפות תימטית במשך תקופה ארוכה – למן התקופה המקראית ועד לזוהר. אלא שהרציפות אינה מן המקרא ועד לזוהר, אלא מן המחשבה הדתית הבבלית, זו שהודחקה במקרא, ועד לספר הזוהר. הדיון על סמל הכתר מוביל לדיון עמוק יותר על מיתוס הנישואין המקודשים, hieros gamos. להבנת גרין,¹ למרות שמבחינה אחת נכונה הקביעה הכוללנית המאפיינת את היהדות כדת שאין בה hieros gamos, באופן אחר אכן מתקיים הרעיון ביהדות. המיתוס עובר עיבור צורה מכח האמונה המונותיאיסטית, בכך שהנישואין המקודשים מתרחשים עם ישראל, ולא בתוך האלהות. אך חיוניותו של המיתוס באה למיצויה המלא בהחזרת הנישואין

המקודשים, תוך שמירת הזיהוי של נושאי האל עם ישראל, לתוך התחום האלהי, בספרות הקבלית. נמצינו למדים שהספרות הקבלית מאפשרת חזרה לשרשים המיתיים הקדומים, שהודחקו במקרא, תזרו וצפנו בספרות. האלף הראשון לספירה, וחזרו ומצאו את מלוא עומקם המיתי, אף שבצורתם היהודית המסוימת, בספרות הקבלה. זוהי תיזה מרשימה ומשמעותית, שהשלכותיה הולכות הרבה מעבר לבדיקת גלגוליו של סמל או מיתולוגומנון בשכבות ההיסטוריות השונות של ההגות היהודית.

לאורך הספר עומד הקורא בפני החוש התיאולוגי הדק והמפותח של המחבר, ומתרשם מגיטויו הרחבים ומן התוכנות העמוקות שהוא מציג לגבי היהדות בכלל, ולגבי שלבים היסטוריים מסוימים. בין אם וסכים הקורא עם מסקנות המחבר או לאו, ברי שהספר יעורר את הקורא למחשבה מחודשת ומקורית בשאלות פרטניות ובשאלות כלליות ההולכות הרבה מעבר לנושאו המוצהר של הספר – הכתר. כחו של המחבר רב לו לא רק בהעמדת תיזות תיאולוגיות אלא גם בקריאתם של טקסטים. הספר בנוי פרקים פרקים, כאשר בכל פרק מנתח המחבר סידרה של טקסטים, הממחישים אספקט של התיזה שלו. מבחינה מתודית, עמוד השידור של הספר הוא סידרת הניתוחים לטקסטים שהוא מגיש: מתודה זו אינה מובנת מאליה. היא משקפת את ההבנה שרק דרך המלאכה הפרשנית ניתן לבנות תמונה רעיונית מקיפה יותר. מובן שאי אפשר למצות את כל שיש לאמר לגבי כל אחד מעשרות הטקסטים המובאים בספר. ככלל, הטקסטים זוכים לקריאות רגישות, ולעתים מעשיר המחבר את הקורא בתובנות חריפות באשר למשמעותם של טקסטים קדומים. כך, למשל, מציע המחבר בעמ' 69, הערה 1, 'שהמילה אוהל, נדרשה לשון hafo. במקום אחר,² הוא מעמיד זו בצד זו, שתי אמירות של ר' אלעזר בן פדת, ומגיע מכח הצירוף להיגד תיאולוגי רב ענין על אדם, מלאך ומקומם ביקום שלאחר החטא.³

הן התיזה ההיסטורית, והן התיזה הדתית הרחבה יותר הנגזרת ממנה, מותנות בשיחזור לפיו קיימת רציפות היסטורית למן ספרות חז"ל ועד לזוהר, בשימושים במוטיב הכתר. הספרות הנסקרת לענין זה היא ספרות חז"ל וספרות ההיכלות. פעמים אחדות בדיונו מציג גרין בפני הקורא מתודולוגיה החוצה כמודע את הגבולות שבין קורפוסים ספרותיים אלו. הנחת העבודה של גרין היא שמיתולוגומנים קיימים בתודעה הקולקטיבית, ובאים לידי ביטוי בטקסטים מגוונים. את המיתוס יש לשחזר מתוך צירופי הופעותיו. לפיכך, גרין אינו מנתח את המיתוס כפי שהוא מופיע בטקסט מסוים, אלא כפי שהוא עולה מתוך צירופם של טקסטים אחדים, שכאשר הם נסקרים בסקירה אחת הם מציבים בפנינו תמונה של המיתוס בשלימותו. לצורך שיחזורו של המיתוס חוצה גרין בחופשיות את הקיום שבין הספרות התלמודית-מדרשית לבין ספרות ההיכלות. הוא מצדיק זאת בכך שבתודעה העממית לא היו קיימות ההבחנות המקובלות עלינו, וקשה להבחין תמיד מן הכיוון של התודעה העממית בין ההגיונות השונים שבאמצעותם אנו מאפיינים את הספרויות השונות.⁴ תהליך זה של חצית גבולות ושל שיחזור יחידות מיתולוגיות רחבות נעשה

2 עמ' 23.

3 ר' עוד משחק המלים עדי-עדת, שמציע המחבר בעמ' 35.

4 עמ' 86.

לאורך הספר, כאשר פרק אחר פרק נחשף המיתוס בצורה מורכבת ומלאה יותר ויותר. את המיתוס המשוחזר מנתח גרין, ועל משמעותיו וגוני משמעויותיו הוא מרחיב את דיונו. סיכומי הפרקים השונים מציגים מבנים מורכבים ויפים המעידים על מבטו התיאולוגי המצודד של המחבר, כפי שזה מצרף יחד את שכיבי המקורות למבנים רעיוניים מלאים. אם נבחנו את האחרון שבסידרת הסיכומים, נגלה כיצד דרך רעיון הכתר שזור המחבר תמונה הרמונית של האלמנטים המרכזיים של המפה התיאולוגית:⁵

The crowned God, whose crown contains the divine name, gives to His crowned bride a Torah replète with mysterious names, itself decorated with crowns that serve as the keys to unlocking its secrets.

שתי בעיות מתודיות עקרוניות עולות מדרך עבודה זו. הראשונה נוגעת לתהליך שיחזור המיתוס המלא מתוך הפרגמנטים השונים. צירופם של טקסטים השייכים לא רק לקורפוסים ספרותיים שונים, אלא גם לתקופות היסטוריות שונות בתוך האלף הראשון, עשוי להוליד יצירות רעיוניות חדשות שהן תולדת הכושר הסינתטי של החוקר, אך אינן משקפות אף טקסט קיים, ולא מן ההכרח שהיו אי פעם נחלת אמונתו של מאן דהו. אדגים את הבעיה בדוגמא אחת. הפרק התשיעי בספר דן בהכתרה ונישואין. המחבר מגיע בסוף הפרק למסקנה שמשמעות ההכתרה ההדדית של ה' וישראל בסיני היא בעצם ביטוי לקירבה ולאינטימיות של קשר הנישואין שביניהם. הרי לך תיאולוגומנון יפהפה, העולה מתוך חשיפתם של המבנים העמוקים הקיימים בשברי המדרשים. תיאולוגומנון זה מהותי ביותר לתיזה על hieros gamos, הממלאת מקום חשוב בספר, ולפיכך אתעכב עליו. הפירוש היפה לתהליך ההכתרה ההדדית לקוח מתוך הריאליה של שימוש בעטרות בטקסי נישואין. כמפתח פרשני אין כל פגם בשימוש בעטרות נישואין כדי להבין מקורות המדברים על ההכתרה ההדדית של ישראל והקב"ה. הבעיה מתעוררת לא בהובד הפרשני, אלא ברובד הטקסטואלי. לאמור: האם באמת קיים רעיון לפיו ישנה הכתרה הדדית של ישראל והקב"ה? כדי להגיע למבנה לפיו קיימת הכתרה הדדית מעין זו על גרין לצרף יחד מקורות מגוונים, ולהתעלם מן התיחודיות של המקורות השונים. מצד אחד נזקק גרין למקורות המדברים על הכתרים שקיבלו ישראל בסיני. דא עקא, באף אחד מן המקורות המדברים על כתרים שלהם זכו ישראל בסיני אין אנו מוצאים את הקב"ה המכתיר את ישראל. כל המקורות נזקקים למלאכים היורדים וקושרים כתרים לישראל. ניתן כמובן להתעלם מפרט זה, אך דומני שהפרט מהותי, כאשר הדיון מוביל אותנו לדיון ב hieros gamos. כמובן, השאלה העומדת ביסוד הדיון היא מה משמעותו של אקט ההכתרה, ולכך עוד אשוב בהמשך דברי. אך לצורך הדיון דומני שטיבה של האינטימיות שבין ישראל לבין

הקב"ה משתנה לגמרי כאשר המלאכים הם המכתירים את ישראל, ולא הקב"ה עצמו באקט של אהבה.⁶

לא פחות פרובלמטי הוא הטיעון שישראל מכתירים את הקב"ה בניני. טיעון זה, העומד ביסוד הדיון בפרק התשיעי, נשען על הדרשה שמקורה בספרא שמיני, פרשה א.⁷

צאינה וראינה בנות ציון – בנים מצוינים.

במלך שלמה – במלך שהשלום שלו.

בעטרה שעטרה לו אמו – זה אהל מועד, שמצויר בתכלת ובארגמן ובתולעת השני ובשש.

אמו – אין אמו אלא ישראל, שנאמר ולאומי אלי האזינו.

שיעורה של הדרשה כך הוא. הפסוק בשיר השירים מתיחס ליום חנוכת המשכן. המשכן נקרא עטרה על שום עיצובו ואופן עשיתו.⁸ 'אמו' משמש כינוי לישראל, שרקמו לה' את המשכן. דרשה זו מנטרלת לחלוטין את אלמנט ה'עטרה', ה'כתר', שבפסוק, וממירה אותו בהתייחסות טיפוסית להקמת המשכן. דחיה זו של אלמנט העטרה היא משמעותית. אחד הפסוקים המקראיים הבודדים שיכול היה להיקרא כעשית עטרה לקב"ה אינו נקרא באור זה, אלא באור הרבה יותר קונבנציונלי. הנה אומר: הרעיון של הכתרת ה' אינו ממלא מקום כה מרכזי שהפרשנות חייבת להגיב לו. ניתן לעקוף את אלמנט עשית הכתר ולהמיר אותו בהתייחסות שגורה יותר, מבלי שהדבר יעורר תמיהה. דומה כיקריאה מדויקת של המקור היתה צריכה לעורר תהיות באשר להימצאותו המקפת של המיתולוגומנון של כתירת הכתרים שגרין מציג. גרין אינו חש בכך, והוא מציג את המקור כמי שאומר: המשכן הושם ככתר לראש ה'.⁹ אילו צדק גרין, היתה הדרשה צריכה לדרוש – זה אהל מועד, שהוא עטרה שבה עטרו ישראל למקום, או כיוצא בכך. הדגשת הדרשה את המכנה המשותף של היות אהל מועד מצויר בתכלת וכו', כמפתח הפרשני, מעידה שאין לפנינו קשירת כתרים.

גרין מביא מקור אחר שבו אכן מוצאים אנו את הרעיון שישראל קושרים כתר מלכות בראש הקב"ה, כדרשה לפסוק זה. מדובר בדרשה בשיר השירים וזאת:

6 גרין, עמ' 62, מעיר על טשטוש הגבולות שבין מלאכים לבינה הקב"ה באחדים מן המקורות שהוא בוחן. איני חושב שאפשר להציג טשטוש גבולות מעין זה במקורות המתארים את המלאכים המכתירים את ישראל בהר סיני.

7 גרין מעדיף לצטט את הדרשה על פי מקורות אמוראיים, שם נסמכה דרשה של רשב"י על הפסוק לדרשה. דברי רשב"י נוגעים רק לכינוי 'אמו' ואינם ענין לעטרה עצמה. דרשת רשב"י היא רבת ענין עבור גרין בגלל גלגוליה המאוחרים בספרות הקבלה: אלא שכל דיונו של גרין מתמקד בדרשת רשב"י, ואין הוא בוחן את משמעות האסוסיאציה שבין משכן ועטרה לגופה. אני מעדיף לבחון את הקישור שבין עטרה ומשכן בגיבושו הקדום יותר, ולפיכך הבאתי את הדרשה על פי נוסח הספרא.

8 עובדה זו מפורשת גם בעיבודים המאוחרים יותר של הדרשה. חלקם מדגישים את שיבוץ האבנים הטובות. ר' שיהש"ר ג ב; במדב"ר יב ח. אחרים מדגישים את הריקמה כמכנה המשותף. ר' שמור"ר נב ה. ר' עוד נתחומא בובר פקודי ח.

9 עמ' 80.

בעטרה שעטרה לו אמו – על הים. אמר להם הקב"ה: כביכול אתם קשרתם כתר מלכות בראשי.

הדרשה מדגישה שקשירת כתר המלכות נעשתה על הים. הדרשה אכן ממשיכה ופותרת את יום חתונתו על עמידת הר סיני, ואת יום שמחת לבו על ימי המילואים, אך הללו כבר דרשות עצמאיות על חלקי הפסוק האחרים, ואין בהן אמירה מפורשת שישאל הכתירו לקב"ה באירועים אלו.

מכת הצירוף של דרשת הספרא לפסוק בעטרה שעטרה לו אמו, דרשת שיר השירים זוטא המעידה על קשירת כתרים על ים סוף, והמקורות המתארים את המלאכים הקושרים כתר או כתרים לישראל בהר סיני מגיע גרין לתיאור תהליך ההכתרה ההדדית אותו הוא מפרש כביטוי לאינטימיות ואהבה. מבנה מורכב זה אינו קיים באף אחד מן הטקסטים, ולדעתי איננו יכולים לאמר שהיה היתה תפיסה לפיה בהר סיני, או על ים סוף, התקיים טקס הכתרה הדדית של ישראל והקב"ה. המקור היחיד המתיחס בבירור להכתרה מעין זו הוא המדרש שבשיר השירים זוטא, וספק אם משקלו הסגולי ביכולת שיחזורם של מיתוסים קדמונים מספיק לקביעות כבדות המשקל שלפנינו.¹⁰ אין להתכחש שמוטיב הכתר משמש בצורות שונות בסיטואציות שונות שסביב הר סיני. אך התמונה הדתית המלאה של הכתרה הדדית לא רק שאינה עולה ולו מטקסט אחד, אלא שאף הכתרתם של ישראל על ידי הקב"ה חסרה לחלוטין מן המקורות. על יסוד קונסטרוקציה סינתטית זו של המקורות מגיע גרין למסקנות מפליגות בדבר מקומו של ה־hieros gamos. דומה שהבסיס העובדתי להעמדתן של קביעות אלו אינו מוצק דיו.

מתודה זו של צירוף קטעי אינפורמציה לכלל תמונה שלימה מאפינת חלקים רבים ממחקרו של גרין. גרין אינו מספק לנו דיון מתודי מספיק על תהליך צירוף שביבי המיתוסים או המסורות.¹¹ בהקשר מסוים הוא משתמש בעובדה שמוסר אחד עומד ביסודן של שתי אמירות כדי להצדיק את צירופן זו לזו.¹² כאן לפנינו בסיס מתודי סביר לצירופם יחד של מקורות שונים. דומני שאף יש מקום למידה מרובה של אינטואיציה שמכחה ניתן לשחזר מכנים קדומים שאינם מתגלים לפנינו בטקסטים במלוא הדרם. אלא שהמכנים שגרין חושף הולכים לא אחת מעבר לעדותם של המקורות. כך, למשל, מגיע גרין להצעה שהיה קיים נוהג להתפלל אף לאחר החורבן תוך הזכרת שם המפורש, מתוך צירופם של מקורות אחרים, שלדעתי אף אחד מהם אינו מורה על כך בבירור בפני עצמו.¹³ הטענה

10 במאמר על שיר השירים זוטא, עליו אני עמל כעת, אני מציע ששיר השירים זוטא הוא מדרש מקורי ואקסנטרי משהו, מעשה ידיו של מחבר בודד, בן המאה העשירית, כנראה. אין הוא ליקוט של דרשות קדומות כמקובל, ולפיכך הוא ער גרוע לאמונות ודעות קדומות, או מקובלות, בעולמם של חז"ל.

11 במקום אחד, עמ' 55, הוא מנסה להפריד בין מוטיבים שונים, מתוך ההכרה שאיננו מוצאים שימוש בו זמני של מוטיבים אלו. השאלה המועילית כאן משקפת מגמה אנליטית, השונה מן המגמה הסינתטית המאפיינת את רוב מחקרו.

12 עמ' 23.

13 על העד הראשי, בספרי פיסקא שו, אעיר להלן.

שהכלל גדול מסך חלקיו יכולה אמנם לשמש כאורניטציה מתודית. אלא שהיא יכולה גם כן להוביל אותנו לאיתורן של תופעות או רעיונות שספק אם אי פעם נתקיימו קיומם היסטורי.

אעבור עתה לבעיה המתודית השניה העולה מתוך המחקר, והיא העומדת במוקד עניני בספרו של גרין. כידוע, קיימות שתי אסכולות בשאלת מידת זיקתה של ספרות ההיכלות לספרות חז"ל. האם לפנינו שני חלקים מעולם רעיוני אחד, או שלפנינו שני עולמות שונים, עם נקודות מגע משמעותיות ביניהם? כבר מניתי עצמי בין אלו הנוטים להפריד בין הקורפוסים השונים.¹⁴ קביעתה הנחרצת של גרין שיש לקרוא את ספרות חז"ל ואת ספרות ההיכלות במחיתה אחת נוגעת בנושא הנראה לי כבעל חשיבות עקרונית להבנת עולמם הרוחני של חכמים. למידת הצלחתו של גרין בהוכחת המתודה שמכחה הוא חוצה את הגבולות שבין ספרות חז"ל לספרות ההיכלות השלכות ההולכות הרבה מעבר לבידור מוטיב ההכחרה בו הוא דן. בנסוד המתודה שלו עומדת הנחת עבודה עקרונית הנוגעת לאופן בו יש לקרוא את ספרות חז"ל. לחליפין, הטענה שבכונתי להציג כעת, ולפיה לא עלה בידי גרין להוכיח את הרציפות הראויה בין שני הקורפוסים; חוזרת ומאששת את ההבחנה שיש להבחין בין קורפוסים אלו, או לפחות קוראת למידת זהירות בחציה ההרמנויטית של הקיום המבחינים בין שני הקורפוסים.

הפרמטרים של מה נכלל בעבודתו של גרין ומה הושמט ממנה נקבעו במידה רבה על פי נקודת מבטו כחוקר קבלה, וממילא ההדגשה של מוטיב ההכחרה כפי שזה משמש בספרות ההיכלות ובמקורות חז"ל הראויים להצטרף לתמונה העולה מספרות זו. אלא שמי שבא לבדוק את יחס ספרות ההיכלות וספרות חז"ל בשאלת השימוש במוטיב הכתרי חייב לתת דעתו גם כן למכלול שימושי רעיון הכתר בספרות חז"ל. שהלא-דרך כך ניתן לעמוד על קוי האיפיון המייחדים את שימושיהם של חז"ל במוטיב. לצורך הענין אי אפשר שלא להתייחס לרעיון כתר-תורה, ועמו, אם כי במידה פחותה, אף לרעיון כתרי האותיות. בדיקת רעיון כתר תורה הכרחית מכמה כיוונים. אם, למשל, מוצאים אנו דגש פחות בספרות חז"ל על רעיון הכתרת הקב"ה, שמה מרכזיות רעיון כתר תורה היא שגרמה. וברמה העקרונית יותר, מה משמעו של רעיון הכתר בספרות חז"ל? כדי להשיב על הרעיון שומה עלינו לבדוק את מכלול השימושים במונח. ריבוי ההתייחסות לכתר תורה, בגונו השונים, מחייב את בדיקת הופעותיו, ולו על מנת להבין מה ענינו של כתר בספרות זו. אילו נכללה במחקר זה בדיקה של רעיון כתר תורה אולי היתה נקריית לגרין הבחנה מענינת שבין שימושים דינמיים בכתר, בפעולות של הכחרה בספרות ההיכלות, לבין שימושים סטטיים יותר בכתר תורה, כפי שהללו מופיעים במאמרי חז"ל רבים. ואולי ניתן היה להבחין בין כתר תורה כמרכיב המאפיין את המקורות התלמודיים-מרדשיים, לבין כתר הנארג מתפילות, ככתר

14 ר' מאמרי: 'Four Entered Paradise Revisited', *Harvard Theological Review* 88 (1995), pp. 69-133. שם ציינתי גם למחקרים קודמים ואיפיינתי את השתייכותם של חוקרים לאחת משתי עמדות אלו.

המאפיין את ספרות ההזכרות.¹⁵ הרעיון שכתרים נקשרו לישראל בשעת מתן תורה אולי יש לפרשו כביטוי קונקרטי לקבלת התורה, כתר התורה.¹⁶ לא רק משה מקבל את התורה, אלא כל אחד ואחד מישראל מקבל את התורה, בביטוייה הסמלי בכתר התורה. מכלל השערות לא יצאנו, ואף על פי כן עלינו לקבוע: על מנת להבין את טיב השימושים בכתר בקורפוסים השונים עלינו לבדוק את שימושי כל אחד מן הקורפוסים לגופו, ורק אז להכריע בדבר מידת רציפותם. התנצלותו של גרין,¹⁷ כי לא רצה להאריך בעבודה זו מעבר למידתה, אין בה כדי לפטור ממילוי חובת בדיקה מהותית זו.

אם באנו לאפיין את הקורפוסים השונים, עיון במקורות המובאים על ידי גרין מעמיד אותנו על כמה איפיונים מענינים המבחינים בין הקורפוסים. למשל, אין לנו באף מקור חז"לי הכתרה של מלאכים. לעומת זאת, בדיון על הכתרתם של ישראל אין גרין מביא בדיונו אף מקור הלכות מספרות ההיכלות.¹⁸ אילו ניסה גרין למיין את מקורותיו על פי שיוכם לקורפוסים ספרותיים שונים יתכן שההבחנה שבין כתר תורה לבין כתר בו מוכתרים מלאכים היתה מזדמנת לו כהבחנה הראויה לציון. מאוחר יותר בדיונו, מציין גרין שבשיר הכבוד מוצאים אנו את הרעיון שישראל הם עצמם כתר של הקב"ה, להבדיל מן הרעיון שהיה שגור קודם לכן, ולפיו הכתר נעשה מתפילותיהם של ישראל.¹⁹ אגב הדיון הוא מפנה לתפיסה חז"לית אותה הוא מוצא בתנחומא כי תשא ח.²⁰ על פי מקור זה ישראל הם הכתר של הקב"ה. מקור: מדרשי זה מובא כהערה לדיון על תמורות מאוחרות יותר בתולדות הרעיון הנסקר. אלא שמקור זה חייב לעזור אותנו לשוב ולבדוק עד כמה התפיסה הקדומה, אותה מציג גרין, אכן עקבית. היתכן שהתפיסה לפיה ישראל הם עצמם כתר של הקב"ה היא עצמה נובעת מהדגשה אלטרנטיבית להדגשה המאפיינת את ספרות ההיכלות, ולפיה יש לכתור כתרים לקב"ה, דבר יום ביומו.²¹ ובהקשר זה אף יש לתהות עד כמה ניתן לבסס

15 גרין, עמ' 38, מציין לעובדה שהמקורות המדרשיים מהם עולה שכתר ה' נארג מתפילות הם בודדים. עובדה זו נראית לי משמעותית הרבה יותר משגרין מוכן להודות.

16 זו עשויה להיות דרך אחת לפרש את רעיון ריבוי הכתרים שנכתרו בשעת מתן תורה. אם לפנינו ביטוי סמלי לקבלת התורה, אין צורך להגביל את מספר הכתרים לאחד.

17 עמ' 87, הערה 30.

18 כמובן, יתכן לטעון שאין בספרות זו ההזדמנות לבטא מוטיב זה. במקרה כזה יהא עלינו להניח שהספרות המדרשית ביטאה את הנחותיה המיסטיות רק בזיקה למתן תורה בהר סיני, וכי לא השכילה בשום הקשר שהוא לבטא את רעיון הכתרתם של ישראל בהקשר אחר, ובדומה אף ספרות ההיכלות לא השכילה לעשות כן. אם אנמס כה מרכזי רעיון הכתר במסגרת יחסי ישראל והקב"ה, מדוע מוגבל שימושו להתיחסיות למתן תורה בסיני? ושם אף עדות לפנינו שאין לפרש את המקורות בכיוון המיסטי שגרין מפרש. השהו ביקורתו של גרין על בויארין, עמ' 97 הערה 3.

19 עמ' 118-119.

20 המקור עצמו קדום יותר, ומצוי כבר בויק"ר ב ה.

21 אגב, יש מקום לדון מנין הצורך בהכתרה יומית. גרין אינו מקדיש דיון לשאלה. בחלק מן ההקשרים בהם הוא מתיחס להכתרה יומית יש מקום להסתפק אם אכן מתכוננים המקורות להכתרה יומית. כך, למשל, דיונו בעמ' 12 מניח כמובן מאליו שלפנינו אקט יומי; אף שאין הדבר עולה מן המקור שהוא מביא, אלא מתולדות שימושי. במקורות אחרים, כמו ויק"ר כד, ט, ברי שלפנינו טקס יומי. האם ההכתרה היומית היא המקבילה (של בעלי ספרות ההיכלות) לחובה היומית של קבלת

את הרעיון, המשמש כבסיס לטיעונו של גרין, לפיו הכתר נארג מתפילותיהם של ישראל, מתוך מקורות חז"ל עצמם.²² אף שמוטיב הכתר מופיע גם בספרות חז"ל וגם בספרות ההיכלות, דומה כי יש הבדלים עמוקים בין הופעותיו בשני הקורפוסים. רעיון ההכתרה כמעט שאינו מופיע בספרות חז"ל, העושה לעיקר את רעיון-קבלת עול מלכות שמים, ללא היזקקות לביטוי. הקונקרטי של הכתרה.²³

קודם שיכולים אנו לקבל את הקביעה שיש לקרוא את מקורות חז"ל ואת המקורות שבספרות ההיכלות במחיתה אחת היה עלינו להציב כל אחת מקבוצת מקורות זו בפני עצמה ולראות מה העדות העולה ממנה כשלעצמה. לא די לקבוע שיש לקרוא את שתי קבוצות הטקסטים ברציפות...טענה זו יש להוכיח. דומני שהדרך היחידה להוכיח אותה היא על ידי מיון המוטיבים המשמשים בכל: קבוצה בפני עצמה, כבסיס ליצירת סינתיזה בין שתי קבוצות הטקסטים. בהעדר מיון מעין זה מוכתב הדיון מכת צירוף של שכרי טקסטים, מבלי שהקורא מקבל את התמונה הראויה על משמעותם בהקשרם הרעיוני, או על משקלם היחסי בקורפוס בו הם מופיעים. כך, למשל, אילו נותחו המקורות על הקדושה מתוך הקורפוסים השונים על פי שיוכם הקורפואלי, יתכן שהיו עולים הבדלים מהותיים בין תיפקודה של הקדושה במקורות חז"ל ותיפקודה בספרות ההיכלות, למרות המצע הליטורגי האחד. יתכן שאת מודל ההשתתפות בליטורגיה השמימית שמציג גרין לגבי ספרות ההיכלות היה ממלא מודל של תחרות, או של ניגוד כלשהוא בין המלאכים לבין בני אדם, במקורות חז"ל. הבדלים אלו מהותיים למבנים התיאולוגיים של שני הקורפוסים, ויש לעמוד עליהם קודם שניתן לדבר על תשתית מיתולוגית אחידה לשני הקורפוסים.

שיחזורו של גרין את מיתוס הכתר תוך חצית קוי הקורפוסים מביאה אותנו לשלם מחיר כבד בתהליך קריאת הטקסטים. הטקסטים השונים שהוא מביא בפני הקורא מספקים לו אבני בנין מהן נבנה בנין המיתוס השלם. אך אין הטקסטים נקראים תמיד ברשות עצמם. הנחת העבודה של הספר היא שקשירת כתר משמעה הכתרת מלכות. הנחה זו כמעט אינה זוכה לדיון בספר, והיא כמעט מובנת מאליה. רק בפרקים המתקדמים של הספר מרחיב גרין את היריעה הפרשנית של הסמל מעבר לתחום המלכות, וכולל בו את אלמנט יחסי

עול מלכות שמים? או האם, היא תוצאה של שינויים דינמיים המתחוללים בכתר, ובצורך לשווב ולהעצים אותו?

22 המובאה המדרשית היחידה המבטאת את הרעיון לקוחה משמות רבה כא,ד (טקסט 5 ברשימת הטקסטים של גרין), הוה אומר: מן החלקים המאוחרים ביותר של הספרות המדרשית. הוא הדין למובאה ממדרש כותן (טקסט מס' 7). גרין עצמו מתחבט בבעיה, בעמ' 35, הערה 6. יתכן שקריאה סינתטית פחות של המקורות תחשוף תמונה מורכבת יותר באשר לתולדות התפתחות הרעיונות וההשפעות שבין ספרות חז"ל, כתבי כת מדבר יהודה, וספרות ההיכלות.

23 גרין מתיחס לקבלת מלכות שמים ולהכתרת כתרם כאילו היו אחד. ר' עמ' 76. תבל שדיונו של גרין בהכתרת ה' אינו מנסה לברוק, הן מבחינה טקסטואלית והן מבחינה רעיונית, את היחסים שבין קבלת מלכות שמים לבין תיאורי הכתרת ה'. אם אכן חודר מוטיב ההכתרה רק לשלבים המאוחרים של הספרות המדרשית, היתכן שחזירתו מתאפשרת מכת ירידה בהיזקקות למוטיב קבלת עול מלכות שמים? העובדה שבטקסטים שמביא גרין אין המוטיבים נכרכים מחזקת את הסברה שיש לפרש את מוטיב הכתר באופנים מגוונים יותר.

האהבה והאינטימיות. דומה כי אילו היה גרין בוחן את מקורותיו ללא הנחה מוקדמת זו, צריכה היתה לעלות שאלת משמעות דימוי הכתר ומעשה ההכתרה במקורותיו. דומה כי קריאה ללא הנחה מוקדמת היתה חושפת קשת רחבה יותר של נואנסים מזו שבאה לידי ביטוי במחקרו.²⁴ הבנתו הבסיסית שקשירת כתר היא אקט של המלכה מביאה אותו להציג את קשירת הכתרים לישראל בסיני כהפיכתם של viceroys של הקב"ה, וכמתן שלטון על הבריאה, ועל פירוש התורה.²⁵ איני בטוח שזהו הפירוש ההולם לתיאור זה. כיצד, אם כן, נכלכל את המקורות המתארים קשירתם של שני כתרים לישראל, ולא כתר אחד.²⁶ וכיצד נבין את הדרשה לפיה הקב"ה נותן בראשם של ישראל שני כתרים, מתוך שלשת הכתרים בהם הוא מוכתר, על ידי המלאכים האומרים קדוש?²⁷ דומה כי יש לגלות אספקטים נוספים של השימוש בכתר, ולא להסתפק בהגדרה הבסיסית המשמשת את גרין. בדיקה רופפת של מקורות תז"ל, שביצעתי בעקבות קריאת ספרו של גרין, חשפה בפני אפשרויות מגוונות נוספות שאינן מוזכרות בדיונו של גרין. לדוגמא, במקורות תז"ל רבים,²⁸ יכולים אנו לעמוד על היחס שבין כתר לבין שבה. יחס זה ללא ספק משמעותי להבנת פעולת ההכתרה גם כן בספרות ההיכלות. זיהוי הגיונה הפנימי של הספרות כסובב סביב ציר השבח יסייע בידינו להבין מה ענינה של הספרות בכתרים. הבנה זו עשויה לשמש כאלטרנטיבה להבנה שלפנינו אקט של הכתרה.²⁹ במקורות אחרים ניתן לעמוד על היחס שבין כתר לבין כבוד,³⁰ זיהוי שנמשך גם לספרות מאוחרת יותר.³¹ הקשרים אלו יכולים ללמד אותנו מה הענין. הדתי הדינמי הבא לידי ביטוי במוטיב הכתר. אילו לא פעל גרין מתוך הבנה מוקדמת של משמעות הסמל, היה ממשיך את ניתוחם הטקסטואלי של מקורותיו, והיה שואל: מה משמעות סמל הכתר בכל מקור ומקור. דומני שאילו הפעיל מתודה זו היתה נגלית לו קשת רחבה יותר של אפשרויות, והיה נחשף לו עושר רעיוני גדול יותר. ישנו טווח משמעים המשתמע מתוך ניתוחו. טווח זה כולל – האלהה, מתן סטטוס, נתינת מתנה, ביטוי זיבה. אך טווח זה אינו זוכה לניסוח מפורש, ואין המקורות השונים נבדקים לאורו, או לאור אפשרויות נוספות העולות מתוך המקורות. דומה כי אילו נבדקו המקורות אחד לאחד מתוך נסיון לעמוד על המשמעויות השונות של סמל הכתר אולי אף היה בידינו להשיב על שאלות שונות המתבקשות מן המקורות, למשל: מה משמעות קשירתו של כתר כפול, להבדיל מכתר בודד, במסורות המתארות את קשירת הכתרים לישראל בהר סיני? מכתן של האפשרויות הטמונות במקורותיו יכול היה לקשור קשרים

24 גרין עצמו דן במוטיב, בהקשר מסוים, בהקשר של מתן מתנות, אך אין הוא בודק את האפשרות שכאן משמעות שיכולה להיות מיושמת גם בהקשרים אחרים. ר' דיונו עמ' 70.

25 עמ' 76.

26 בבלי שבת פח ע"א (טקסט מס' 22).

27 ויק"ר כד ט (טקסט מס' 6).

28 לדוגמא ויק"ר ב ה.

29 כמובן, ההבנה שלפנינו אקט של הכתרה חשובה לתיזה ההיסטורית המקיפה יותר של גרין, לפיה לפנינו גלגולו של מוטיב למן המזרח הקדמון ועד לקבלה.

30 ר', למשל, ויק"ר כ ב ועוד.

31 ר' פיוט האדרת והאמונה.

חדשים בין ספרות חז"ל וספרות ההיכלות, ואף בין המקורות הקדומים לבין המקורות המאוחרים. כך, למשל, הדינמיות של עלית וירידת הכתר, בספרות הקבלית המאוחרת, היתה נראית פחות מחודשת,³² אם הסמל הקדום היה נתפס לא כסמל של הכתרה, אלא כסמל לדנמייות של־תהליך השבח, שצריך להישמר ולהתמלא תדיר. לשון אחר: אילו נתפס תהליך ההכתרה בספרות ההיכלות, ואף בספרות חז"ל, בהבנה אנרגטית, ולא בהבנה קונצפטואלית, היה הפער שגרין מציג בין המקורות הקדומים לבין המקורות המאוחרים מצטמצם. אף זו, גרין אינו מעניק לנו הסבר מספק לעובדה שמוטיב הכתה משמש גם בנוגע לקב"ה, גם בנוגע למלאכים וגם בנוגע לבני אדם. בשום מקום בדיונו אין אנו פוגשים, למשל, דיון על שימוש של הכתר בתרבויות דתיות או במערכות סמליות אחרות. למרות שבהקשרים שונים משתמש גרין במוטיב הכתה כדי להבליט אלמנטים שונים, אין אנו מוצאים הסבר ממצה מה בעצם ענינו של הכתר. דומה שבדיקה מקיפה של שימושי המוטיב צריכה היתה לחתור לתיאוריה כזו. תיאוריה כזו יכולה לצמוח רק מתוך בדיקתן של האפשרויות השונות העולות מתוך הטקסטים השונים, ופיתוח מערכת הרמנויטית מורכבת יותר, שאינה ניגשת למקורות מתוך הבנה מוקדמת של משמעות הסמל.

קריאתם של מקורות חז"ל מתוך נקודת ראותו של מוגר הקבלה הקדומה יכולה לסייע באיתור מוקדים רעיוניים שאולי לא היו נראים במבט אחר. אך יש שהיא גם מביאה להתעלמות מהגיונה הפנימי של ספרות חז"ל, ולעיוותים הנוצרים אגב כך. אדגים את דברי הן ברמה הפרשנית, והן ברמה הרעיונית העקרונית. תוך כדי דיונו בשאלת הזכרת שם המפורש בתפילה, מביא גרין³³ את המקור הבא מספרי דברים, פסקא זו:

ומנין שאין מלאכי השרת מזכירים שמו של הקדוש ברוך הוא מלמעלה עד שיזכירו ישראל מלמטה, שנאמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, ואומר ברוך יחד כוכבי בוקר והדר ויריעו כל בני אלהים וכו'.

גרין מסיק ממקור זה שהזכרת השם על ידי המלאכים, כוונתה להזכרת שם המפורש, אף הזכרת השם על ידי ישראל משמעה כן. בחינת המקור בהקשרו הרחב בספרי מלמדת שלפנינו דרשה לפסוק 'כי שם ה' אקרא' – הבו גודל לאלהינו'. הדרשה מציגה שרשרת של 11 שאלות רטוריות, הפותחות במילה 'מנין', ואשר כל אחת ואחת מהן מבטאת באופן אחר את משמעות הפסוק הנדרש.³⁴ חמש הדרשות הראשונות מתיחסות להרגלים ליטורגיים בבית הכנסת, בסיטואציות של עניה לקריאה קודמת לתפילה. למרות שהפסוק הנדרש מתיחס לשם ה', המכנה המשותף של דרשות אלו היא העניה בהקשרים של תפילה ציבורית, ולא התיחסות לשם המפורש. חמשת הדרשות הבאות מתיחסות

32 ר' עמ' 124. יש לתת את הדעת בהקשר זה לכמה ביטויים מענינים בספרות כמו 'להחזיר עטרה ליושנה' (בבלי יומא סט ע"ב), 'מחזרת עטרה לבעליה' (ויקרא רבה יג ה).

33 עמ' 45.

34 בחלק מן הדרשות מפורש הפסוק הנדרש ובחלק לא. ברי מתוך המבנה הספרותי האחיד שבכל הדרשות משמש הפסוק מדברים לב ג. ברי אם כן שאף הדרשה שגרין מצטט היא ראש וראשונה דרשה לדברים לב ג, ורק אגב המשחק הדרשני מובאים הפסוקים הנוספים המצוטטים בה בפירוש.

לסיטואציות של עשייה היסטורית-מקראית שמכחה נחקדש שמו הגדול של השם. מבנה הדרשה הוא, כנראה, שהקריאה לה' בעת צרה מביאה אחריה קידוש של שמו הגדול במעשיו בהיסטוריה.³⁵ הדרשה ה-11 תותמת את סידרת הדרשות. יש בה שינוי נושא, אך גם סינתיזה של הדרשות הקודמות. היא תוזרת למבנה המענה הליטורגי שבחמש הדרשות הראשונות, אך תוך התייחסות למוטיב שמו של ה' ששימש בחמש הדרשות האחרונות. הפסוק כי שם ה' אקרא נקרא מעתה על יחס ישראל והמלאכים. כאשר ישראל קוראים בשמו של ה', נותנים המלאכים גודל לאלקים. כשם שבעשרת הדרשות הראשונות לא הפסוק בדברים לב ג, לא שימושי הליטורגיים, ולא ההתייחסות לשם הגדול היו כרוכים באיזכור של שם המפורש, אף בדרשה ה-11 אין להניח שלפנינו שימוש בשם המפורש. המוטיב של הזכרת השם נגזר ראש וראשונה מן הפסוק – כי שם ה' אקרא.³⁶ אלא שהדרשן אינו יכול להשתמש בטרמינולוגיה של הפסוק ולאמר 'ישראל קוראים בשמו של ה'', בגלל האופי השונה של הקריאה. חמשת הדרשות השניות נזקקו לקריאה בעת מצוקה. הדרשה המשוה בין ישראל למלאכים אינה מניחה מצוקה, אלא שבת. לפיכך, נשתנתה הטרמינולוגיה מקריאה בשם להזכרת שם. אך בעיקרו של דבר, מה 'שם' המשמש בעשרת הדרשות הראשונות אינו ענין לשם המפורש, אף שם המשמש בדרשה האחת עשרה אינו ענין לו.

מהותית יותר הבעיה העולה מדיונו של גרין, עמ' 75, לגבי משמעות הכתרים שניתנו בהר סיני. גרין מביא מקור מספר מעין החכמה, השייך לספרות שר התורה, המציג שימוש מאגי של הבנת התורה. המוטיב המשותף של קשירת כתרים, המשמש בטקסט זה ובמקורות חז"ל, מביא אותו למסקנה שקיימת דרך הבנה מאגית של התורה, המשלימה את דרך ההבנה ההלכתית, ואת דרך ההבנה האגדית. לשון אחת: שלש מתוך ארבע הדרכים השיטתיות של לימוד התורה: פשט, דרש, רמז וסוד, המאפיינות את היהדות המאוחרת, קיימות כבר בתקופת חז"ל. גרין עומד על כך שמסקנתו תקיפה הן לגבי ספרות שר התורה, והן לגבי ספרות חז"ל, וכמודע חוצה את גבולות הקורפוסים.³⁷ תצייט גבולים זו נתאפשרה מכח השימוש במוטיב המשותף של הכתר. אך רק צירופם של המקורות השונים למסכת אחת על ידי גרין עצמו היא המאפשרת לנו להבין כך את תפקודו של סמל הכתר. ברי שאין המקורות התלמודיים-מדרשיים עצמם מעידים על הבנה זו, ולו ברמז. יתירה מזו, אילו נקראו המקורות התלמודיים-מדרשיים לגופם עולות היו הבחנות מענינות, שיכולות היו להבחין בין הקורפוסים. כך, למשל, מענין לשים לב לעובדה שקשרים נקשרו לישראל באמרם

35 החריג היחיד היא הדרשה על פורענות מצרים. כאן אי אפשר להניח שלפנינו קריאה לה' בתפילה. דומה כי דרשה זו נוסחה על דרך השלילה – 'הבו גודל לאלהינו', אף שפרעה ממיר את 'כי שם ה' אקרא' בימי ה' אשר אשמע בקולו'.

36 על גבי דרשה זו באה דרשה חריפה לדברים ו ד. בדומה לדרשת הספרי, סוף פיסקא לא, המוצאת שתי קטגוריות מתרחבות בשני חלקי הפסוק, אף כאן נדרש הפסוק באותו אופן. אלא ששתי הקטגוריות כאן הם ישראל והמלאכים. העובדה שבפסוק מוזכר שם ה' פעמיים בודאי יכלה אף היא לתרום לניסוח 'מוזכרין את השם'.

37 ר' הערה 20.

נעשה ונשמע.³⁶ הוה אומר: הקשרים אינם קשורים לתהליך הלמידה, ולדרך אסטרטית של הבנת התורה, אלא קשורים באופן כלשהוא – כפרס, כשבת, ככבוד, כשיתוף בסטטוס האלהי; וכל כיו"ב – בקיום המצוות. אפילו המקור הרדיקלי ביותר, הלקוח מפרקי דר' אליעזר, ואשר עליו בונה גרין את עיקר עדותו,³⁹ אינו מרמז לתיפקוד ההרמנויטי של הכתר, ולשימושו כאמצעי להבנת התורה.⁴⁰ אחד מהידושו העיקריים של גרין, הנוגע לדרכי לימוד התורה בתקופת חז"ל, מבוסס על הבעיתיות-המתודית עליה הצבעתי. קריאה זהירה יותר של מקורות חז"ל לא תוכל לתמוך בהצעתו.

במקרה אחד דומה שהפניה למקורות חז"ל יכולה היתה לפתור שאלות עמן מתחבט גרין בדיונו במקורות שמספרות ההיכללות.⁴¹ גרין⁴² דן בקטע מהיכללות רבתי ובו תיאור של כסא דוד מלך ישראל, המוצב בצד כסא ה'. גרין מעלה שאלות הנוגעות להקשר ההיסטורי בו יכולה היתה לצמוח מסורת זו.⁴³ דומה כי הדרך הטובה ביותר להבין את התהוותו של מקור זה היא לאור המקור התלמודי הבא.

כתוב אחד אומר כרסיה שביבין דנור, וכתוב אחד אומר עד די כרסו רמיו, ועתיק יומין יתב. לא קשיא: אחד לו ואחד לרוד. כדחניא: אחד לו ואחד לרוד, דכרי רבי עקיבא. אמר לו רבי יוסי הגלילי: עקיבא, עד-מתי אתה עושה שכינה חול, אלא אחד לרין ואחד לצדקה.⁴⁴

38 בבלי שבת פז ע"א (טקסט מס' 22).

39 פרדר"א פמ"ו (טקסט מס' 24).

40 גרין משלב בדיונו בין כתרי ישראל, לבין כתר של משה, ובכך מקרב את מוטיב הכתר לרעיון לימוד התורה האסטרטי. אך גם במקורות חז"ל המדברים על כתר של משה אין לנו שום עדות להבנה אסטרטית של התורה. יתירה מזו, העובדה שמשנה כבר זכה לכתר משלו, ואף על פי כן יכול היה לקבל את כתריהם של ישראל, מכריחה אותנו לחשוב מחדש על משמעות כתרים אלו. ר' עמי 69 ואילך. דיונו של גרין אינו מאפשר לנו לפרנס מסורת זו.

41 מקרה נוסף של מקור מדרשי שהיה עשוי להיות לעזר לגרין היא דרשה המופיעה במדרשי תנחומא. ר' שמות רבה ח א ומקבילות. על פי דרשה זו ה' מאפשר שימוש בכתרו, כפי שהוא מאפשר שימוש בפריטי לבוש אחרים שלו. מקור מדרשי זה יכול היה להשלים את ההצעה שגרין מביא בשמו של מופס מן המקורות המקראיים. ראה עמ' 76. אלא שיש לתת את הדעת לכך שהכתר ינתן רק לעתיד לבוא. בדומה לכך, אנו מוצאים בכמה וכמה מקורות התיחסות לכתר רק לעתיד לבוא. אם את המקורות על הכתרת ישראל בהר סיני ניתן לפרש פירוש מיסטי, מעט קשה יותר לפרש פירוש מיסטי מקורות התייחסות לעתיד לבוא. בהתייחסות למוטיב הכתר במקורות התלמודיים-מדרשיים יש לקחת בחשבון את השכיחות הגבוהה יחסית של הכתר בויקה לעתיד לבוא. ר' גם בבלי שבת קד ע"א ועוד. השימוש בכתר לעולם הבא מעלה את האפשרות שהכתר משמש בחלק מן המקורות כסוג של שכר. יש לתת את הדעת לשימוש זה. עם זאת, שימוש בהקשר של העולם הבא עדיין יכול להתפרש באופן מיסטי. ר' בבלי מגילה טו ע"ב.

42 עמ' 67.

43 אגב, גרין קורא את הטקסט כאילו מופנית הקדושה הנאמרת בטקסט זה לרוד עצמו. להבנתו, המקור מתאר את דוד ומטטרון המשבחים יחדיו את ה', ולא את דוד כמקבל השבת.

44 בבלי חגיגה יד ע"א.

שדרשה זו היא אכן נועזת למדים אנו מדברי התגובה לדרשתו של ר"ע. אך מרגע שעולה דרשה זו, סביר שמישהו יקח אותה כבסיס לתיאור ציורי יותר.⁴⁵ תיאור ציורי זה מצוי לנו בהיכלות רבתי. היחס שבין שני הטקסטים אינו היחס שבין שני חלקים של מיתוס, הנחשפים בחלקים שונים של הספרות. דומה כי האמירה המקורית היא האמירה התלמודית. על התהוותה יכולים אנו לעמוד תוך כדי פירוש הפסוק בדניאל. המסורת בהיכלות רבתי מעבדת את האמירה התלמודית לכלל תיאור מקיף. המודל לפיו רעיונות שבספרות התלמודית עוברים הרחבה, עיבוד ופרשנות בספרות ההיכלות יכול לשמש כקורקטיב למודל בו משתמש גרין, ולפיו אי אפשר לדבר על מקורות ראשוניים ומשניים בשני הקורפוסים, כאשר שני הקורפוסים שותפים להליך רחב יותר של הפצת מיתוסים.⁴⁶

למרות הסתייגויות מתודיות אלו רואה אני בספרו של גרין ספר רב ערך. עצם הנסיון לסקור ספרויות מגוונות המתפרשות על פני תקופה כה ארוכה בסקירה אחת ואחדותית הוא בעל חשיבות רבה. הנסיון להעמיד על מקומו של המיתוס בשכבות השונות של ההגות היהודית אף הוא מבורך. הקריאה המתודית לקריאה מדוקדקת יותר של מקורות חז"ל אין בה כדי לשלול את החשיבות של החיפוש אחר אלמנטים שנדחקו מתודעתנו, ואשר מבט היסטורי רחב, ומבט תרבותי השואתי, עשויים לשוּב ולעורר. הכת התיאלוגי הפורה, והדמיון העשיר שגרין מביא למקורותיו מעשירים את קשת האפשרויות שמכחן אנו ניגשים לקריאתם של טקסטים. אף אם קריאות ספציפיות או קונסטרוקציות ספציפיות לא יעמדו במבחן הזמן, מערכת השאלות והמושגים שאנו מביאים לקריאת הטקסטים התרחבה מכח מחקר זה. עתה משחדרו שאלות מסוימות לחלל עולמנו הרעיוני חזקה עליהן שתמצאן אפיקים חדשים להפרות את מחשבותינו. מעל לכל, הספר ימשיך לשרת את כל מי שירצה להודק בעתיד לתימה שהוא בודק ולמקורות שהוא מנתח. הספר מספק לקורא קטלוג בסיסי של הטקסטים החשובים ביותר בתחום, כאשר הללו זוכים לניתוח ספרותי נאה. ניתוח והצגת מקורות אלו ישמשו כנקודת מוצא לכל טיפול עתידי בנושא. פרקים מסוימים, כמו הפרק על אמירת הקדושה,⁴⁷ מציגים עמדות שאי אפשר יהיה להתעלם מהן בכל התיחסות עתידית לנושא. מעל לכל, עבודתו של גרין מציבה אתגר להמשך המחקר, ולבדיקת מגוון משמעויותיו של סמל הכתר, כפי שהללו משתקפות בקורפוסים השונים של ספרותנו העתיקה.

אלון גושן-גוטשטיין

45 תיאור אחר מצוי לנו בתנא דבי אליהו זוטא, פרק כ.

46 לא אתיחס בביקורת זו לארבעת פרקיו האחרונים של הספר, המוקדשים לגלגולי המוטיב בספרות הקבלה. מנקודת מבט של חוקר ספרות-חז"ל יש בפרקים אלו תובנות עשירות המצביעות על תמונות מענינות בעיבודו של המוטיב. דומה כי בפרקים אלו אין גרין נזקק להנחות מתודיות מרחיקות לכת, כאלו שנוקק להן כתשעת הפרקים הראשונים של הספר. יתכן שניתוח מחודש של החומר של גרין, תוך העלאת אפשרויות הרמנויטיות נוספות לפירושו של החומר, עשוי לגלות יחסים אחרים בין מקורות האלף הראשון לבין מקורות מתקופת ראשית הקבלה. עם זאת, ברי שעיקרי התמונה שמשרטט גרין בארבעת פרקיו האחרונים של הספר לא ישתנו שינוי מהותי, גם אם יתוספו נואנסים נוספים לניתוח המקורות הקדומים.

47 הפרק השלישי בספר.

Kabbalah

Journal for the Study of Jewish Mystical Texts

Daniel Abrams and Avraham Elqayam

Editors

Volume Four

(1999)

A Cherub Press Publication

Los Angeles