

ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות דמות האל והרחבת גבולות ההשגה

מחקר ספרות ההיכלות בעת האחרונה נוטה להטעים את הנחת ריבוי המסורות הבאות לידי התלכדות בעריכות השונות של ספרות זו שהגיעו לידינו¹. מגמה פלורליסטית זו בהערכת חלקיה השונים של ספרות ההיכלות, הנתמכת מצדדים שונים², מחזקת את הנטייה הרווחת להדגיש את הצורך בבירור טקסטואלי מפורט של המרכיבים השונים של מכלול ספרותי זה³ ולהתמקד בבחינת הזהות העריכתית של החטיבות השונות המצויות בכתבי היד של ספרות ההיכלות⁴.

יש אף המרחיקים לכת וטוענים שעד למיצוי הבירור הטקסטואלי וחריצת משפט בשאלת העריכה מן הראוי להמנע מלנסות ולנתח את ייחודה של מסורת ההיכלות ולהתוות את מאפייניה הפנומנולוגיים⁵.

דומה שמן הראוי לסייג מגמה זו ולקבוע שחרף החשיבות הרבה הנודעת לקביעת הזיקה הטקסטואלית בין המסורות השונות ולבירורן של הזהויות העריכתיות המצויות בכתבי היד השונים של ספרות ההיכלות ויחסן לריבוד ההיסטורי ולהתפתחויות האידיאיות – אין להפריז בתביעת מיצוי הבירור הטקסטואלי ולשלול בשלה את נחיצות הבירור הפנומנולוגי.

דומה שהעיון במסורות השונות הנמנות על ספרות זו מעלה בבירור חותם של צביון רוחני מסויים ותכנים משותפים אופייניים, המתגבשים לכלל תופעה דתית ייחודית הניתנת לעיון ולהגדרה גם מבעד ל'אי הבהירות העריכתית'.

כל דיון בעולמם הרוחני של יוצרי ספרות ההיכלות ועורכיה כרוך בקשיים רבים שכן כאמור שאלות רבות הקודמות לאיפיון פנומנולוגי טרם הוכרעו. הרקע ההיסטורי והזיקות הדתיות של אותם חוגים בהם נוצרו והתפתחו מסורות ההיכלות והמרכבה, שרוי בתחום הספק יותר מאשר בתחום הודאי, וקשיי שאלות העריכה של הקורפוס הספרותי ויחס חלקיו השונים, בצד בעיית הזיקה הפנימית בין החטיבות השונות והשפעות חיצוניות על גיבושן, סבוכים ורחוקים מהכרעה חד משמעית.

יחד עם זאת חרף אי הבהירות ההיסטורית והערפול ביחס לתיחום תחומים במישור הטקסטואלי וקשיי ההתמודדות עם שאלות עריכה ותיארוך, נהיר לקורא בספרות זו שהוא אינו מחזיק בידו לקט מקרי של קטעים ומסורות, אלא, קובץ של

טקסטים בעלי מאפיינים משותפים ההופכים אותם למכלול דתי-רוחני בעל חותם מובהק. דומה שהקורפוס הספרותי המצוי בידינו משקף בלשונו של מסורת מגוונת ובעריכות שונות תופעה דתית בעלת ייחוד אופייני⁶, ודומה שייחוד זה אינו נובע מסגנון ועריכה אלא מהתייחסות חדשה לשאלות מהותיות במחשבה הדתית ומגיבושם של אינטרסים רוחניים חדשים. עיון במסורות ההיכלות, שעיקרן מצוי עתה במקובץ במהדורות הסינופטיות של פטר שפר⁷, יחשוף כמה הנחות יסוד המצויות לארכן ברמות שונות, יצביע על מכנים משותפים המתייחסים לרוב חלקיהן, ואולי יגדיר מימד מסויים במפנה הרוחני העולה מדפיה של ספרות זו^{7א}. ניסיון ההתחקות על כמה מקוים אלה, המוצע במאמר זה, נערך מתוך מודעות לעובדה שמכלול ספרות ההיכלות משקף גיוון, ריבוד ודיפרנציאציה של חוגים ומסורות, המפקיע את האפשרות לקבוע אמות מידה אחידות להערכתו, יחד עם זאת דומה שמכלול זה מגובש סביב תודעה דתית חדשה ומשקף מפנה בהתייחסות למושג האל, ולפיכך הצבעה על תוים ייחודיים ומאפיינים עקרוניים המשותפים למסורות השונות, עשויה להאיר את המפנה ולנסח קריטריונים העשויים לסייע בהערכת התגבשות המיסטיקה העברית הקדומה.

שעה שאנו באים להעריך את תוי ייחודה של מסורת ההיכלות והמרכבה ולעייין בכמה מגילוייה מן הדין להקדים ולקבוע שאין לנו כאן עניין עם תופעה דתית כוללנית המזדהה עם ממשות חייו של האדם או הבאה לידי ביטוי בכלל הנהגותו הדתית, אלא עם תופעה אליטיסטית מוגבלת בחוג פנייתה, המשקפת את ראשיתה של הרפלקסיה הדתית התיאוצנטרית ואולי אף את ראשיתו של ניתוק האינטרס הדתי מן התחום הריאלי וההיסטורי.

בשל אופיה התיאוצנטרי אין ספרות זו מעוגנת בכיטוי דתי חיצוני ואין פניה לחוגים רחבים אלא להיפך, דומה שעיקרה ורובה של מסורת ההיכלות רחוק מההווה הארצית של חיי הדת מרחק ניכר⁸.

התו הבולט של ספרות ההיכלות כתופעה דתית הוא העתקת האינטרס הדתי מן התחום הארצי-היסטורי אל התחום השמימי המטא-היסטורי. אוריינטציה תיאוצנטרית זו הממקדת את חיי הדת בשמים ולא בארץ, המייחדת את ענינה לעולמות עליונים, להירארכיה השמימית, ולגיבוש מימדים שונים לדמות האל — מיוסדת על ההנחה הכפולה הגורסת שלהוויה האלהית יש מימד צורני-ויזואלי בר השגה ושהאדם, בתנאים מסויימים, יכול להשיג באלוהות, לעלות לשמים, לחזות באל ולצפות במרכבתו ואף לשוב ולהעיד על החזיון ופשרו.

התפיסה הדתית הממקדת את עיונה בהירארכיה השמימית, בדמות האל וכהשגתו, בתיאור עולמות עליונים וסדריהם⁹ ובעיצוב דפוסים להתכוננות וצפיה בהם, מיוסדת על ארבע הנחות יסוד:

(א) הכללת קניית דעת בעולמות עליונים והתעמקות במושג האל במסגרת החיוב הדתי^{9א}.

(ב) הנחת אפשרות העליה לשמים ושיבה ארצה לאדם בחייו¹⁰.

- ג) ייחוס משמעות דתית לראיית האל וצבא השמים והנחת אפשרות השגתם.
ד) התוויית דרכים מיסטיות ומגיות להגשמת האינטרס הרוחני החדש והחיוב הדתי הכלול בו.

הערגה לצפיה בעולמות עליונים והתביעה הדתית שהתייחסה לקניית דעת בתחומים אלה היו מעוגנות בהנחה שידע זה אכן ניתן לרכישה בתנאים מסויימים ושעולמות אלה שרויים בגבול השגת האדם ומצויים בתחום קומוניקטיבי של הניסיון האנושי. הידיעה על עולמות עליונים, הכוללת בחינות שונות שידונו להלן, אינה נקנית בספקולציה עיונית אלא בהתנסות מיסטית ובעדות אודותיה, שכן מקורה בעליה לשמים, בחזון או בהתגלות¹¹, ולפיכך ההנחה העומדת ביסוד הדברים היא שניתכן עליית בן אנוש לשמים, או שתיתכן צפיה במרכבה השמימית ועדות על תוכנה של התנסות זו עם שיבתו של החוזה, ומכללא מסתבר שהחזיון השמימי שרוי להשגת האדם ונגדר, לפחות בחלקו, כמושגים כרי תפיסה. ייחודן של ספרות ההיכלות ומסורות המרכבה הוא בקביעה שראיית האל וצפייה במרכבה מצויים בתחום ההשגה האנושית וביוזמתה אולם יתירה מזו, בתשתיתה מונחת הקביעה שהאל וצבא השמים הם בעלי צורה, בעלי דמות, בעלי הוויה הניתנת לצפייה, בעלי מימדים האפשריים לראייה ובעלי בחינות ניתנות להשגה¹².

הכרעה תיאולוגית זו חשיבותה ראשונה במעלה וממנה נגזרת תפיסת עולמם של בעלי ההיכלות המורכבת מהתייחסות חדשה לדמות האל ומתפיסת גבולות השגה שונים.

תפיסת האל כספרות ההיכלות חורגת מתפיסת המסורת המקראית¹³ ומתפתחיותיה המאוחרות. חריגה זו מצויה בהנחה שניתכן התגלות אלוהית לאדם בעקבות פעולה היוזמה כידי, שהתגלות זו אינה מבטאת פעולה אלוהית, דיבור או גילוי רצון כמקובל במקרא, אלא היא נודעת במראה או בחזיון נשגב נטול דיבור. האל וצבא השמים, הנגדרים כמושגים שמהותם שמימית ועל חושית, שרויים בתחום הראייה וההשגה האנושית. אפשרות השגתו של האל, המוסכמת לכאורה כספרות זו, הופכת את הדיון בדמות האל, במהותו, בגילוי, באפשרות צפייתו, במלאכיו, בהיכלותיו, בשמותיו ובאפשרות השימוש בהם, ללגיטימי ומקובל, לאמור, מוצעת התייחסות בין האדם לאל שאינה מיוסדת על התגלות שעיקרה גילוי רצונו המוחלט של האל ודברו, או על ההתגלות החד-פעמית במעמד הר סיני ובגיבושה בתורה ומצוות, אלא על דרך אחרת המבוססת על ודאות הסתכלותית ועל צפיה במרום בעלת אופי מיסטי אינדיבידואלי. הצפיה השמימית והשגת ההתגלות, מותנות בעבודת אלהים החורגת מתחומי העיון הספקולטיבי ומגדרי התורה והמצוות. מותווית מתודה המבוססת על הכנה אסקטית¹⁴, שימוש מאגי¹⁵ וחוויה מיסטית-קונטמפלטיבית¹⁶ ומתגבש ריטואל המחקה את הריטואל השמימי¹⁷ ומבטא את גבולותיה החדשים של ההשגה הדתית.

הערכת המפנה שהתחולל בזיקה שבין האדם לאל ובתפיסת האל החדשה מעוגנת בתמורה במושג ההתגלות. התגלות האל במקרא מתרחשת כידוע כיוזמת האל ובתחום הארצי; האל מתגלה לבני האדם בארץ, שכן אין מושג ההתגלות המקראי כולל אדם העולה למרומים, ואין לאדם שההתגלות באה עליו שום השפעה עליה. ראשיתה ותכליתה של ההתגלות תלויות באל. לעומת זאת בספרות היהודית שנתגבשה לאחר חתימת המקרא, ההתגלות היא פרי יוזמתו של האדם, תיאורה, תכנה ושלביה מיוסדים על עדויותיהם של יחידי סגולה שעלו לשמים וצפו באל או בצבא השמים בעת עליה זו¹⁸. התמורה המתגבשת בהתייחסות לאלהות הנגלית בפני העולים למרום באה לידי ביטוי בספרות ההיכלות, שאינה מתייחסת לאל הנגלה לאדם בתחום הארצי ובמשמע ההיסטורי, אלא רק לאל שהתגלותו היא פרי יוזמת האדם, שמהותו מיוסדת על עדות החוזה, ושתחומה הוא תחום המרכבה השמימית. ראוי להטעים שהעניין באל מתמקד בחזותו וביחסו ההירארכי למכלול הנשגב של צבא השמים, ולא לרצונו, לתוכן דבריו, או למשמעות הדתית הנגזרת מהם במימד הארצי. היינו, עיון בחזון הדמות האלהית מלמד שאין משתקף בעת הירידה למרכבה עניין מובהק בדבר האל ובתורתו, אלא בתיאופניה פיגורטיבית נטולת דיבור. האינטרס הדתי מתמקד בחזיון המלך ביופיו ובמימדיו השונים המעוגנים בהויה השמימית ולא בהשלכתם הארצית.

התמורה בהתייחסות לדמות האל מורכבת מכמה רבדים העומדים בצלו של הניסיון לגבש דמות חדשה של האלוהות החורגת מתפיסת האל המקראית ומפירושה המקובלים במחשבת חז"ל. אין צריך לומר שעולם המקרא אינו עולם הומוגני ושמשתקפים בו רבדים המציינים תקופות יצירה שונות ואינטרסים דתיים שונים, אולם אם נקבל את ההגדרות המחקריות המקובלות הגורסות ש"חז"ל קיבלו מהמקרא את ההשקפה על אלוהות על-מיתולוגית ועל-טבעית, האל הוא רוח ולא בשר, נשללה באופן מוחלט כל אפשרות לסמל את האל על ידי יצור כלשהו על האדמה או על ידי צבא השמים"¹⁹ ומטעמות "שמהותה הפנימית והשרשית של האידיאה הישראלית: הויה אלהית על-מגית ועל-מיתולוגית רצון אלהי עליון"²⁰ — נוכל לעמוד על עומק השינוי שהתחולל בחוגים בהם נוצרו מסורות בעלי ההיכלות. אם התפיסה המקראית המתוארת לעיל מתגלמת בפסוק "ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו" (ישעיה מ יח), לאמור, הפקעת ההשגה באל מיכולת בן אנוש ומתחומי דימויו וכל שכן מחיוב דתי בעיון בדמות האל ובצבא השמים, הרי שהתמודדות החדשה בספרות ההיכלות מתגלמת בדברי ר' עקיבא בהיכלות זוטרת: "כביכול כמותינו הוא והוא גדול מכל וזהו כבודו שנסתר מפנינו..."²¹

ספרות ההיכלות המונחית בכוחו של דחף דתי עז, אינה נרתעת מהכללת האל וההויה השמימית בתחומי שיעור, מידה, צורה, דימוי, הויה אורית, תבנית אנתרופומורפית וכיו"ב מימדים החורגים במידה ניכרת מתחומי "ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו".

הניסיון לדון במהות האל, בגילוי ובהעלמו, להתוות לו צורה ולהציב יחס מסויים בינו לבין האדם מכאן ובין צבא השמים מכאן, משתקף בצורות שונות במסורות ההיכלות, והוא תשתיתו של המאמץ המיסטי להתקרב ולצפות בהיות אלהיות.

מחקר מחשבת חז"ל ופירושיהם לתפיסות המקרא העלה את מורכבות שאלת ההתייחסות לדמות האל. מחד הועלתה ההבחנה בדבר העדר רעיון ההפשטה במקרא²² ומאידך צויינה ההשקפה המקבלת את האנתרופומורפיות התנ"כית כפשוטה, לעומת המגמה לעריכת אליגוריזציה של אנתרופומורפיות זו²³, אולם המחקר כמעט שלא נתן דעתו לתפיסת האל העולה מספרות ההיכלות המרחיבה את גבולות ההויה השמימית ומרכיביה, המעזה לצור צורה ולשער שיעור לאל, הממשיכה את המסורת האנתרופומורפית מחד גיסא, ומחוללת תמורה בהתייחסות לגבולות ההשגה האנושית, מאידך גיסא.

בספרות ההיכלות מתגבשת תפיסה רב מימדית של האל ונגדרת תבנית חדשה להויה האלהית המבוססת על ההנחה, שהאל שרוי בפסגתה של הירארכיה קבועה של רקיעים, היכלות, מלאכים, אופנים וגשרים, מרכבות ושומרים, נהרות אש וקושרי כתרים²⁴, כשכולם הופכים להיות מרכיבים בהויה האלהית בדרגות שונות של קרבה וריחוק לאל עצמו, או בדרגות שונות של גילוי וחציצה להשגת האדם. יחד עם זאת אותם מימדים הנמנים בדמות האל, מצויים בשיעורים שונים אף בצבא השמים וכלל ההויה השמימית, ולפיכך בצד התמורה בדמות האל ובמימדיה ובצורת התגלותה לאדם, מתרחשת הרחבה ניכרת של מושג השמים וההויה השמימית, הממתנת במידה מסויימת את הבעייתיות הכרוכה בייחוס המימדים החדשים לאל.

דמות האל העולה מספרות ההיכלות היא דמות רב מימדית המתוארת מבחינות רו משמעותיות: מקורה של הידיעה על כל אחד ממימדי ההויה האלהית הוא בעליה לשמים, בירידה למרכבה או בכניסה לפרדס — לאמור בניסיון מיסטי — ובעדותם של החוזים, יחד עם זאת לכל אחד ממימדים אלה, שנחשפים בחויה המיסטית, מקבילה בחינה מסוימת בריטואל החדש ובעבודת השם נוסח יורדי המרכבה, הנושאת לעתים אופי מאגי-תיאורגי. ההויה השמימית בכלל, ומהות האל בפרט, על פי השקפתם של בעלי ההיכלות, מורכבת מחמשה מימדים ברי התייחסות: שם; שיעור; יופי; רו; כבוד. נזהה בקצרה כל אחד ממימדים אלה מבחינת הגדרת האל ולאחר מכן מבחינת הריטואל של יורדי המרכבה המתייחס אליו. בחלקו השני של המאמר נדון בכל אחת מבחינות אלה בהרחבה ונתייחס לתפישת ההשגה הנגזרת מהן.

שם — שם האל, שמתויו וכינויו הנסתרים והנגלים הם המרכיבים המהותיים של הדמות האלהית. השם גונז את המהות האלהית הניתנת להשגה. מהות האל זהה לשמו ולפיכך ידיעת השמות משמעה ידיעת מהות האל²⁵. השם, המורכב מאותיות, הינו בעל מימד הניתן להשגה לפחות בחלקו הצורני והוא מהותה

וחיותה של כל הויה המצויה במרום בהיות השמות האלהיים נאצלים לכל מרכיביה של הישות השמימית.

שיעור — שיעור קומה מתייחס לגודל האינסופי של האל הנמדד בכפולות של העולם והשמים, בשיעורים פסיים כביכול שהנם מטאפיסיים למעשה. שיעורים אלה מוצגים בתבנית אנתרופומורפית²⁶ ולכאורה הם בעלי מימד קומוניקטיבי בהיותם מורכבים מגדלים ומספרים ידועים. יחד עם זאת ראוי לתת את הדעת על כך שלכל צבא השמים שרים ומלאכים רקיעים גשרים ומרכבות — שיעורים אסטרונומיים העומדים ביחס קבוע איש לרעהו. המידות המתייחסות לכלל המרכבה הן אותן מידות בהן מתואר האל — פרסאות, מהלך שנים, שיעור העולם מסופו ועד סופו, גובה ורוחק וכיו"ב²⁷.

יופי — האל וצבא השמים מתוארים כבעלי יופי רב שאין משלו — יופי קוסמי על-חושי. תיאורי היופי והשגב מוסבים פעמים רבות על המלאכים כמשקפים אפס קצהו של היופי והזוהר של ההויה האלהית בחינת קל וחומר. עיקר חשיבותו של מימד זה הוא בהנחה שלא אל ולמרכבתו מהות נראית לעין, הנגדרת במושגי יופי קומוניקטיביים אם גם על-חושיים²⁸.

רז — המימד הדינאמי של האלוהות שהוא סוד הבריאה וסודו של עולם או הכח המפעיל את ההויה. מימד זה משקף את הידיעה המטאפיסית של ההויה הפיסית "רזי חכמה... רזי עולם וכל סדרי בראשית" המצויה בשמים ומופקדת בשיעורים שונים בידי המלאכים ונגלית לחוזים בצורת שמות ואותיות²⁹.

כבוד — ההירארכיה השמימית הנשגבת, מבנה המרכבה וטקסיה ודמות היושב עליה, והיחס הקבוע שבין מרכיביה או הצד התבניתי והטקסי של ההויה השמימית במימדס הויזואלי הניתן לצפיה ולימוד³⁰.

דומה שכל ההויה השמימית מיושב המרכבה ועד שומרי פתחי ההיכלות מעוצבת בהשראתן של בחינות אלה בשיעורים שונים כשהגבוה מאציל לנמוך ממנו משמו, אותיותיו, כחו, חותמו, כבודו, שיעורו, יופיו, רזו וכיו"ב בשיעור הולך ופוחת על פי שיטה אחת, או ציון של סדר קבוע בו מימדים אלה הולכים ומתעצמים מלמטה למעלה על פי שיטה שנייה. דומה שאין בחינה מהותית נבדלת בין הגבוה לנמוך ממנו במעלה, אלא בחינה כמותית המשתקפת במעמד הקבוע בהירארכיה השמימית ובגבולות יכולת ההשגה בעולמות עליונים³¹ ועל כן יורדה במרכבה וראית מלך ביופיו מתייחסות למכלול השמימי על שמותיו, שיעוריו, יופיו, סדרו וכיו"ב ולא רק לאל עצמו.

המעבר מתחום ההתנסות הארצי לשמימי כרוך בהתוודעות לבחינות השונות המרכיבות את מהות האל ודומה שעולמם של בעלי ספרות ההיכלות ויורדי המרכבה מעוצב בהתייחס לחמשה מימדים אלה:

שם: המאמץ המיסטי מכוון לרכישת ידיעת שמות האל ושמות צבא השמים הנגזרים משמו, שכן השם מייצג את האלמנט המיסטי מאגי וגנוזה בו המשמעות הכפולה של הויה הנודעת רק בהתגלות שמימית בפסגת החויה המיסטית מכאן,

ושל המפתח המאגי לחזרה לעליה לשמים מכאן. השבחים, המרכיבים חלק ניכר מספרות ההיכלות, מכוונים להזכרת השם ולחזרה טקסית על שמותיו הסודיים של האל³² והשימוש המאגי-תיאורגי בשמות לשם עליה בהיכלות או הכפפת כוחות שמיימיים לרצון האדם, רוח אף הוא בספרות זאת, כידוע זה מכבר³³.

שיעור: העיון בשיעור קומתו של האל או ידיעת מידותיו האינסופיות, מייצגים את המימד שאין לרדת לחקרו ולתפסו בדמיון או בשכל האנושי ועל כן, בהיותו נעלה מהשגה, יש לשננו מבלי להבינו ויתכן שהשינון עצמו נתפס כפעולה מאגית ריטואלית. "כל היודע שיעורו של יוצרנו..." היא הפורמולה המתייחסת למימד הנשגב מהשגה ואולי האגנוסטי של שיעור קומה.

יופי: אל מימד היופי של האל וליפעת מרכבתו מכוונת צפייתו של יורד המרכבה בחינת 'לראות מלך ביופיו'. יש להטעים שמדובר בראיה על חושית של יופי על חושי המושגת בחזון והיא מתייחסת לשגב ולנוראות נוסח *MYSTERIUM TREMENDUM*. ראיה זו עומדת במבחנים חמורים של עמידה על פשר החזיון השמימי ואיננה רק חזות עין, היא מותנית במאמץ אסקטי ניכר וביכולת ויתור על פירוש אינדבידואלי של מראה המרכבה.

רוז: הרז המשקף את החוקיות האלהית הנסתרת המפעילה את העולם, את החכמה הכוללת כל ואת תפיסת ההווה כצופנת סוד וכנפעלת על ידי שמות אלהיים³⁴, מוצג בקטיגוריה של ידע שניתן לרכשו בעליה לשמים. לרכישת ידע זה מכון המאמץ המיסטי-מאגי של לימוד נוסחאות השמות, ההשבעות, החותמות וכיו"ב, והוא מתייחס בד"כ לרוזים המופקדים בידי המלאכים בעלי החותמות ושומרי ההיכלות ולא לרוז של האל עצמו.

כבוד: ידיעת ההירארכיה השמימית ופרטי מבנהו של עולם המרכבה על דרגות הקרבה והריחוק מן האל, עוצמתם של מרכיביה השונים ותפקידיהם הטקסיים כמו אף כוחם ושמותיהם ביחס למקורם האלהי – היא ידיעה שניתנת ללמידה ולשינון על פי תיאוריהם של יורדי המרכבה. דומה שמטרתה היא השגבת האל בחינת קל וחומר ועמידה על המימדים האינסופיים והעל-חושיים של האלוהות, הנגדרת כביכול באות, במספר ובמראה.

המימד המיסטי-מאגי של רכישת השמות על פניו הדינמיים והתיאורגיים, בצד המימד האגנוסטי של ירידה לאינסופיות של השיעור האלהי, הודאות ההסתכלותית של אפשרות ראיית האל ומרכבתו ותרגומה למימד האסתטי של התבוננות ביופיו הנשגב, ותיאורו בשבחים, שינון ההירארכיה השמימית וטקסיה כביטוי לעיון בכבוד, והמימד הגנוסטי-ספקולטיבי של התחקות על הרז, מבטאים את חמש הבחינות אליהן מתייחסת עבודתו של יורד המרכבה: (1) ידיעת השמות ואמירת השבחים ("עלינו לשבח לאדון הכל"); (2) שינון מימדי שיעור הקומה האלהי ("כל היודע שיעורו של יוצרנו", "לתת גדולה ליוצר בראשית"); (3) צפיה ביופיו של האל ("לראות מלך ביופיו"); (4) הסתכלות בכבוד ("להסתכל בכבודי"); (5) התחקות אחר הרזים ושימושם ("לגלות לך רזי עולם"). יחד עם

זאת, יש להטעים שכל אחד מהמימדים הנדונים מגלם מימד חיצוני ופשר פנימי, או מישור ידיעה קומוניקטיבי, המבוסס על עדות החושים ועל גיבושה במסורת ריטואלית, לעומת מישור ידיעה נעלה מהשגה של פשר החזון, משמעות צירופי האותיות, אינסופיות המימדים וכו' ולפיכך אין הידיעה מפקיעה את המימד המיסטי או את היות תורה זו תורת סוד.

מאלפת העובדה ששעה שבעל ספר חנוך מביא את דברי האל בדבר האדרת חנוך והשגבתו לישות שמימית הוא מציין שהקונברסיה התחוללה בחמשה מימדים: שם, שיעור, יופי, רז וכבוד, לאמור חמשה מימדים אלה הם מאפייניה של ישות שמימית ומקורם אלהי:

שם: "קראתיו בשמי יוי קטן... שבעים שמות יש לו למטטרון שנטל הב"ה משמו והניחן לו למטטרון... שבעים שמות נטלתי משמותי וקראתיו בהן"³⁵.

שיעור: חנוך הופך למטטרון שעה שהוא מקבל שיעור שמימי: "תרום קומתו בכל רומי הקומות שבעים אלפים פרסאות" בנוסח אחד או "ורוממתי והגבתי כשיעור ארכו ורחבו של עולם"³⁶, בנוסח שני.

יופי: מתחוללת קונברסיה של אש, זיו וזוהר וחנוך מקבל לבוש הוד הדר וכתר מלכות: "הפכתי בשרו ללפדי אש וכל עצמות גופו לגחלי אש שתי מראות עיניו כמראה הבזק... הבהקתי פניו כאור זיו השמש וזוהר עיניו כזיו כסא הכבוד. שמתני לבושו הוד והדר וכסות מעילו פאר... ונתתי עליו מהדרי והודי ומזיו כבודי..."³⁷

רז: גילוי הרז חותם את תהליך ההאדרה: "וכל רז ורז גיליתי לו באהב וכל סוד וסוד הודעתיו"³⁸.

כבוד: נקבע מקומו של מטטרון בהירארכיה השמימית, והוגדרו עוצמתו, סמכותו וסדר הכפופים לו בצד תפקידו הטקסי: "קבעתי כסאו בפתח היכלי... וכל שר ושר העמדתי לנגדו ליטול ממנו רשות... ושר על כל שרים עשיתיו משרת לכסא כבודי היכל ערבות לפתוח לי דלתותיהם וכסא הכבוד לסלסל..."³⁹

היינו, המעבר מההויה הארצית לשמימית היה כרוך בהנחלת חמשת המימדים המייחדים את מושג האל והמרכבה השמימית. מאמץ רכישתם של מימדים אלה בשיעורים שונים של ידיעה והתנסות, מאפיין את עבודתו של יורד המרכבה, השואף כביכול להפוך בעת ירידתו במרכבה, לבריה שמימית, ולו להרף עין.

שמות

חלקן המכריע של מסורות ההיכלות, על גיבושיהן השונים, משקף ייחוס משמעות ראשונה במעלה לשמות האלו⁴⁰. השמות נתפסים כעצם הסובסטנציה האלהית, דומה שהם המימד הראשון במעלה של הדמות האלהית הנתפסת כמערכת של

שמות בעלי קיום ישותי⁴¹. דבריו של ר' ישמעאל, משמו של ר' נחוניא בן הקנה, מיטיבים לגלם את המפנה התיאולוגי שבתפיסת השם כעצם הסוכסטנציה האלהית: "הוא שמו ושמו הוא, הוא שהוא ושמו בשמו"⁴². לאמור, אין השם משמש כינוי ותואר לאל או אופן פניה ליטורגי אלא מבטא את היותו, עצמותו, כוחו ומהותו.

ראשוני המקובלים היטיבו לעמוד על ייחודה של התפיסה המתגלמת בדברים אלה ואף הביאו אותם כלשונם⁴³ בשל חשיבותם לתפיסת השם כסוכסטנציה. ראוי לעיין בדבריו של ר' יעקב בן יעקב הכהן הכותב בפירושו למרכבת יחזקאל בהתייחס למסורת ההיכלות: "שמות של מעלה הם עצם ממש וכוחות אלהיות ועצמם עצם אור החיים... ואין השם נפרד מעל העצם ולא העצם מעל השם, כי אל העצם ממש נדבק השם שאם לא יהיה העצם לא יהיה השם... ועל כן אל תטעה בכל השמות של מעלה שהם דבר בלי עצם כי כלם כחות שכליות אלוהיות חצובים ממחצב האור המופלא..."⁴⁴

המשמעות התיאולוגית הגנוזה בייחוס הויה עצמית לשמות האל אינה מתייחסת בספרות ההיכלות לאל בלבד, שכן בצד התמורה המתחוללת בתפיסת השם האלהי כסוכסטנציה, מתרחש תהליך של הפיכת השם לשמות וייחוס משמעותו בחינת ישות לכלל מרכיבי ההויה השמימית: כשם שאין שם אחד המבטא את עצמות האל, אלא מוצע מכלול עצום של שמות, כך אף אין השם מיוחד לאל בלבד אלא השמות האלהיים הם נחלת כלל ההויה השמימית בשיעורים שונים. השמות בהיותם הסוכסטנטיבית הם מקור הכוח, היצירה, הבריאה והקיום של ההויה השמימית והארצית כאחת⁴⁵, דומה שהם נאצלים מן האל למשרתיו בהירארכיה יורדת, לאמור כל הקרוב יותר אצל האל מקבל ומשיג חלק גדול יותר משמותיו. הזיקה בין השמות האלהיים לנושאים השמימיים אינה נהירה כל צרכה ואף היחס בין השמות השונים – "שמות", "כינויים", שמות "מפורשים" ו"נסתרים", אינו מחוור כליל⁴⁶. גם דו המשמעויות שבין השם לפשרו, או בין הערך הקומניקטיבי לכאורה הגלום באותיות ובין המהות הפנימית הנסתרת הנעלה מהשגה, אינה מתפרשת בנקל, אולם אין ספק שהתפיסה הדתית הבאה לידי ביטוי בספרות ההיכלות יונקת מן התמורה הכפולה במהות ובהיקף כמו מן המתח שבין השמות הנגלים ומהותם הנסתרת, או בין היותם כעצמות אלהית ובין גיבושם במכנה משותף בין העולם השמימי והשגת האדם.

הזיהוי בין מהות האל לשמו⁴⁷ הופך את ידיעת השמות לידיעת אחד ממימדיה של המהות האלהית, שעה שפריסת ההיקף של ייחוס השמות כמהות לכלל המרכבה השמימית, מרחיבה את תחומה של הצפיה בהויה האלהית ובנושאי שמותיה השונים. הרחבה זו של מנינן של היות שמימיות בעלות שם, מותירה תחום השגה ומרחב ריטואלי המתייחס לשמות ושימושם, החורג מגבולות האיסור של צפיה באל עצמו ושימוש בשמו⁴⁸, שהרי מימדים אחרים במרכבה השמימית שרויים לו לצופה ומצויים בתחום השגתו.

האינטרס הדומיננטי בחלקים ניכרים של ספרות ההיכלות הוא ידיעת שמות האל, שמות מלאכיו, וכינויי חלקי מרכבתו. בפרקים רבים של ספרות זו נמצא עדויות על שמות אלה ואף על מסורת השתלשלותם⁴⁹. הכמיהה הדתית של יורדי מרכבה סובבת סביב גילוי השמות הנסתרים בשל ארבעה טעמים עיקריים:

- א. בשל היות השם מגלם בחינה עצמותית במהות האלהית.
- ב. בשל היות השם מרכז הטקס השמימי ועיקרה של עבודת המלאכים, אותה שואף יורד המרכבה לחקות⁵⁰.
- ג. בשל היות השם בחינת סולם עליה מיסטי ליורדי המרכבה⁵¹.
- ד. בשל משמעותו המאגית והתיאורגית של השם⁵².

על המימד הראשון הרחבנו דברינו לעיל ולפיכך נטעים כאן רק את חשיבותו של המכנה המשותף בין ההווה השמימית לאנושית הגלום באותיות השם: השם על היותו הנסתרת, האינסופית והנצחית – נגדר באותיות השרויות להשגת האדם מבחינה צורנית גם אם לא מבחינת פשרן האלהי. יחד עם זאת ידיעתו הרציונאלית של האדם אינה מובאת בחשבון לעניין הבנת השם, חרף שיתוף האותיות בין מרכיבי השם האלהי ללשון האנושית, שכן כל השמות הנזכרים בספרות ההיכלות נודעו לצופים בעת העליה במרכבה והם פריה של התגלות: "זה השם שנגלה לר' עקיבא שהיה מסתכל בצפיית המרכבה וירד ר' עקיבא ולמדו לתלמידיו"⁵³.

צירופי האותיות השמימיים הנגלים כשם בעל משמעות ועוצמה אינסופית ליחיד סגולה בעת צפיה במרכבה, נותרים כפורמולות נטולות פשר ועטויות סוד לשאר יורדי מרכבה, החייבים בשינונם נטול המשמעות כתנאי לעליה.

המימד השני – הזכרת השם כעיקרו של הטקס השמימי עולה בבירור מתיאורים חוזרים ונשנים בספרות ההיכלות: "והנער הזה ששמו מטטרון מביא אש חרישית ונותן באזני החיות כדי שלא ישמעו את קול הדובר של הקב"ה ואת שם המפורש שהנער ששמו מטטרון מזכיר אותה שעה בשבעה קולות בשמו החי והטהור והנכבד והנורא"⁵⁴.

המלאכים מזכירים את שמות האל בשעת אמירת ההמנונות וזמרת השבחים מדי יום ביומו, ודומה שאמירת השם היא חלק מרכזי בעבודתם⁵⁵. קרוב לודאי שהזכרת השם במרומים הוראתה תיאורגית, שכן החזרה הקבועה בעלת האופי הפולחני על השם שמיוחסים לו כוחות בריאה ועוצמה אינסופית אינה יכולה להיות נטולת משמעות. הבחינות העיקריות בעבודת המלאכים כגון אמירת שבחים, הזכרת שמות, קשירת כתרים [=צירופי שמות] שמירת חותמות וכיו"ב, קשורות אף הן בשמות ומהוות את אחד ממוקדי ענינם של יורדי המרכבה ונושא לחיקוי הפולחן השמימי בעבודתם של בעלי ההיכלות. שירות המלאכים אותן שומע יורד המרכבה ואותן הוא משחזר בירידתו, הן פריה של הצפיה במרכבה וביטוי לתחושת השגב והיפעה של החויה החזיונית, אולם עיקרן הוא השמות בגיבושיהם השונים כרו, חותם, השבעה וכדומה. המקור השמימי של ההמנונות,

ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות דמות האל והרחבת גבולות ההשגה

השמות, סדרי אזכרת השם, ידיעת החותמות וסדר השבחים, בצד המגמה לחקות את הפולחן השמימי על כל פרטיו, החל בטקסי ההטהרות דרך השתתפות באמירת הקדושה עם המלאכים וכלה בהזכרת השם ובשימוש ברו ובחזרה על ההמנונות שנוצרו בידי המלאכים, הם שמעצבים את הריטואל החדש שמתגבש בחוגי בעלי המרכבה.⁵⁶

הכניסה לפרדס או הצפיה בחזיון השמימי של ר' עקיבא, שהיא החוויה הארכיטיפית של עליה לשמים בחלק ניכר של ספרות ההיכלות – העלתה מימדים שונים של ההווה השמימית ההופכים לנקודת מוצא מיסטית-מאגית לשאר יורדי מרכבה:

השמות, השבחים, הרזים, ההימנונות, החותמות וההשבעות הם פריה של התגלות שהעדות עליה נמסרה מפי יורדי מרכבה, וכולם הם מימדים שונים בעבודת המלאכים: עבודתם של בעלי המרכבה היא בבחינת *IMITATIO DEI*, חיקוי הפולחן השמימי על בחינתו הטקסית-פורמלית מכאן ועל מהותו השמית מכאן⁵⁶. דומה שהמטרה, ראיית מלך ביופיו וצפייה במרכבה, מותנית בחיקוי הטקס במרום ובשימוש בשמות שמקורם שמימי. אין ספק שבעבודתו של יורד המרכבה יש משום השראה של הטקס השמימי ואולי אף ניסיון להפוך בעצמו לכריה שמימית ויש בה ביטוי למגמה להקנות פרספקטיבה שמימית-מלאכית לעבודת האדם בבחינתה התיאוצנטרית המכוונת לעולמות עליונים.

מאלפת היא העובדה שכל שמעיקרו היה תוכן החזון ומהות ההתגלות שנגלו ליחיד סגולה, הופך לסולם מיסטי-מאגי המגובש בריטואל, המתנה את הירידה במרכבה: מקומו של השם כאמצעי לעליה מיסטית ומשמעותו המאגית-תיאורגית שלובים זה בזה. שתי בחינות אלה מעוגנות בהנחה שבשם גנוז כוח אלוהי בהוויתו הנסתרת, אולם גם ללא ירידה לעומק משמעותו זו הוא מהווה אמצעי לעלייה לשמים ולהשבעות מאגיות בהוויתו הנגלית הגלומה באותיות⁵⁷.

נוסחאות שגורות בספרות זו כגון "שם שמשביעין בו" "שוב אני קוראך בשם גדול מכל שמותיך" או "בשמותי השבעתיך"⁵⁸ וכיו"ב המתייחסות הן לירידה למרכבה והן להורדת כוחות עליונים, מבטאות את העקרון המאגי של תפיסת השם כאמצעי לעליה לשמים ולהכפפת כוחות עליונים, בהיותו מגלם כוח שאין הבנת פשרו מתנה את שימושו. השם במתכונתו הידועה ליורד המרכבה, הוא הגשר הקומוניקטיבי בין 'הרז' ל'שימוש' או בין הידע המיסטי ותוכן ההתגלות מחד, לפרקסיס המאגי-תיאורגי, מאידך⁵⁹. הוויתו האלהית הנסתרת של השם מתרגמת לנסחאות שאין מנסים להבין את פשרן אולם בוטחים בכוחן להוות סולם עליה מיסטי-מאגי.

זיהוי השם עם המהות, המתגבש בספרות ההיכלות למכלול משמעויות מיסטיות מאגיות ותיאורגיות, מתרחב ומתייחס למכלול ההווה השמימית ההופכת לבעלת שמות אלהיים. תהליך משולש זה של ייחוס משמעות דתית ראשונה במעלה לשם האל, הרחבת התחולה של מימד זה לכלל ההווה השמימית, ועיצוב

הריטואל הדתי בהשראת מקום השמות בעבודת המלאכים, מטביע את חותמו על תפיסת עולמה של מסורת ההיכלות ועל עבודתם של יורדי מרכבה.

שיעור קומה

חשיבותה העקרונית של תורת שיעור קומה והמפנה הדתי אותו היא מגלמת נידונו בהרחבה במחקר ספרות ההיכלות⁶⁰. אף מקומה ההיסטורי וקשריה לפרשנות החדשה של שיר השירים מבית מדרשו של ר' עקיבא זכו לדיון רחב, אך כידוע השקפות החוקרים נחלקות על משמעותה ועל מושאה ואף על נקודת המוצא הפרשנית של תורה זו⁶¹. חרף חילוקי הדעות אין ספק שחשיבותה של תורת שיעור קומה טמונה בעובדה שהיא מהווה ניסיון לדון במושאה של המיסטיקה – בדמות האל – ולא בהשתקפויותיה השמימיות המשניות או בגבולות השגת האל בתבנית המקראית. תורת שיעור קומה מגלמת ניסיון דיאלקטי לצור צורה לאל ולהתוות לו דמות מחד גיסא, ולבטא את מהותו הנשגבת מהשגה והרחוקה ממושגי אנוש, מאידך גיסא.

דמות האל המתוארת בשיעור קומה היא דמותו של יהוה יי אלהי ישראל הכרוכה בתפיסה החדשה של שיר השירים⁶². לדמות האלהית מיוחסים שלשה מימדים:

- א. צביון אנתרופומורפי הבא לידי ביטוי ביחוס איברים דמויי אברי אנוש לאל ובקביעת פרופורציה מבנית קבועה המקבילה לדרגם הפיסי, אם גם בהגדלה אדירת מימדים [קומה]⁶³.
- ב. שיעור ומידה ומבנה יחסי קבוע הנמדד בפרסאות אם כי מהות המספרים ושיעורם היא אינסופית [שיעור]⁶⁴.
- ג. שמות שהוראתם נסתרת, המורכבים מצירופי אותיות ידועים המתייחסים ביחס קבוע לכל אחד מאברי גוף האל [השם]⁶⁵.

בקטעי שיעור קומה שהגיעו לידינו⁶⁶ המבטאים התייחסות לאספקט פיגורטיבי של אל בעל דמות, לעתים נכללים שלשת האלמנטים, איבר שיעור ושם ולעיתים רק שניים מהם איבר ושם או איבר ושיעור⁶⁷. יתכן שיש כאן שלבי התפתחות שונים והתלכדות של כמה מסורות⁶⁸ ואולי אין אלה אלא השמטות מעתיקים מכוונות או שלבים בכרייה בעלת משמעות של חלקי הטקסט השונים, אולם מכל מקום בחינות אלה של האל מתייחסות להויה האלהית הנעלה ביותר ולא למימד זה או אחר שלה כגון מלאך או שכינה או יוצר בראשית, כפי שסברו לעתים מפרשיה המאוחרים של משנת שיעור קומה, ואף כמה מן החוקרים⁶⁹.

הטיפולוגיה האנתרופומורפית, השיעורים האסטרונומיים והשמות הנסתרים המתייחסים ליוי אלהי ישראל במשנת שיעור קומה אינם נודעים ליורדי מרכבה בצפיתם, הואיל והם מגלמים מימדים החורגים בשיעור ניכר מגבולות התפיסה.

האנושית, הן של עיני רוח וודאי של עיני בשר⁷⁰; כל המימדים האלה מיוסדים על עדות שמיעה מפי מטטרון או מפי שרתורה, לאמור על עדותה של בריה שממית המתווכת בין האינסופיות האלהית לגבולות השגת האדם: "אמר מיטטרון רחימא עדות זו אני מעיד ביוי אלהי ישראל שרום קומתו כשהוא יושב על כסא הכבוד ק' וי"ח פרסאות, רוחב עינו עומר היה רום קומתו ר"ל וס רבבות פרסאות רוחב עין ימין ג' רבבות וג' אלפים פרסאות וכן לעין שמאלו מזרוע ימינו ועד זרוע שמאלו ע"ז רבבות פרסאות לכך נאמר האל הגדול הגיבור והנורא קומתו מלא כרסה של אש הובג שמייה קווצותיו כקומתו... גלשרב שמו. עינו אחת רואה מסוף העולם ועד סופו וניצוצין יוצאין ממנה אור לכל הבריות..."⁷¹

חרף העובדה שקטעי שיעור קומה שהגיעו לידנו משובשים במידה רבה, ניכר בעליל, שעניינם הוא תיאור אספקט פיגורטיבי של אל בעל דמות. תיאור חזון היושב על הכסא, על פי עדות המלאכים, בדמות אדם עליון נורא מימדים, בעל הווייה אורית ושיעורים קוסמיים, מבטא את הדיאלקטיקה שבין הגשמה והאנשה כביכול לבין השגכה והאדרה והרחקת האל מגבול השגת האדם למעשה. הקונסטרוקציה של החזיון האלהי באמצעות איברים שיעורים ושמות כמו השימוש בתיאורי הזיו והאור והפונקציות של האיברים (יושב/רואה) ודאי אינה תומכת בטענה שהאלוהות נטולת דמות, אלא להיפך, תורה זו מאששת את התפיסה המהותית בספרות ההיכלות הגורסת שלא ליש דמות ותמונה, צורה וגודל, שם ומספר⁷² גם אם כל אחד ממרכיבים אלה חורג במהותו האינסופית מגבולות השגת האדם⁷³.

היינו, גם אם מידותיה של הדמות האלהית הן אינסופיות הרי הפרופורציות בין איבריה מושתתות על הדגם האנושי, גם אם מרכיביה של דמות זו הם אש וזיו ברק ולפידים ניצוצות ונגוהות, הרי שהם מתייחסים לתבניתם של איברים הידועים לאדם ולמושגים הלקוחים מתמונת עולמו ולמימדים נוסח ימין, שמאל, גובה ומרחק, המקרבים כביכול הויות אלה להשגה האנושית.

המתח שבין הדימוי האנתרופומורפי לכאורה של האלוהות לבין מימדיה הנשגבים מהבנה, או בין השיעורים האינסופיים לבין ביטוייהם הנגדרים בקני מידה שאפס קציהם שרוי למחשבה האנושית, כמו היחס הדיאלקטי בין קירוב הלשון והרחקת העדות, הוא שמגלם את ייחודה של תפיסה דתית זו⁷³.

המעבר מראיית האל המקראית נוסח "אני ראיתי את ה'" שאינה כוללת רפלקסיה על פשר המראה, אל ראית האל נוסח 'שיעור קומה' הכוללת הגדרת מימדיה הפיגורטיביים והמופשטים של האלוהות, מתחולל בתיווך הראיה המלאכית: שיעור קומתו של האל נלמד כאמור מפי שריר-עליון, שכן אין אדם יכול להשיג במישירן בחזיון האלוהי ובפשר מרכיביו: הן במסורות המיוחסות לר' עקיבא והן במסורות המיוחסות לר' ישמעאל, אנו מבחינים בהרחקת העדות; הרוואה את האל במלוא שיעורו, המתאר את צורתו והמעיד על פשרו של 'שיעור קומה' הוא מלאך ולא אדם: "אמר ר' עקיבא אמר לי מטטרון שמשא רחימא שרא

רכא דאסהודותא מעיד אני עדות זו כיהוה אלהי ישראל... שרום קומתו כשהוא יושב על כסא הכבוד מאה ושמונה עשר אלפים רבבות פרסאות. רוחב עינו עומד היה רום [קומתו] וס' רבבות פרסאות. רוחב עין ימינו שלש רבבות ושלשת אלפים פרסא וכן לעין שמאלו"⁷⁴.

דווקא בספרות זו נערכת ההבחנה בין היכולת האנושית לראות את האל ובין אי-היכולת להשיג את מהות המראה ופשרו שלא באמצעות מיצוע של הראיה המלאכית: ראוי לתת את הדעת על כך שהראיה בדרך כלל נגדרת כדפוסים המקראיים, בעוד שהעיון החדש כדמות האל לובש צביון לשוני ייחודי הכורך 'לימוד' ו'שיעור' בהבנת החזיון האלוהי ומעצב את תורת שיעור קומה: "אמר ר' ישמעאל אני ראיתי מלכו של עולם יושב על כסא רם ונישא וכל חיילותיו עומדים וכל צבא מרום שבשמים משתחווים ניצבים עליו מימינו ומשמאלו"⁷⁵. אמרתי לו לשר תורה ר' למדני שיעורו של יוצרנו ואמר לי שערור של יוצרנו ואמר לי שיעור קומה"⁷⁶.

'ראיית האל' לובשת פנים מורכבות בחלקיה השונים של ספרות ההיכלות, פעמים היא נתפסת כנחלת האדם ופעמים כזכותם הבלעדית של מלאכי עליון"⁷⁷. כך הם פני הדברים אף בשאלת היחס בין השגת המלאכים להשגת האדם בכלל המרכבה, השרויה באי בהירות, פעמים דומה שהשגתם של יורדי מרכבה נעלה מהשגת המלאכים"⁷⁸, ופעמים דומה שהשגת מטטרון או שר תורה נשגבת לאין ערוך מהשגת האדם. מכל מקום, בפרקי שיעור קומה שהגיעו לידנו המתיחות שבין 'ראית האל', שהיא משאת הנפש המיסטית, ובין אי היכולת לרדת לפשרו של החזיון הנשגב מבינת האדם, נפתרת על ידי הצבת גורם מתווך הרואה ומפרש כאחת — כדמות מטטרון: בסיום הנוסח הארוך של שיעור קומה"⁷⁹ אומר מטטרון: "עד כאן ראיתי רום ידידה דמרי עלמא..." אלה הם דברי הסיום בתיאורו של מטטרון את הדמות האלהית הפותח במלים: "אמר מיטטרון רחימא עדות זו אני מעיד ביוי אלהי ישראל שרום קומתו"⁸⁰. היינו, הן הראיה והן פירושה, העדות, מיוחסים למטטרון או לשר תורה, המבארים את פרטי שיעור קומה ליורד המרכבה בשעת עלייתו השמימה.

דומה שאימת ההגשמה שבייחוס צביון אנתרופומורפי לאל ודימויו במושגים הנגזרים ממימדים אנושיים, לא הטילה את חיתיתה על בעלי מסורת שיעור קומה, המפרטים בהרחבה את חלקי הגוף האלהי ומתארים את פעולותיו"⁸¹. יתכן שכאלה הם פני הדברים משום שנהיר היה להם שתוכנו של תיאור זה מרחיק את האל מגבולות ההשגה ואינו מקרב אותו, שכן האנתרופומורפיזם שלכאורה אינו אלא שגב, האדרה והרחקה של דמות האל למעשה. אין שיעור קומה בא ללמד על קשר ישיר בין אדם לאל"⁸² אלא על ריחוק נורא אינסופי הנמדד במרחקי היקום ובדימויים מיתיים נוראיים"⁸³. שלושת המימדים המסתברים לכאורה, איברים, מידות ושמות — הנודעים מפי המלאכים — נשגבים למעשה מהשגת האדם ובאים להורות על אינסופיותה של המהות האלהית, או על הפער הישותי האמיתי בין המשותף המושגי שלכאורה.

יחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות דמות האל והרחבת גבולות ההשגה

דומה ששיעור קומה מגלם את המימד הטרנסצנדנטי – הנעלה מהשגה, כתפיסה דתית הפותחת את שערי ההשגה בכל ההוויות השמימיות האחרות. הפקעתו מגבול ההתבוננות האנושית, אינסופיות מימדיו וחיוב המיצוע המלאכי בהשגתו, אינה מקרית אלא באה לסייג מישור שאינו שרוי להשגה האנושית כתפיסה דתית הרואה את הרקיעים וההיכלות המלאכים והמרכבה כמצויים בתחום השגת האדם.

הכמיהה הדתית החפצה בהתבוננות כאל וכידיעת מרכיביה של המהות האלהית, מסתפקת למעשה בשינון הפורמולות חסרות הפשר של המידות האינסופיות והשמות הסתומים שתוכנם נשגב מהשגה ככל שנוגעים הדברים לאל עצמו. אולם עצם הגדרתם של מרכיבים אלה משמשת אמת מידה לחזיונות השמימיים של יורדי המרכבה ולבסיס תפיסתה של כלל ההווה השמימית הנגדרת במידה, בתכנית ובכסם, השרויה להשגת האדם⁸⁴.

יופי

בתשתיתה של ספרות ההיכלות מצויה ההנחה שלא לומר ולמרכבתו מהות נראית לעין, הנגדרת כמושגי יופי קומוניקטיביים לכאורה, חרף העובדה שמהותם היא על חושית.

יחוס יופי לאל ולצבא השמים מותנה בהנחה שההווה השמימית מגובשת במימד צורני הניתן לראיה, שהתואר יופי יכול להתייחס אליו. יופי הנגדר כודאות הסתכלותית הניתנת לראיה, כפי שהוא מוגדר לכאורה בספרות ההיכלות, אינו יכול להיות א-מורפי ולפיכך אם יש תפיסת יופי כאלוהות ממילא יש לה גם צורה המתגבשת בצלם דמות או תכנית.

בלשונם של כעלי ההיכלות באה לידי ביטוי קרבה עמוקה בין השגב והיופי או בין המימד הדתי למימד האסתטי: "מלך מלכי המלכים... המסובב בקשרי כתרים מוקף בענפי נגידי נוגה שבענף הודו כסה שמים, הדרו יופיע במרומים ומיופיו יתבערו תהומות ומתוארו יתבערו שחקים"⁸⁵. דומה שאנו עדים למגמה של הפיכת מושגים ורעיונות, שאינם נגדרים בהכרח במימד צורני, לדימויים פיגוראטיביים מדוייקים בעלי צורה מובהקת המצטיינים במימד ויזואלי ובשיעורים הנסמכים על קריטריונים חושיים⁸⁶.

מושגים כגון רקיע, אופן, כנף, מלאך, מרכבה, הנזכרים במקרא פעמים רבות כבעלי משמעות סתמית⁸⁷ ולא כבעלי צורה ומימד מוגדרים⁸⁸, הופכים לבעלי זהות מפורטת וביטוי פיגוראטיבי מדוייק.

יתכן שתמורה זו מרמזת על התפנית הדתית המתבטאת בספרות זו, מעבר לנטיה של הרגש הדתי להתגלגל בדימויים, שכן בהיותה מבטאת את הצורך לאפיין בצורות ובדימויים רכי יופי את ההוויות השמימיות הנעלות מהשגה, היא מעידה על טיבה של הנהייה הדתית הממקדת מעיניה בשמים ושואפת לצור להם

צורה הנגדרת בשיעור, כתבנית, בהירארכיה וביופי. ביטויים כגון "יופיות המרכבה" לראות מלך ביופיו' מיופיו יתבערו תהומות', מגלמים התייחסות ליופי בהקשר שמיימי⁸⁹. אין ספק, שיש בספרות ההיכלות ביטוי לכמיהה להתייחסות לשמים כאל הויה בת צורה הנגדרת בדימויים המסתכרים לאדם. דומה שההויה השמימית במסורת זו שרוייה במישרין ובעקיפין להשגתו של האדם, כאשר היא עוטה צורה מוחשית הנגדרת בגודל, יופי, מבנה ופרופורציה ויתכן שכדי להקנות את עוקצה של התפנית, התחוללה ההרחבה העצומה של יחוס המימדים האלהיים, מהותיים וצורניים כאחת, לכלל ההויה השמימית.

נראה שיצירת הוויות חדשות בעלות מימד ויזואלי בצבא השמים – היכלות, גשרים, פרגוד, מלאכים, סוסים, שומרים וכיו"ב⁹⁰, עונה לצורך לצור צורה לכלתי נראה, ולצפות בצורות נראות לעין של מי שמהות הוויתם נעלה מהשגה. יחד עם זאת ראוי לתת את הדעת על כך שדפוס התיאור ואמות המידה של היופי השמימי אינם חורגים במידה רבה מאיפיונים שנזכרו כבר בחזון יחזקאל⁹¹ אלא שבעוד שביחזקאל התיאור כללי ואינו מנוסח ביחסים מפורטים הרי שבספרות ההיכלות יש העמקה, הרחבה ופירוט וקביעת יחס מדויק מספרי והירארכי בין המרכיבים השונים.

המגמה לתצפית מפורטת ומדויקת במרומים ולהשתקעות במציאות השמימית, בצד היכולת והרצון לתארה במימדים צורניים, הן סימן היכר מובהק של ספרות ההיכלות החדורה יראת כבוד דתית ליופי ולשגב והמקנה משמעות דתית ומימד מיסטי ליכולת הבעתו.

שני מושגים טעונים כירור בהוראתם החדשה בספרות ההיכלות – הגדרת טיבו של היופי מכאן והגדרת טיבה של הראיה ביופי זה מכאן. תכלית הירידה במרכבה מוגדרת פעמים רבות בספרות ההיכלות באימרה – "להסתכל במלך ביופיו" או "לראות מלך ביופיו" ושגרת הלשון הנשנית במסורת זו כורכת ראיה והסתכלות אנושית ביופי האלהי. מקורו של הצירוף הוא בפסוק "מלך ביופיו תחזינה עיניך" (ישעיה לג יז) שנתפרש כבר במדרש כראיית השכינה⁹² והפך בספרות ההיכלות לביטוייה של הערגה המיסטית ולתכליתה מחד גיסא⁹³ ולענינה של זכות ההשגה והטרנספורמציה מראיה חושית לראיה על-חושית, מאידך גיסא⁹⁴.

'ראית מלך ביופיו' מבטאת את ההכרעה התיאולוגית הכפולה של יחוס דימוי צורני הנגדר ביופי להויה השמימית בכלל ולא כפרט, מחד גיסא, ולקביעה העקרונית של אפשרות ראייתה של הדמות האלהית בראיה כזו או אחרת, מאידך גיסא. יורד המרכבה אינו מתייחס לממשות אלהית נטולת צורה ודמות אלא צופה בהויה שמימית המגובשת בדימוי צורני העונה לקריטריונים על-חושיים של יופי. יש העזה רבה ופריצת דרך בייחוס מימד היופי לאלוהות ובהגדרתו במונחים צורניים כרי השגה לכאורה, אולם עיון מדוקדק בטיבה של הגדרת היופי ובתיאוריה של ההויה השמימית על פיהם, יעמידנו על כך שהיופי בספרות

ההיכלות הוא יופי קוסמי, שמערכת מושגיו לקוחה מיפעתו של החלל ומעוצמת כוחות הטבע ביקום⁹⁵. היופי אינו בא להעניק מימד אסתטי למושגים מופשטים או לסייע בהאנשתם וקירובם להשגה אלא להפך, הוא בא לכטא את השגב הנורא, את ה-*MYSTERIUM TREMENDUM* של ההויה האלהית, את נוראותה, אינסופיותה ונעלותה מהשגה חושית⁹⁶. תיאורי האורות המסנוורים, האש הלוהטת, המימדים האינסופיים, ריבואות המלאכים, הקולות הנוראים והמורכבות הכלתי אפשרית לתפיסה אנושית, הופכים את ההתכוננות כשגב השמימי למעוררת אימה ולמותנית בקונברסיה על-חושית או לנמנעת לגמרי: "ועיני כל בריה אינה יכולה להסתכל בו... והרואה אותו אוחזות מחזרות לגלגלי עיניו... כי אש היוצאת מאת אדם המסתכל היא מלהטת אותו והיא שורפת אותו"^{96א}.

בספרות ההיכלות מושג היופי השמימי בא לידי ביטוי בעיצוב פרופורציות חדשות של גודל, של יופי, של סימטריה ושל עוצמה, הנכללים בעיצוב מימדים מיתיים לישויות שמימיות.

תיאורו של מטטרון בספר חנוך מיטיב לכטא את מושג היופי החדש המורכב משיעורים החורגים מגבולות ההשגה האנושית, ממימדים מיתיים כלתי נתפסים ומאנלוגיה לעוצמתם של כוחות היקום והחלל: "הניח הקב"ה ידו עלי וברכני... ורוממני והגבהתי כשיעור אורכו ורחבו של עולם, והעלה לי שבעים ושתים כנפים, שלשים וששה כנפים מצד אחד ושלשים ושש מצד אחר וכל כנף וכנף כמלוא עולם, וקבע בו שלש מאות ששים וחמשת אלפים, וכל עין ועין כמאור הגדול. ולא הניח ממין של זיו ולא ממיני זוהר תאר יופי שבח אורות שבעולם שלא קבע בני"⁹⁷.

שיעורים פנטסטיים אלה המתייחסים למלאך אחד מבין רכבות, שגדלו כגדלם של שבעים ושניים עולמות ואורו זורח בעוצמה של 365,000 שמשות, אינם אלא בבחינת קל וחומר לשיעור וליפעה האלהיים, ומגלמים את הפרדוקס עליו מושתתת תפיסת היופי – כביכול יש כאן טיפולוגיה אנתרופומורפית ומושגים מוגדרים של דמות ותמונה, אולם למעשה יפעה קוסמית זו, גם כתבניתה הצורנית, מתייחסת למימדים על-חושיים החורגים אלף מונים מגבולות ההשגה האנושית. מתכונת זו דומה למתכונת שיעור קומה שנדונה לעיל על הקירוב שלכאורה כהאנשה ובלשון, ועל ההשגכה והאדרה, מעבר לגבולות ההשגה, שלמעשה אין העין האנושית יכולה לראות מלאך "שרום קומתו מהלך שני אלפים וחמש מאות שנה"⁹⁸ ואף לא לחזות כמי ש"זיוו דומה למראה ברק ומקיפין להן סוכות זיו סוכות זוהר סוכות אור" או כמי "שתארו כלפידים ויופיו כבזיקים והודו כגחלים הדרו כחשמלים נגהו כאור נוגה"⁹⁹, הואיל ואין ההשגה האנושית מוכשרת לתפיסת היקפים מעין אלה. ואכן אומר ר' עקיבא "מי יוכל להרהר כשבעה היכלות ולצפות בשמי שמים ולראות חדרי חדרים ולומר אני ראיתי חדרי יה"^{99א}.

תיאורי היופי השגורים בספרות ההיכלות הם תיאורי יופי קוסמי והדימויים מתייחסים ליפעת היקום ולמימדים על-חושיים: "וכל אחת ואחת [מחיות הקדש]

קשורים בראשה שני אלפים כתרים וכל כתר וכתר כקשת בענן וזיוו כזיו גלגל [חמה] וניצוצין היוצאין מכל אחד ואחד כזיו כוכב הנוגה במזרח"100.

הניסיון לתאר את הנשגבות האלוהית באמצעות ציור ההירארכיה השמימית על אינסופיותה זיוה ועוצמתה, מאפיין חלקים ניכרים של ספרות ההיכלות: תיאורים אלה החורגים בעליל מכל תפיסה חושית, אינם מבוססים על ראייה אנושית אלא על עדותם של מלאכים שנשמעה לחושים, או על עדויות של צופים ספורים יחידי סגולה, שהתחוללה בהם קונברסיה על-חושית, שהפכה אותם לבריות שמימיות. תיאורי יופי מעין זה ושיעורים מעין אלה ועוצמת אור זיו וזוהר שכזו — ההופכים את הנורא והאדיר לבר תיאור, והיוצרים את תיאור החזיון השמימי הנשגב באמצעות סכימה הירארכית של דימויים ויזואליים — חורגים מהשגת האדם כפי שמיטיבה הפורמולה הרווחת בספרות זו לבטא — שאין כל עין יכולה לראות ואין כל פה יכול לדבר"101 ולפיכך בחלק ניכר של ספרות ההיכלות העורגת לראות מלך ביופיו להלכה, מובע היתור על ראיית מלך ביופיו, למעשה: היתור על ההתמודדות עם הישות העל-אנושית המסונרת ביופיה, שנבצר מן האדם לשאת את עוצמת הויתה ויפעתה, מתחולל בצד כינון הקביעה העקרונית, שהישות האלהית היא אכן בעלת צורה המגובשת במימדים ניתנים לראיה, אלא שלא לראיה אנושית אלא לזו העל-אנושית. יורדי המרכבה ככלל מתארים את מה שאינם רואים"101, על פי עדות שמיעה מפי המלאכים או מפי צופים יחידי סגולה. יופיו של האל, צורתו, ודמותה של היפעה השמימית הופכים לנושא השבחים ולא לנושא הצפיה, לנושאו של תיאור עקיף המבטא את השגב הנורא על פי עדות שמיעה, ולא למושאה של הראיה.

ר' ישמעאל בס' היכלות שומע מפי מטטרון את פרטי יופין של ההויות — היכלות, מלאכים וגשרים — ומשנן תיאור זה ומשמיעו לתלמידיו: אין הוא טוען שראה אותן אלא ששמע את תיאורן. כשם שב'מעשה מרכבה' שומע הוא מפי ר' עקיבא או מפי ר' נחוניא את תארם של ההיכלות השמימיים.

בצד ההכרעה בדבר היות היופי מימד מהותי של האלוהות, המגלם בעת ובעונה אחת את הויתה הצורנית העל-חושית מכאן ואת השגב והנוראות שבהויתה האינסופית מכאן, מתגבשת בספרות ההיכלות הבחנה חותכת בין ראייה חושית לראיה על-חושית: לעומת תפיסת ההויה השמימית כמוחשיות חזיונית ברורה ומפורשת המגולמת בתפיסת היופי, ניצבת ההתמודדות עם הישות השמימית הנוראה שנבצר מבן תמותה לשאת את נשגבותה ועוצמת יופיה.

ראית מלך ביופיו' בספרות ההיכלות, מתייחסת להתנסות על-ארצית על-חושית, המתרחשת בשעה של גילוי או ארה, או בשעה שמתחוללת קונברסיה באדם המעבירה אותו מתחום ההשגה האנושית לתחום השגה אלהי. ההסתכלות החזיונית, היכולה לתפוס שפע אינסופי של פרטים בבת אחת באחדות ציורית, ניתנת ליורד המרכבה ההופך לבריה שמימית, או שמא ראית השגב השמימי היא המחוללת תמורה דתית עמוקה היכולה לגשר בין החושי לעל-חוש.

המימד האסתטי המביע את יופיה של ההויה השמימית כמונחים הקרובים לאלה של תפיסת החושים, אינו אלא כסות לעובדה שכל מימדי היופי המתוארים בספרות ההיכלות הם על-חושיים וחורגים ממימדי העולם ומגבולות ההשגה החושית¹⁰². עניינו של היופי כאמור הוא לבטא את הנשגבות השמימית באמצעות מתן דימוי צורני להירארכיה השמימית על אינסופיותה, והוא חורג מיכולת הראיה הישירה של האדם, אולם לא מיכולת התיאור העקיף המבוסס על עדות המלאכים והחוזים שהתחוללה בהם מטמורפוזה על חושית.

היופי הופך לאמת מידה להתבוננות בשמים ולביטוייה של החויה המיסטית, שעה שעדויותיהם של יחידי סגולה על מהות היופי השמימי אינן נותרות בתחומה של החויה האינדיבידואלית אלא הופכות לעובדה אובייקטיבית ולתבנית התייחסות למציאות המטפיסטית.

ראיית האל

ספרות ההיכלות מושתתת על ההנחה שלא אל ולצבא השמים דמות וצורה. עיון בחיבורים השונים ובפרגמנטים הכלולים בה חושף התלבטות בשאלת אפשרות הצפייה בדמות האלהית כנגד הכמיהה העזה לראות מלך ביופיו, ומתח שבין ייחוס דמות לאל ובין האיסור לחזות בדמות זו. שתי מגמות, המיוסדות על מסורות מקראיות ומדרשיות בדבר אפשרות ראיית האל¹⁰³, מבטאות את המתחיות שבין האיסוד לערגה המיסטית.

מחד גיסא נדונה המסורת בדבר איסור ראיית האל¹⁰⁴ ומאידך גיסא מובאות המסורות המקראיות המעידות במפורש על ראיית האל בידי האדם ללא סייגים בנוסח "ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עומד עליו מימינו ומשמאלו"¹⁰⁵.

ההתלבטות בין אפשרות ההשגה המוגבלת, איסוריה וענשיה, ובין הכמיהה להשגה מיסטית ולצפייה במרכבה, עומדות בצלן של המסורות המקראיות הסותרות בדבר ראיית האדם וטבועות בחותמן של המסורות המדרשיות בדבר ראיית המלאכים.

בספרות ההיכלות נמצא את רישומן של מסודות הגורסות את אפשרות ראיית האל על פי שגרת הלשון המקראית בצדן של מסורות הגורסות את נמנעותה של ראייה מעין זו, ומסורות ביניים הדנות בהתבוננות אפשרית אך אסורה, מחד גיסא, והשקפות האומרות שהצפייה אפשרית אך מותנית בסייגים שונים, מאידך גיסא. אולם, כל המסורות בדבר ראיית האל מושתתות על ההנחה שיש לאלוהות מימד צורני הניתן לראיה, בין אם הוא שרוי לצפיית האדם ובין אם לאו, ומשקפות תודעה דתית המאשרת תפיסת הויות על חושיות כמעין ראייה חושנית. המסורת הגורסת העדר אפשרות הסתכלות באל נתמכת בהשקפה הרבנית הקובעת שאף הקרובים ביותר לאל אינם יכולים לחזות בו¹⁰⁶. מן המגמה הקובעת

שאף הבריות השמימיות אינן יכולות לחזות באל ושקיים גבול שמעבר לו אין היתר ראייה, נלמדת בחינת קל וחומר, הגבלת השגת האדם על פי השקפה אחת, וגדולת מעלת האדם על פני השגת המלאכים על פי השקפה שנייה¹⁰⁷.

הדיון המפורט בספרות ההיכלות על אלה שאינם יכולים לראות מעלה את ההשערה שרקעו הוא מציאותה של טענה סותרת בדבר אפשרות הצפייה באל. טיבה של הסכנה שבפריצת גבולות האיסור, ונשגבות דמות האל מכל ראייה, אנושית ושמימית, נדונים בהרחבה: "ועיני כל בריה אינה יכולה להסתכל בו [בחלוק האל] לא עיני בשר ודם ולא עיני משרתיו, והמסתכל בו והמציץ והרואה אותו אוחזות מחזרות לגלגלי עיניו, וגלגלי עיניו מפלטיץ ומוציאיץ לפידי אש והן מלהטיץ אותו והן שורפיץ אותו כי אש היוצא מאת אדם המסתכל היא מלהטת אותו והיא שורפת אותו"¹⁰⁸.

מטמורפוזת האש הנוראה המתחוללת בצופה מזכירה במידה לא מעטה את תיאורי ההשגבה של בריות אנושיות לשמימיות נוסח חנוך שהפך למטטרון ויתכן שיש כאן משום רמז לקונברסיה המיסטית ולא רק לעונש הנורא, אולם נהיר למעיץ בעדויות מעין אלה שאיסור הראיה, הנמנעות והצפיה כרוכים זה בזה ומגלים את המתח בין הנהיה המיסטית לצפות בחזיון השמימי ובין האיסור הכרוך בו. שתי העמדות מושחתות על ודאות הסתכלותית המעידה על החזיון האלהי — בין אם היא נחלת המלאכים או נחלת האדם. הקביעה בדבר אי היכולת לראות מכאן, וההסתכלות האסורה מכאן, מיוסדת על מושג היופי העליון המבטא את נוראות המראה והיפעה הנשגבת: "יופיו נאה מיופי גבורות, הדרו מעולה מהדר חתנים... המסתכל בו מיד נקרע, המציץ ביפיו מיד משתפך כקיתון"¹⁰⁹.

הסתירה שבין "כל בריה אינה יכולה להסתכל" ובין "והמסתכל", מלמדת שהאיסור והעונש אינם שוללים את אפשרות ההסתכלות אלא להיפך מצביעים על כך שלא ייש דמות הניתנת לצפיה, על כך שיש מסתכלים ו'מציצים' חרף האיסור והעונש, ואף על כך שהבריות השמימיות מסתרות מפני מראה האל בשל אימת ההסתכלות: "מיד הם עומדים כולם באימה ביראה ברתת ובזיע בטהרה... ומכסים ככנפיהם את פניהם לבל יכירו דמות אלהים השוכן במרכבה"¹¹⁰.

במסורות ההיכלות מובא בשם ר' עקיבא דיון בשאלה העקרונית של מהות ההשגה האפשרית באלוהות וגבולות הראייה, וניכרת התלבטות בין משמעותם הסותרת של הפסוקים: "ומן יכיל לפרושי ומן יכיל לחזוי מן קדמת דנא, כת' כי לא יראני האדם וחי. ותנינינתיא כתי' כי ידבר אלהים את האדם וחי ותליתתאה כתי' ואראה את יו יושב על כסא"¹¹¹.

המשך הדיון בשאלת אפשרות ראיית האל דן בזהותם של רואי הכבוד ובאופן הראייה ומשקף את ההתלבטות בין 'העשיה' בדיעבד — הצפיה, ההצצה, הירידה למרכבה — ובין אי אפשרותה העקרונית נוסח "לא יראני האדם וחי": "קדיש עליוני אומ' כמראה הזק אנו רואין, נביאייה אומר'י בחלוס חזון אנו רואין כאדם שרואה חזיון לילה"¹¹². אפשר שנסיונות תיאור הראיה "כחלוס חזון", "מראה

ייחודה של התופעה הדתית כספרות ההיכלות דמות האל והרחבת גבולות ההשגה

הבזק, "כ'הצצה" או "כרצוא ושוב", מלמדים על נסיונות להצעת פשרה בין איסור הראייה לבין הראייה המיסטית המתוארת בדיעבד. לאמור, אין מדובר בראיית בשר ודם, עליה מוטל האיסור, אלא בהתנוצצות, בראייה על-חושית, בהבזקה או בהארה רגעית, היינו בהרחקה ובערפול מושא הראייה, ובהצעת מישורי ראייה על חושיים ותנאי ראייה נוסח חלום, חזיון ונבואה: החוזה אינו 'חי' בשעת ראייתו אלא שרוי במצב מטמורפי של התעלות על חושית מכאן או במצב של חלום-חזיון מכאן. תנאי ראייה אלה מפקיעים כמדומה את תחומי האיסור ואת שלילת האפשרות להתבונן באל.

כספרות ההיכלות מצויות בכפיפה אחת השקפות המסייגות את אפשרות ההסתכלות באל והשקפות המאשרות אפשרות זו: דומה שההשקפה הגורסת אפשרות עקרונית של צפיה בעליונים, היא שהטביעה את חותמה על ספרות ההיכלות אולם הצפיה המתייחסת לכלל יורדי מרכבה נוגעת לצפיה במרכבה ולא לראיית האל; ההסתכלות באל היא נחלתם של יחידי סגולה ספורים ועדות על צפיה זו החורגת משגרת הלשון המקראית, הכוללת תוכן יחודי שנגלה בצפיה, מצויה בדברי ר' עקיבא בלבד¹¹³.

ר' עקיבא בהיכלות זוטרתו מתאר את דמות האל שנגלתה לו בשעה שעלה במרכבה, בלשון המגלה את החיפוש המגומגם אחר הדימוי שיהלום את יפעת החזיון ואת המתח העז שבין תיאור המראה ובין אי היכולת להביעו: בקטע שבראשיתו נאמר – "אמר ר' עקיבא באותה שעה שעליתי למרכבה", ומבנהו המסובך כולל דיונים בחיות המרכבה ובמבנה ההירארכיה השמימית, בלשון הצומחת מן החויה של ההסתכלות החזיונית, מצוין לגבי האל: "הוא עצמו רומיה שרית עלמא ומלייה. שריה (שדי) בהיכלו ברזא יהיב... מסבבין רגלוהי בענני אש בבויעי אש... כעין השמש כעין הירח כעין הכוכבים כפני אדם כגפי נשר כצפורניו של ארי כקרני שור וסבר קלסתר פניו כדמות הרוח וכצורת נשמה שאין כל בריה יכולה להכיר בה וגויתו כתרשיש מלא כל העולם כלו שאין קרובים ורחוקין מסתכלין בו ברוך ומבורך שמו לעולם ולעולמי עולמי"¹¹⁴.

הניסיון לתפוס את הממשות האלהית בצורה הסתכלותית, מייחדת להשקפתם הדתית של בעלי ההיכלות צורת תודעה משלה כמסגרת תפיסת ההתגלות: הניסיון לבטא את המימד היוזואלי של האל, הצומח מן החויה של ההסתכלות החזיונית, מבלי להסתמך על מסורות מקראיות קודמות, מגלה התחבטות בין תיאור מופשט ופיגורטיבי בצד מודעות לקשיי ההכרה, ההסתכלות והביטוי. הניסיון לקבוע יחס הולם בין המימד היוזואלי של האל והדימויים המשקפים את הויתו הנשגבת, ובין צביונו האנתרופומורפי, עולה אף מדבריו הידועים של ר' עקיבא המשקפים ניצני מחשבה דתית מודעת לעצמה: "כביכול כמותינו הוא והוא גדול מכל וזהו כבודו שנסתר מפנינו"¹¹⁵.

הניסיון למצוא מכנה משותף דימויי בין האדם לאל, המרמז על צביון אנתרופומורפי ("כביכול כמותנו הוא"), עומד בניגוד להשגבה ולהאדרה

המרחיקה את האל מהשגת האדם ("והוא גדול מכל...") וטבוע בתיאורי שיעור קומה¹¹⁶. היינו, ההודאה בגבולות היכולת של ההשגה האנושית, מלווה בסירוב לזהות את גבולות הראיה וההכרה האנושית עם גבולות המציאות השמימית.

כבוד

למושג האלוהות שני מישורים נבדלים בספרות ההיכלות, האחד מופשט מעיקרו הגלום בשמות, ברזים ובשיעורים, המורכבים מאותיות ושמות בהוראות שונות שאינן מחייבות בהכרח גילום פיגורטיבי, והאחר, צורני לכאורה המתייחס להויה היוזואלית של האל המורכבת מיופי נשגב מכאן ומכבוד הנגדר במושגים פיגורטיביים מכאן.

למושג כבוד בספרות ההיכלות הוראות שונות¹¹⁷ ושימושים מתחלפים, אולם במישור המתייחס לאיפיוני האל דומה שכבוד הוא השם הכולל לעולמות עליונים שאין להם תקבולת בעולמות תחתונים, והוא היחס הקבוע בין האל לצבאות השמים, בין המרכבה והיושב עליה¹¹⁷א. הכבוד הוא ההירארכיה הצורנית של העולם האלהי השרויה לידיעה, צפיה והסתכלות והוא אף תחומה של הודאות ההסתכלותית מבחינת יורדי מרכבה.

הכבוד הוא המהות הפיגורטיבית של המרכבה האלהית המורכבת מצורה מסוימת וממבנה מסויים, הוא ערך הניתן לתרגום ויוזואלי והוא מושא הסתכלות¹¹⁸. הנוסחה השגורה 'להסתכל בכבוד' המתירה לר' עקיבא לצפות מעבר לפרגוד ולהסתכל בעולם האלהי מעידה ש'כבוד' — כבהוראתו המקראית¹¹⁹ — הוא בחינה אלהית שניתן לצפות בה, לאמור יש לה מימד ויוזואלי.

אם בלשון התנאים כבוד הוא המונח המתייחס לאל המתגלה על כסאו בתיאורי ההתגלות המקראיים¹²⁰ הרי שבלשונם של בעלי המרכבה כבוד משקף תפיסה דתית המבקשת לבטא את יחסה לאל בצורת ידיעה, אם גם ידיעה סכימטית, של מבנה השמים ואולי אף של 'מבנה' האל: כבוד הוא הירארכיה של מערכות נשגבות שכל אחת מהן אדירת מימדים ביחס לרעותה הנמצאת למטה ממנה בסולם ההירארכיה. לכל אחת ממערכות אלה דימוי צורני — כעין החשמל, כעין הקרח הנורא, כענני להב וכיו"ב¹²¹.

בספרות ההיכלות הכבוד מתייחס למכלול ההירארכיה השמימית הנשגבת, למבנה המרכבה וטקסיה וליחס הקבוע בין מדכיביהם או למימד התבנית והטקסי של ההויה השמימית הניתן לצפיה ולימוד.

מהנחת המבנה המפורט והמדויק של מדרג הרקיעים והבריות השמימיות מתחורת התמורה בהתייחסות למושג האל ולהויה השמימית במסורות ההיכלות. השמים אינם עוד מושג מופשט נטול תואר הנגדר במושגי הטבע, והאל אינו שרוי ביחודו במרחביהם, אלא הם בימת ההתרחשות של החזיון האלהי על שלל

מרכיביו. לעתים דומה שעניין רב לאין ערוך משתקף במרכיבי העולמות השמימיים, בפירוט האנגלולוגי¹²¹ ובחזיון השמימי על יפעתו והדרו – מאשר במלך. בספרות ההיכלות נערך ניסיון מופלא של תיאור השגב האלהי באמצעות ציור ההירארכיה שבמרום על אינסופיותה, זיוה, עוצמתה ויופיה, לאמור הנורא והנאדר מובע באמצעות מדרג עצום אינסופי במימדיו ובמספריו של מלאכים, בריות שמימיות, היכלות, שרים, רקיעים, גשרים, שומרים וכיו"ב. תפיסת האל מתרחבת מאל יחיד, נעלם, נשגב מהשגה, לאל וצבא השמים בעלי מימדים השווים להשגת האדם¹²².

שאלת מועד התווספותן של ההויות השמימיות על פרטיהן, כינוייהן, מימדיהן ושיעוריהם, לדמות האל צריכה עיון היסטורי ובדיקה השוואתית מפורטת החורגת מתחום דיונו של מאמר זה, אולם אין ספק שתמורה זו בתפיסת האל וצבא השמים היא רבת משמעות, באשר להתייחסות האדם להויה האלוהית.

התהליך הדיאלקטי של הרחבת צבא השמים והגדרת מימדים ניתנים להשגה באל ובהויות השמימיות, מחד גיסא, ועיצוב דמות אל טרנסנדנטית מובהקת, מאידך גיסא, מתרחש שעה שמכלול צבא השמים מקבל איפיונים אלהיים של שמות קדושים¹²³, שיעורים אינסופיים, כוחות אדירים, יופי קוסמי וכיו"ב והופך ממושג מופשט לגיבוש קונקרטי ויזואלי הניתן לצפיה. המבנה ההירארכי של הויות בעלות תואר צורני, היוצר את החזיון השמימי הנשגב, משקף את השינוי בהתייחסות למושג האל ואת המקור לתפיסת עבודת השם של יורדי מרכבה.

רזים

למושג רז מיוחסות מספר משמעויות דתיות בספרות הבתרא-מקראית ומעמד דתי מרכזי נודע לו ביצירה האפוקליפטית ובספרות קומראן¹²⁴. במסורת ההיכלות הרז הוא הבחינה הדינאמית של ההויה האלהית, הכח המפעיל את ההויה והמימד הנסתר שלה. גיבושו הקונפיגורטיבי הוא בשמות, אולם הוא מבטא עקרון מופשט כגון סוד הכריאה – "רז שנבראו בו שמים וארץ", חוקי הטבע – "חקרי מעלה ומטה", או החוק האלהי הנסתר של ההויה הנגלית.

מסורת ההיכלות מבטאת את תפיסת ההויה כצופנת סוד: "כי מופלא ומשונה רז גדול הוא שם שנבראו בו שמים וארץ ונבלעו ונתלו ונחתמו בו כל סדרי בראשית..."¹²⁵

לרז במסורת ההיכלות נודעות מספר משמעויות אולם עיקרו הוא החוק האלהי הנסתר של ההויה, מחד גיסא, וידיעה סודית המתייחסת לחוק נסתר, שם נסתר, פירוש נסתר, חוקיות נעלמת של ההיסטוריה או רובד נסתר של התורה¹²⁶, מאידך גיסא. היינו התייחסות למימד הנסתר של ההויה הארצית והשמימית¹²⁷. הרז הוא הידיעה הכוללת כל של האל הגלומה בחוקי שלטונו הנסתרים ואולי אפשר להגדיר מימד זה כידיעה המטאפיזית של ההויה הפיסית נוסח "רזי חכמה... רזי עולם וכל

סדרי בראשית¹²⁸, המצויה בשמים. חרף הוויתו הנסותרת של הרז ומשמעותו כידיעת סוד חוקיותם של כוחות טבעיים ועל־טבעיים, גילוי הרזים ליחידים סגולה נחשב כאפשרי במסורת ההיכלות ומקצתם נגלה לחוזים בצורת שמות ונשמע ליורדי המרכבה מפי הבריות השמימיות בעת העליה למרום. הגילוי כרוך בתהליך של קונברסיה המכשירה את הצופה לקבלת הרז ומחוללת בו תמורה מהותית: "א"ר ישמעאל כיון ששמעו אזני הרז הגדול הזה נשתנה העולם עלי לטהרה והיה לבי כמו שבאתי לעולם חדש וכל יום ויום דומה עלי נפשי כשעמדתי לפני כסא הכבוד"¹²⁹.

הניסיון המיסטי המתואר כאן נתפס כריאליה רבת עוצמה ביחס לניסיון האקזיסטנציאלי וכתמורה עמוקה בכלל הויתו של החוזה. כך אף עולה מעדות אחרת של ר' ישמעאל בדבר קניית הרז המתארת את ההארה המתחוללת ואת שינוי התודעה הכרוך בגילוי: "א"ר ישמעאל שאלתי לר' עקיבא על רזו של סנדלפון... כיון שגילה לי שמות של מלאך עמדתי וחקקתי אותן על רשות והיה אור בלבבי כאור הברק שהוא הולך מסוף העולם ועד סופו"¹³⁰.

קניית הפרספקטיבה השמימית של ההויה, שהיא תוצאת הקונברסיה, מביאה ליכולת פענוח סודות המציאות הארצית והשמימית מכאן ומקנה אפשרות שימוש בצורותיו השונות של הרז מכאן. הרז שהתגלה מלכתחילה ליורד המרכבה בעת החזיון ומקורו אלהי – "ברוך הוא על כסא רם אתה שוכן בחדרי מרום... כי אתה גילית רזים ורזי רזים סתרים וסתרי סתרים"¹³¹ הופך בהדרגה למסורת סודית של שמות או שבחים. הנחלת הידע שלא באמצעות עליה למרכבה, אלא בהוראה ארצית של השמות המרכיבים את הרז, רווחת במסורות ההיכלות ואולי מצביעה על המפנה בין המקור הגילויי-מיסטי של הרזים ובין הפיכתם למסורת מאגי-תיאורגית. מגוון הפעלים המבטאים את ההתייחסות לרז משקפים הן את מקורו האלהי וגילוי המיסטי והן את שימושו המאגיים והתיאורגיים:

"א"ר ישמעאל כל תלמיד חכם היודע רז גדול זה יאמר"¹³²

"א"ר ישמעאל מי ששונה הרז הגדול הזה"¹³³...

"אמר ר' ישמעאל אדם המשתמש ברז הזה ובשמות של מלאך שהוא כותב על רשות ומוציא על ידיהם אור"¹³⁴, "לפיכך אשרי אדם המשתמש ברז זה יקדיש אותו בקדושתו ויודע סתרי בראשית... וידע הדרי שמים ומאריך חיים לחיי עולם"¹³⁵.

הרזים שמקורם אלהי ומהותם אלהית הופכים לשמות המאפשרים שימושים מאגיים, עיונים ספקולטיביים, והארות מיסטיות. לעתים נזכר תוכנו של הרז כשבח המביע את הפרספקטיבה השמימית או כשיעור קומה¹³⁶ ולעתים המימד ה'שימושי' מאגי-תיאורגי של הרזים מאפיל על מהותו האלהית של הרז והיותו אחד ממימדי האל ומבחינותיה של ההויה השמימית, אולם הברכה הרווחת בספרות ההיכלות 'ברוך אתה יי' חכם הרזים' מטעימה את הזיקה המהותית של הרז בהויתו הנסותרת לאל.



כל אחד מחמשת המימדים הנזכרים הוא רב־פנים וחלק מהם משיק זה לזה ולעתים אף חופף בשל הזיקה בין המימדים האלהיים לבין מושא הכסופים המיסטיים. לפיכך, ההוראה המסויימת של מושג זה או אחר במסורות ההיכלות עשויה להשתנות אולם התפיסה העקרונית המבחינה במימדים שונים באל המתייחסים לשמו, לשיעוריו, ליופיו, לכבודו ולידיעתו הנסתרת, עומדת בעינה ומשמשת אמת מידה לעיצובה של כלל ההווה השמימית. רב גוניות השימוש במושגים השונים נובעת מכך שהם מבטאים בעת ובעונה אחת בחינה מסויימת באל ובמרכבתו מכאן, ומייצגים מימד מסויים בשאיפה הדתית של יורד המרכבה מכאן. הזיקה בין המשמעות המיסטית להוראה התיאורגית ובין המימד האלהי הנשגב לביטוי 'המואנש' לכאורה, מאפיינת את תפיסת האל החדשה. העיון בבחינות השונות של האל לא יאה שלם ללא ניסיון תיחום גבולותיה של ההכרה הדתית שעיצבה בחינות אלה:

השגה

תפיסת ההשגה בספרות ההיכלות מיוסדת על ההנחה המשולשת שקיימת דרך בלתי אמצעית לחקר אלוה והכרתו; על כך שהשגתו של האדם רחבה לאין ערוך מגבולות נסיונו החושי והכרתו הראציונלית; ועל ההנחה של קיום מישורים פרספטיביים שונים השרויים בתנאים מסויימים להשגה האנושית. המאמץ הרוחני מכוון למעבר מתחום ההשגה האנושי התלוי בחושים אל תחומי השגה אחרים המתחנים בסגירות חושים¹³⁷ וכויתור על פשר ראציונלי¹³⁸, או במעבר אל תחומי השגה הגדורים בתחומה של ההתנסות המיסטית. ההנחה הראשונה בדבר קיומה של דרך להתכוננות באלוהות הידועה לאדם ותלויה ביוזמתו, מצויה במרומז כבר בספרות התלמודית הקוראת בשם מעשה מרכבה לדרכים איוטריות לגילוי סודות אלהיים¹³⁹. הספרות התלמודית לא פירשה את תוכנו של 'מעשה מרכבה' ואף לא הרחיבה את הדיבור על נתיביו אלא רק קבעה את מעמדו הגבוה בהירארכיה הדתית בהיותו כרוך בגילוי סודות אלהיים הכמוסים בפני הרבים, ואת סכנת העיסוק בו בהיותו עניין ליחידי סגולה ואנשי מעלה¹⁴⁰.

ספרות ההיכלות לעומת זאת דנה במפורט בדרכים השונות המאפשרות השגה באלוהות או 'ירידה במרכבה' עם ששמרה על האיוטריות על ידי הטעמת הסכנה הצפויה לחוזים שאינם ראויים מכאן, ותביעת מעלה רוחנית נעלה כתנאי מוקדם לכל עיסוק מיסטי, מכאן¹⁴¹ כמו כן דנה ספרות זו במפורט במימדים השונים של החזיון השמימי או בתכנה הקומוניקטיבי של הירידה למרכבה בהסתמך על עדויותיהם של 'יורדי המרכבה' או של אלה ש"נכנסו לפרדס". בצד הדגשת שינוי זה ראוי להטעים שספרות ההיכלות עם שהיא נושאת פניה לראות מלך ביופיו להלכה, צופה במרכבה למעשה, לאמור האל הוא מושא הכסופים הדתי אולם

המרכבה, הכסא, ההיכלות המלאכים והרקיעים הם נושא הצפיה למעשה, והם הם המתוארים בהרחבה וזוכים להתייחסות מפורטת. כמעט כל ראייה או השגה הנדונה בספרות ההיכלות כפריה של חויה מיסטית או כעדותו הישירה של יורד המרכבה, מתייחסת למרכבה ולא לאל¹⁴², יחד עם זאת ראוי לשוב ולציין את הטענה שנדונה לעיל – היינו שחלק ניכר מבחינותיו של האל נאצל אף למרכבה השמימית ולפיכך בצפיה במרכבה יש אולי משום ראיית האל במידה מסויימת. ההנחה השנייה בדבר השגתו של האדם הרחבה מגבולות הכרתו הרציונאלית ונסיגתו האמפירי, מושתתת על שני יסודות מנוגדים: מחד מצוי היסוד החדשני בפריצת גדרי השגת החושים וחריגה מגבולות התודעה והרחבת תחום ההבנה השמימי השרוי לו לאדם – לאמור התגבשות אפשרות התודעה המיסטית: ומאידך מתגבש היסוד הסמכותי-נורמטיבי המעצב דפוסים קבועים וקפדניים לפשר החזיון, למשמעותו ולתנאיו – היינו ריסון תעצומות הנפש המיסטיות במסורת ספקולטיבית מוגדרת המתווה גבולותיה¹⁴³.

אם נשווה בין התפיסה המקראית על גבולות ההשגה האנושית, שאינה מכירה כלל באפשרות של ידיעה אנושית בשמים התלויה ביוזמת האדם, או בהשקפה נוסח ספר איוב, הגורסת שהבנת חוקיות העולם ורצון האל נמנעת מבן אנוש מכל וכל, ובין תפיסת ספרות ההיכלות הגורסת שכל מרחבי השמים מצויים בתחום השגת האדם, ושחוקיות הנהגת העולם וסתרי המרכבה השמימית שרויים אף הם בתחום צפיתו, הרי שנבחין בתמורה המהותית שהתחוללה בהגדרת גבולות יכולת ההשגה האנושית ובתחיימת תחומיו של האינטרס הדתי במסורות ההיכלות¹⁴⁴. ההנחה השלישית בדבר קיום מישורים פרספטיביים שונים בין הארץ לשמיים מביאה בד בבד להרחבה גדולה במושג השמים, להצבת צבא השמים בתחום ההשגה האנושית ולהרחקת האל עצמו מתחום צפית האדם: עניינה של ההשגה המתוארת ברובה המכריע של ספרות ההיכלות, הוא חשיפת מדרג העולם האלהי על שמותיו, מידותיו, טקסיו, תארו ושיעוריו וצפיה בחוקיותו הנסתרת, אולם התנאי להשגה זו הוא ויתור אפרירי על ירידה לעומק משמעותה של ההתגלות והמענות מפענוח משמעות החזיון כאמות המידה של השכל האנושי. בפתחת היכלות זוטרת מנוסחת היכולת העקרונתית של האדם להשיג רזי עולם ולזכות בגילוי מיסטי מחד גיסא ומוצגת תביעת הויתור על הבנת פשרם על פי שכל אנושי מאידך גיסא:

“אם אתה רוצה להתייחד בעולם לגלות לך רזי עולם... הווי שונה את המשנה הזו... אל תבין בה מה שלא הורוך ואל תחקור אמרי שפתותיך, מה שבלבך תבין ותרדם כדי שתזכה ליופיות המרכבה”¹⁴⁵.

הזיקה בין הגילוי המיסטי ובין הויתור על הפירוש האוטונומי וההבנה הרציונלית היא זיקה של תנאי, היינו הויתור על ההבנה העצמאית והפרשנות האישית הוא התנאי להבנה מיסטית ולגילוי יופיות המרכבה. שלילת ההבנה השכלית נתבעת כדי לפנות מקום לתפיסה על חושית של הממשות השמימית

ולפיכך דומה שעניינה של האזהרה בספרות ההיכלות הוא באיסור על פרשנות עצמאית לפשרו של החזיון השמימי הנגלה ליורד המרכבה, וביותר מודע על נסיון תרגומו של החזיון השמימי ללשון מקובלת שלא במסגרת הדפוסים המסורתיים הקבועים. ההצמדות ללשון התיאורית של חזיון יחזקאל, בספרות זו שיש בה עוצמה לשונית והבעה פיוטית יוצאות דופן, אינה נטולת משמעות אלא היא מבטאת את הכפיפות לדפוסים קבועים של תיאור החזיון האלהי. היינו, בצד ההיתר לגילוי רזי עולם, לעיסוק בשמות ולצפיה במרכבה, או בצדה של ההסכמה למתן ביטוי לכמיהה המיסטית, מוצבים איסורים בתחום סמכות הביאור והענקת המשמעות הדתית, הקובעים הלכה בתחום דפוסי התיאור ואופי הפרשנות, קונוונציות לשוניות ופלורליזם של ביטוי.

ספרות ההיכלות מבטאת את האימון באפשרות הצפיה ובהרחבת גבולות ההשגה האנושית מחד גיסא ואת אי האימון ביכולת האדם לפרש אל נכון את אשר רואות עיניו, מאידך גיסא. או בלשון אחרת היכולת המיסטית על תעצומות הנפש אותן היא תובעת, מוסכמת ומקובלת על בעלי ההיכלות, אולם יכולת ההבנה האוטונומית של פשר הדברים מסוייגת בסייגים רבים: דברי הגאונים מיטיבים להמחיש מגמה מסוייגת זו העולה ממסורות ההיכלות: "ור' עקיבא היה יותר שלם מכלן כי הציץ כהוגן וצפה כראוי והכיל דעתו אותן מראות המבהילות ותן לו הקב"ה חיים וכל דבר שצפה חשב בו מחשבה נכונה בדעת נכחה"¹⁴⁶.

היינו, הצפיה מובנת מאליה אולם שלימות ההשגה מותנית ב'הצצה' ההוגנת ובמחשבה הראויה על פשר החזיון, ובהצמדות לדפוסים התיאוריים והפרשניים 'הנכונים' והראויים.

ספרות ההיכלות אינה עוסקת בהתפרצות אקסטטית ובפירושה האינדבידואלי האקראי אלא בקביעת תחומים ברורים של סמכות, סדר, רשות וריטואל המסייגים את יכולת הצפיה העקרונית ומתנים אותה מעיקרה. נקבעת סמכות ורשות: "מיום שניתנה רשות לישרים, לכשרים ולענוים לירד ולעלות במרכבה"¹⁴⁷, נקבעים דפוסי עליה קבועים המתנים בהכנות אסקטיות מדוקדקות ובתנאי מעלה דתית¹⁴⁸. מצויינת הירארכיה שמימית מפורטת במבניה וטקסיה שהיא נושא החזיון¹⁴⁹, נקבע סדר הירידה במרכבה¹⁵⁰ ונקבעים דפוסי ביאור ופירוש למהות החזיון המתנים את צפית המרכבה בסדרה מכאן ובפשרה מכאן.

אחדות התפיסה ושגרת התיאורים של תוכן החזיון בספרות ההיכלות, שתקופת יצירתה נמדדת במאות שנים ומסגרתה מלכדת מסורות שונות, מלמדת על כך שאין מותירים מרחב ספקולטיבי או דיסקריפטיבי לפשרו של החזון הנגלה ליורד המרכבה. אין כל זסכמה לפלורליזם של תפיסה, ראייה, התבוננות ופירוש, אלא יש קביעה מוצקה של פשר החזיון, סדרו, משמעותו ותנאיו. דומה שסיפור הארבעה שנכנסו לפרדס בנוסחו בהיכלות זוטרת מיטיב להדגים את השגיאות הצפויות ואת הסכנות הטמונות בניסיון פירוש עצמאי של פשר החזיון¹⁵¹.

"א"ר עקיבא ארבעה היינו שנכנסו לפרדס... ואלה הם שנכנסו לפרדס בן עזאי

ובן זומא ואחר ור' עקיבא. בן עזאי הציץ בהיכל ששי וראה זיו אויר אבני שיש שהיו סלולות בהיכל ולא סבל גופו ופתח פיורשאלם מים הללו מה טיבם ומת... בן זומא הציץ בזיו באבני השיש וסבר שהוא מים וסבל גופו שלא שאלם אבל לא סבל דעתו ונפגע...¹⁵²

בן עזאי וכן זומא טעו בפשר מראה עיניהם והחליפו בין אמיתת החזיון — זיו אבני שיש טהור — ובין מראה עיניהם המוטעה — מים. עונשו של אלישע בן אבויה אף הוא נגרם בשל טעות בפירוש פשר הדברים, בין אם הטעות משום שהחליף בין המלאך לבוראו ובין אם ניסה לפרש באופן עצמאי את שראו עיניו וטעה לראות שתי רשויות:¹⁵² «ההבחנה בין מראה העין (מים מים) ובין פשרו (זיו אבני שיש טהור) בעולם השמימי, גורמת לכך שבעלי ההיכלות אינם משליכים את יחבם על השגת החושים האנושיים ביחס לפירוש החזיון השמימי, ואף אינם בוטחים ביכולת האדם לעמוד בפני הכורח לבטא במושגיו המוגבלים את אשר רואות עיניו. הטעות שחוששים ממנה ושסכנותיה מתוארות בפתח ההיכל הששי¹⁵³ היא טעות הנובעת מהעמדת תכני הגילוי למבחן הניסיון האנושי, או מאי-יכולתו של האדם לעמוד בפני הכורח לבטא במושגיו שלו, המבוססים על ניסיון חושי, את מה שאינו ניתן להגדרה באמות מידה אלה. המגיעים לראיה רואים הויה מסויימת של העולם האלהי אולם הם יכולים לרדת לחקרה רק עד מקום שידעתם מגעת או עד למקום שבו הם יכולים להבחין בין מראית העין לבין פשרה.

לעתים דומה שהדברים מובאים עד אבסורד שעה שמבחן ההשגה הוא הכניעה למראית עין של ההעדר: יורד המרכבה נקרא להתכחש למראה עיניו ולהכנע למטאפיסיקה נעדרת דמות לגביו, להכחיש השגתו החושית נוסח 'אל תאמרו מים מים' ולהכנע לדפוסיה של מטאפיסיקה על-חושית המתוארת לו מפי הבריות השמימיות, לגביה נאמר 'מה שאין כל עין יכולה לראות': לפיכך פעמים רבות מעידים החוזים על תיאורים שנשמעו להם מפי המלאכים, ולא על מראית עיניהם. מימד מובהק של הסמכותיות המסייגת את חירות הצפיה במרכבה, מצוי בקביעת דפוסי פירוש מלאכיים לפשר החזיון הנגלה ליורד המרכבה. כאמור לעיל, בחלקים ניכרים של ספרות ההיכלות מתואר ר' ישמעאל כמי שצופה בדמויות ובטקסים שמימיים כאשר מלאך מפרש לו את משמעם. אין סומכים על יכולת האדם לפרש אל נכון את אשר רואות עיניו, ולפיכך דומה שהפירוט הרב של מבנה ההיכלות וצבאות השמים, המלאכים והטקסים — נועד להציע ליורד המרכבה את הפירוש האמיתי לאשר נגלה לו בחזיונו כמו אף את גיבוש משמעות המראה במטבעות 'נכונות' וקבועות.

הפירוש המושגי לחוויה העל-חושית ניתן בידי המלאכים ליורד המרכבה; מטטרון הוא זה המוסר את המידות והשמות של שיעור קומה לצופה, ומטטרון הוא זה המתאר את ההירארכיה השמימית לר' ישמעאל כשם 'שבת קול' שמימית היא המתארת לר' עקיבא את ההמנונות¹⁵⁴; אפשר שיש מקום להניח שהקו המנחה

ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות דמות האל והרחבת גבולות ההשגה

את גיבושו של האתוס הסמכותי המפרש את פשר החזון ואת חד-המשמעיות של סדרי הירידה למרכבה, מעוגן בהנחה שיורד המרכבה מחקה ומשחזר את הטקס השמימי.

כאמור בדיוננו לעיל השמות, השבחים, הרזים, השיעורים, ההשבעות, השמוש, החתומות וההמנונות, המשקפים את עבודתם של יורדי מרכבה והמובאים בספרות ההיכלות, הם פריה של התגלות ומקורם שמימי וכרוך בעבודת המלאכים. ר' עקיבא ור' ישמעאל או ר' נחוניא שמעום מפי המלאכים בעת צפייתם בטקס השמימי ותיארו אותם כביטוי למימדים שונים בעבודת המלאכים שאותה מנסים יורדי מרכבה לחקות.

המקור השמימי של תכני הריטואל וסדריו, ותפיסת ההשתתפות, השחזור והחיקוי של הטקס השמימי ועבודת המלאכים, הביאו לגיבוש אתוס סמכותי חמור וקפדני כחוגם של יורדי מרכבה המסייג את הרחבת גבולות יכולת ההשגה האנושית בתחומי השמים, שהוצעה מבחינה עקרונית במסורות ההיכלות.

בשיאה של העלייה למרכבה, כתום הטרנספורמציה מכריה חושית לכריה על-חושית ע"פ דפוסי הריטואל השמימי, מושגת אותה התבוננות פאסיבית בחזיון האלהי שאינה מסוייגת על ידי ראייה חושית והכחנה ביקורתית. בצפיה זו, שהיא מושא כיסופיהם של בעלי ההיכלות, מתגלה תוכנו של עולם המרכבה לעיני המסתכל ומתחזרת המציאות השמימית. השגה זו מותנית כאמור בהסתגרות החושים בפני קליטת רשמים חיצוניים, כיתור על הבנה וידיעה כמשמעות החזיון מעבר לפשרו המתנון כפי הכריות השמימיות, ובהתרכזותו של האדם בהסתכלות מתוך ראייה פנימית. בשל תנאים מסייגים אלה יורדי המרכבה מקבלים את ההודאה בעובדתיות האוביקטיבית של ניסיון ההשגה הסוביקטיבי, והעדות על ההתנסות הישירה של צופה אחד הופכת לתוכן החזיון של הצופים האחרים.

סיכום :

עיוננו בדמות האל ובדפוסי ההשגה הבאים לידי ביטוי בספרות ההיכלות, העלה את מורכבותה של הנהיה המיסטית ואת התמורה בהתייחסות לתפיסת האל. מסורות ההיכלות משקפות ניסיון להגדיר מימדים חדשים כעלי משמעות דתית כהויה האלהית, ומבטאות התייחסות חדשה למושג האל העולה מהרחבת תחומי ההשגה, ומן האוריינטציה התיאוצנטרית המעמידה את האל וצבא השמים בתחום צפייתו של האדם וכמוקד התייחסותו הדתית.

האינטרס הדתי מתמקד בשמים – במבנה המרכבה וכשיעור הכסא, בתואר הכריות השמימיות ובסדר ההיכלות, בטקסים ובאפיון המלאכים, או בהגדרת היפעה השמימית והשגב האלהי במערכת מושגית השרויה לו לאדם.

מקורה של התייחסות זו הוא בהכללת ההשראה המיסטית, או הצפיה במרכבה, בתחום החשיבה הדתית ובהנחת יכולת השגה אנושית, החורגת מגבולות מסורת ההתגלות המקראית וגיבושיה המקובלים.

שלש בחינות עיקריות, היונקות מן הצפיה במרכבה ומפירותיה של החויה המיסטית, מתגבשות במסורת ההיכלות, שלשתן כרוכות זו בזו ומשקפות את התמורה בהתייחסות הדתית.

- א. הגדרת מימדים חדשים בדמות האל (שיעור קומה, שמות בעלי מהות, רזים, יופי נשגב ומהות צורנית, שיעורים, הירארכיה וכו').
- ב. יישום המימדים האלהיים על מכלול צבא השמים והכוחות העליונים והענקת משמעות דתית ל'מלוא' השמימי, למלאכים ולבריות המרכבה.
- ג. עיצוב ריטואל המתייחס לבחינות החדשות בדמות האל ובהויה השמימית, היונק מן ההתגלות והצפיה בחזיון השמימי, והמשקף חיקוי של עבודת המלאכים.

מכלול היצירה הדתית במסורת ההיכלות עומד בסימן עיצוב מימדים חדשים ברי התייחסות לדמות האלהית ויחוס מימדים אלה, הנודעים בהתגלות ליורדי מרכבה, למכלול צבא השמים. הרחבת ההתייחסות הדתית מן האל ביחודו, לאל ולבריות שמימיות וכוחות עליונים כמכלול, היא מן התמורות המכריעות ביצירה זו והיא פריה של הצפיה המיסטית החושפת בפני יורדי מרכבה את מורכבותה של היפעה השמימית. הרחבה זו של תחום השמים ומושא ההתייחסות הדתית, חושפת מקורות השראה חדשים ואולי אף אפשרויות חדשות, שכן דומה שהאסור ביחס לאל, מותר ואפשרי ביחס לכוחות עליונים ולבריות המרכבה.

ההתייחסות לדמות האלהית עומדת בסימן המתח שבין השגבה והאדרה מחד גיסא והאנשה ודימוי מקרב מאידך גיסא, שכן תוכנו של הגילוי המיסטי משקף שגב נורא וריחוק אינסופי, אולם הוראתו, תיאורו ופירושו מחייבים מידה מסוימת של קירוב, דימוי והאנשה.

יש עניין רב בעובדה, שספרות ההיכלות משקפת תהליך דיאלקטי של הנחת אפשרות עליה לשמים וצפיה במלך ביופיו מחד גיסא, ומבטאת ויתור כמעט מוחלט על שמיעת ההיגד האלהי, מאידך גיסא. עיון בחזון הדמות האלהית, המצויירת במסורות המרכבה במישרין ובעקיפין, מלמד שלפנינו תיאופניה נטולת דיבור, המגלמת את ההתקרבות לשמים והתרחקות משמיעת ההיגד האלהי. ההתקרבות לאל בצפית המרכבה אין משמעה השגת דברו, תורתו או ישותו הרוחנית אלא צפיה בתיאופניה פיגורטיבית הכוללת שיעורים אינסופיים, שמות אלהיים, יופי נשגב והירארכיה מורכבת. ההתפעמות היא מן החזיון וממימדיו הניתנים להשגה, וההתייחסות הדתית מכוונת לצפיה בתיאופניה נטולת דיבור ומשוללת היגד.

מימד אחר של התקרבות לחזיון והתרחקות מן המשמעות, גלום בתפיסת ההשגה המתנסחת במסורת ההיכלות, המרחיבה את תחום הצפיה והמגדילה את תחום הבנת המשמעות. חוויות ההשגה המתוארות בספרות ההיכלות הן חוויות על-חושיות ואין לטעות בשיתוף המושגי של ראייה ושמיעה ולפרשן כפריו של

ניסיון חושי. יורדי מרכבה חווים חוויות החורגות מגבולות התפיסה החושית, צופים למרחקים בלתי אפשריים וחוזים במימדים אינסופיים ומה שכביכול הוא שימוש בתפיסת החושים, אינו אלא העצמתם למימד על-חושי ועל-זמני. לפיכך יורד המרכבה יכול לראות בראיה על-חושית, אולם אין הוא יכול לבאר באופן עצמאי את פשרו של החזיון הנגלה לו, שכן אין ההשגה האנושית, המיוסדת על ניסיון חושי, הולמת את הבנת עוצמת החזיון האלהי. המרחק בין תחומי הצפייה השרויים לו לאדם ובין יכולת השגתו הוא רב, כשם שהיכולת להמנע מהשלכת התפיסה החושית על החזיון העל-חושי מוטלת בספק ועל כן המגבלות המוטלות הן בתחום פשרו של החזון ולא במושאו ובגבולותיו. כנגד הסכנה של פירוש חושי מוטעה לחזיון העל-חושי מוצעות לאדם נוסחאות קבועות ואכן בספרות ההיכלות ניכרת חתירה לביסוס מכוון ומחושב של החוויה הדתית על דגם ארכיטיפי קבוע המנוסח בתודעת המיסטיקאי עצמו, ומתגבשת תפיסה המייחסת חשיבות מרכזית למיצוע המלאכי ול'תיווך' של כוחות עליונים בהבנת פשר החזיון. שתי מגמות אלה, הן של קביעת סמכות, רשות, נוסחאות ודגמים קבועים, המסייגים את חירות הצפייה ותוחמים אותה בפשר קבוע, והן של הדגשת המיצוע המלאכי בהשגת פשר החזיון השמימי, כביטוי להגבלת ההבנה האנושית. מלמדות על המורכבות של יצירה דתית המעוגנת בהשראה מיסטית ובחירות הצפייה, והעוסקת בתיחום תחומים והצבת גבולות, מתוך מודעות לסכנה הטמונה בדתיות המבוססת על גילוי מתחדש ולא על מסורת קבועה.

הרחבנו את הדיבור בגוף המאמר על מקומם של הבריות השמימיות, המלאכים, השרים והמרכבה בתודעה הדתית המשתקפת בספרות ההיכלות, הן בחינת מקור השראה וידע ליורדי מרכבה, הן כנושא חיקוי הפולחן השמימי וכדגם עיצוב הריטואל של יורדי מרכבה, והן כגורם ממצע ומתווך בהשגת פשר החזיון האלהי. הואיל ותפיסת האל הורחבה לכלל מימדי המרכבה האלהית הרי שהצפייה מתייחסת למכלול הרקיעים, ההיכלות והבריות השמימיות והיא אכן 'צפית מרכבה' יותר מאשר 'ראית המלך'. ההקבלה בין עבודת המלאכים ועבודת האדם אולי משקפת יותר מכל את העתקת מוקד האינטרס הדתי מן הארץ לשמים ואת התמורה בהירארכית המשמעויות המיוחסת לעבודה ארצית ועבודה שמימית. הן ההיבט המיסטי והן ההיבט התיאורגי, הגלומים בתפיסה הדתית המשתקפת במסורת יורדי מרכבה, קשורים במעמד המלאכים שכן צפית המרכבה, וגילוי הרוזים, לימוד שמות האל, שמיעת השבחים, ושינון שיעורי הבריות השמימיות וסדרם, מתייחסים לעולם המלאכים יותר מאשר לדמות האל בחלק הארי של ספרות ההיכלות, וודאי שכך הוא הדבר באשר להיבט התיאורגי של שימוש בשמות, הורדת שרים, והקונצפציה של חיקוי הטקס השמימי כמנחה את הפרקטיקה התיאורגית ואת העליה המיסטית. הניסיון להתחקות אחר משמעו של ההיגד הדתי הגלום בספרות ההיכלות העלה מספר תמורות בתפיסת האל, במקומה של המרכבה במכלול ההתייחסות הדתית, ובגבולות השגת האדם והצביע על מגמה להקניית מימדים מיסטיים ותיאורגים למכלול היחסים שבין האדם לשמים.

רשימת הפניות ביבליוגרפיות ופירוט קיצורים ראה בסוף המאמר.

1. לעניין הפלורליזם של ריבוי חוגים ומסורות בספרות ההיכלות ראה שלום, זרמים, עמ' 67, 70; דן, שבעים עמ' 23; מ' סמית, עמ' 149; דן, ענפיאל, עמ' 447-448, 450; אלכסנדר, חנוך, עמ' 172.
2. עיין אליאור, היכלות זוטרת, עמ' 2-4; גרינוולד, אפוקליפטיקה, עמ' 142-149; שיפמן, ספרות ההיכלות, בקובץ זה.
3. שפר, לבעית זהות, עמ' 2; שפר, מסורת ועריכה, עמ' 180-181.
4. שפר, לבעית הזהות, עמ' 2, עמ' 12.
5. עיין הערות 3-4 לעיל, וראה לעומת זאת גרצינגר, שמות, בקובץ זה.
6. על ייחודה הפנומנולוגי של ספרות ההיכלות עיין שלום, זרמים, עמ' 40-79; שלום, שיעור, עמ' 153-172; שלום, המסחורין, עמ' 234-240; גרינוולד, אפוקליפטיקה, עמ' 98-123.
7. Peter Schäfer, Synopse zur Hekhalot—Literatur, Tübingen 1981
Peter Schäfer, Geniza fragmente zur Hekhalot-Literatur, (להלן סינופסיס);
Tubingen 1984. (להלן, שפר גניזה).
- א7. דרך הביקורת הספרותית-היסטורית המבוססת על הפרדת חטיבות שונות, קביעת זמנן והגדרת יחודן לשם תיאור תולדות ההתפתחות הרעיונית, אינה יכולה לשמש מתודה בלעדית בקורפוס ספרותי זה שחלקיו אינם ניתנים להפרדה בנקל וזיהויים העריכתי מוטל בספק. המהדורה הסינופטית של שפר משקפת בבחירות את קשיי ההגדרה של החטיבות השונות ותיחום גבולות עריכתם. לפיכך יש מקום לשקול את המגמה של חשיפת תופעות ייחודיות בעלות משקל בולט ורעיונות אופייניים, המפרים את ההגות הרחית על גילויה השונים ועריכותיה המגוונות, מעבר לריבוד הספרותי-היסטורי והגדרת היחס בין החטיבות השונות.
8. הבאת מראי המקומות מספרות ההיכלות במאמר זה נערכה בדרך כלל על פי חלוקתו של שפר בסינופסיס. היינו, הפניה לסעיפים ללא התייחסות לכותרות החיבורים וחלוקתם במהדורות קודמות, ועיין שפר, לבעיית הזהות בקובץ זה. מפתח התאמה בין מספרי הסעיפים לכותרות החיבורים וחלוקתם במהדורות קודמות, מצוי במבוא לסינופסיס. עיין סינופסיס סעיפים 81, 163, 167, 168 המדגימים את ריחוק תפיסת ההיכלות מחיי הדת הארציים ומיקודם סביב ירידה במרכבה וצפיית כסא הכבוד. וראה למשל "אמר ר' ישמעאל מה הן אילו שירות שהיה אומר מי שמבקש להסתכל בצפיית המרכבה לירד בשלום ולעלות בשלום... להיוקק לו ולהכניסו ולהביאו לחדרי היכל ערבות רקיע, להעמידו לפני כסא כבוד" (סינופסיס סעיף 81). התודעה הדתית החדשה יוצרת מלים ומושגים בלתי שגרתיים, המתייחסים לעיון בעניינים שמיימים, ועיין שלום, זרמים, עמ' 44-47.
9. הצעה להגדרת שלביו השונים של תהליך זה וזיקותיו לספרות המקראית, לספרות האפוקליפטית ולספרות קומראן ראה גרינוולד, אפוקליפטיקה, עמ' 29-72 והשווה ביקורת דן, חקר ספרות ההיכלות, עמ' 688-691.
- א9. דבריהם הידועים של ר' עקיבא ור' ישמעאל בסיום משנת שיעור קומה מיטיבים גלגלם את התביעה החדשה של עיון במושג האל: "אר"י לפני תלמידיו אני ור'

עקיבא ערבין בדבר שכל מי שיודע שעור זה של יוצרנו ושכחו של הב"ה מוכטח לו שהוא בן העולם הבא ובלבד שהוא שונה, אותו במשנה בכל יום" (סינופסיס סעיף 953). המושגים הצצה, צפיה, ראית מלך ביופיו, ירידה למרכבה, הסתכלות בכבוד ודומיהם מתייחסים לקניית דעת בעולמות עליונים ומעידים על אינטרס דתי חדש, הכרוך בהתבוננות בהויה השמימית. השווה גרינוולד, דעת וחזיון, עמ' 88-105, ועיין סינופסיס סעיפים 200, 227.

- דברי מדרש משלי, בנוסחו המובא אצל ר' עזריאל, בפירוש האגדות, הכולל חומר מספרות ההיכלות, משקפים במידה רבה את הגדרת המכוש בתחום העיין בדמות האל במסורת ההיכלות: "בא לפניו מי שיש בידו תלמוד אומר לו הב"ה בני הואיל ונתעסקת בתלמוד למה לא נתעסקת במרכבה וצפית גאות, שאין לי הנאה בעולמי אלא בשעה שתלמידי חכמים יושבין ועוסקין בדברי תורה מציצין ומביטין ורואין והוגין בתלמוד הזה כסא כבודי היאך הוא עומד, רגל הראשונה למה היא משמשת, פרסה למה היא משמשת, ג' למה היא משמשת... חשמל היאך הוא עומד לכמה פנים הוא מתהפך בשעה אחת, לאי זה רוח משמש, הבזק היאך הוא עומד, כמה פנים של זוהר נראין בין כתיפיו, לאי זה רוח משמש. גדולה מכולן נגיון כסא כבודי היאך הוא עומד... כמה גשרים יש בו, כמה הפסק בין גשר לגשר וכשאני עובר באי זו גשר אני עובר... גדול מכולן מצפרני רגלי ועד קדקד ראשי היאך אני עומד וכמה שיעור פסת ידי וכמה שיעור אצבעות רגלי. גדולה מכולן כסא כבודי היאך הוא... זהו גדולתי וזהו כבודי וזהו הודי". פירוש האגדות, מהדורת תשבי, עמ' 62. המהדיר ציין את השינויים החשובים בין נוסח זה לנוסח המקובל. לטקסט היכלות הקרוב מאוד בעיסוקו לשאלות הנדונות במדרש משלי השווה היכלות זוטרת, מהדורת אליאור, עמ' 28-30 שורות 231-285. ראה אורבך, המסורות, עמ' כה-כז, ילינק, בית המדרש, ח"ו, עמ' 152-153; מדרש משלי, מהדורת בובר, פרק י. אפשרות העליה לשמים לאדם בחייו נתפסת כיסוד מוסד בספרות ההיכלות וראה למשל נוסחים רווחים כגון, "א"ר עקיבא בשעה שעליתי וצפיתי בגבורה", סינופסיס סעיף 545; "כשעליתי למרום הסתכל בצפיית המרכבה", סינופסיס סעיף 1 והשווה שם סעיף 81, 204, 403. על השוואת הספרות האפוקליפטית והמחשבה הגנוסטית בעיצוב תפיסת העליה לשמים בספרות ההיכלות עיין שלום, זרמים, עמ' 43-46; גרינוולד, אפוקליפטיקה, עמ' 29-72; גרינוולד, דעת וחזיון, עמ' 92-98; שלום, גנוסטיציזם, עמ' 14-19.
10. דוגמאות למקור הידע השמימי ראה: "א"ר עקיבא בשעה שעליתי למרכבה יצתה בת קול מתחת לכסא הכבוד": "אמר ר' עקיבא שמעתי קול יוצא מתחת כסא הכבוד אומר... והיו עולין כל יורדי מרכבה... ויורדים ובאים ועומדים ומעידים ומספרים ראייה הנוראה ומבזהלת", סינופסיס סעיפים 348, 405, 216 והשווה עוד שם סעיפים 554, 556, 557.
11. עיין סינופסיס סעיף 198, 366, 376, 555.
12. על תפיסת האל והתגלותו במסורת המקראית עיין י' קיפמן, תולדות, א עמ' 720-730; זליגמן, התגלות, עמ' 863-872 וביבליוגרפיה שם.
13. לעניין הסולם האסקטי של סיגוף, פרישות ושינון סודות, המתנה את הירידה במרכבה, ראה סינופסיס סעיפים 299, 300, 572, 623, 638, 684-681.

- השווה גרינוולד, קטעים, עמ' 360; שפר, גניזה, עמ' 17, שורות 30-33; שלום, זרמים, עמ' 49; גרינוולד, אפוקליפטיקה, עמ' 99-102.
15. עיין סינופסיס סעיפים 300-303, 319, 204-205. דוגמה מובהקת לאופי המאגי של קביעות הריטואל ושימוש בפורמולה בסדר קבוע, משמשים הדברים הבאים: "וכיון שהיה אדם מבקש לירד במרכבה היא קורא אותו לסוריא שר הפנים ומשביעו מאה ושנים עשר פעמים בטוטרוסוא... שלא יוסיף על קיב פעמים ולא יגרע מהם ואם מוסיף או גורע דמו בראשו אלא פיו יוציא שמות ואצבעות ידיו קיב יספרו. מיד יורד ושולט במרכבה", שם 204-205, והשווה סעיפים 623-625, 681, 634-639, 365. על האופי הסינקרטיסטי של השימוש המאגי ראה מ' סמית, היכלות רבתי, עמ' 153. השווה גרינוולד, ידע וחזיון, עמ' 98-100 וראה לוין, אוצר, ד, עמ' 13-14; שפר, גניזה עמ' 165.
16. ראה שלום, זרמים, עמ' 44, והשווה סינופסיס סעיפים 557, 556, 570, 592, 411-412, 420.
17. על גיבוש ריטואל המחקה את הריטואל השמימי עיין סינופסיס סעיף 168-169 וראה דברינו להלן בסעיף הדין בשמות.
18. ראה מ' סמית, היכלות רבתי, עמ' 156-155.
19. אורבך, חז"ל עמ' 29.
20. קויפמן, כנסת, עמ' 273.
21. סינופסיס סעיף 352. ועיין אליאור, היכלות זותרתי, עמ' 24-25, שורות 96-97 והערות עמ' 65.
22. קויפמן, תולדות, עמ' 226 ואילך.
23. ראה אורבך, חז"ל עמ' 29-35; שלום, שיעור, עמ' 153-161; קליין, הגשמת, עמ' 5-21; מרמורשטיין, כך ב, אנתרופומורפיות.
24. לדוגמה ראה סינופסיס סעיפים 50-52, 55, 368-373, 543-518, 788, 743-769, 554, 778, 783.
25. על משמעות תפיסת השם בספרות ההיכלות והערכת מרכזיותה עיין דבריו של גרצינגר בקובץ זה וראה דברינו להלן בסעיף הדין בשמות.
26. על הערכות החוקרים את ייחודה של תפיסה קונטרורסלית זו ראה דברינו להלן בסעיף הדין בשיעור קומה.
27. וראה למשל "ואף חיות הקדש אין מהם מקדים ומאחר מפני שיעור קומתם כאחת ועוביים כאחת... מהלך חיות כולן חיות הקדש שיעורן כה אלפי חלקי משיעור של הקב"ה... ולמעלה מן החיות הקדש כיפי קשת נתונות בראש החיות וגובהות אלף אלפי ריבוא מידה כנגד השרים הגדולים". סינופסיס סעיפים 797-800. והשווה שם סעיף 33, 39 לענין "רום קומתו" ביחס לבריות שמימיות. לענין שיעור קומה של המלאכים עין אידל, תורה, עמ' 41. וראה אותיות דרבי עקיבא, בתי מדרשות ב, עמ' ססד, על שיעור קומתם של שמות האל "וכל האותיות הללו של אש הן... וכל אחת ואחת שיעור קומתו עשרים ואחד אלפים רבבות פרסאות".
28. ראה להלן בסעיף הדין ביופי. ראוי להעיר שהשימוש במושג מלאכים בספרות ההיכלות מתייחס להוראה שונה מזו המקובלת בספרות המאוחרת, שכן מלאך בספרות זו הוא כח עליון, שר או בריה אלהית שזיקתו לאל מורכבת שהרי הוא

ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות דמות האל והרחבת גבולות ההשגה

- מחונן במרכיביה המהותיים של הרמות האלהית. הפניה למלאכים וכינוייהם מקבילים פעמים רבות לאלו של האל (נוסח "זהריראל יוי אלהי ישראל") וההבחנה בין האל ומלאכיו אינה חד־משמעית. עיין שלום, גנוסטיציזם, עמ' 70 וראה הערתו של דן, ענפיאל, עמ' 5, המציע להשתמש במושג כחות עליונים במקום מלאכים.
29. ראה סינופסיס סניף 14. על משמעויותיו השונות של הדו בספרות ההיכלות ובספרות מקבילה עיין להלן בסעיף על הרז.
30. למושג כבוד משמעויות דבות הן בספרות ההיכלות והן בספרות המקראית והבחר מקראית. על משמעותו היוזואלית של הכבוד בהוראתו המקראית נוסח 'מראה דמות כבוד ה'" (יחזקאל א כח) ו"כבוד ה' נראה באהל מועד" (במד' יד), "מראה כבוד ה'" (שמות כד טו); עיין שטיין; אאלן. כבוד בהוראתו ההירארכית-יוזואלית היא רק אחת ממשמעויותיו של מושג הכבוד בספרות ההיכלות וראה דברינו להלן בסעיף הדן בכבוד.
31. ראה סינופסיס סעיפים 76, 78 (שמות), 79 (רז), יופי אור וזוהר (46), 50 (שיעור) ועוד.
32. עיין שלום, גנוסטיציזם, עמ' 20-30; שלום, זרמים, עמ' 57-63, עמ' 365 הע' 93; אלטמן, שירי, עמ' 44-46. השווה סינופסיס סעיף 337.
33. עיין שלום, גנוסטיציזם, עמ' 75-83; זרמים, עמ' 56. וראה הערה 15 לעיל.
34. ראה למשל סינופסיס סעיף 14. והשווה לניסוחים כגון "כי מופלא ומשונה רז גדול הוא שם שנבראו בו שמים וארץ ונבלעו ונבלמו ונתלו ונחתמו בו כל סדרי בראשית" (ה"ר פ"ט); "עמוד והבא כל גיבורי חבורה... ואומר להם הרוים הסתורים והכבושים נפלאות אריגת המסכת ששיכלול העולם וסלסולו עומד עליה ושיפור שמים וארץ". (היכלות רבתי יד) וראה סינופסיס סעיף 79.
35. ראה סינופסיס סעיפים 73, 74, 76, 384, 389, 781. לעניין שמו של מטטרון ושמותיו עיין אורברג, חנוך, מבוא; שלום, גנוסטיציזם, עמ' 43-55; שלום, זרמים, עמ' 68; ליברמן, מטטרון, עמ' 235-241; אלכסנדר, חנוך, עמ' 162-165; גרינפלד, מבוא, עמ' 30-32; שלום, קבלה, עמ' 377-381.
36. ראה סינופסיס סעיף 73 והשווה שם סעיף 12. השווה מסורת היכלות המובאת בילקוט ראובני בשם פרקי היכלות דר' ישמעאל: "סח לי מטטרון שר הפנים, בשעה שעלה משם למרום צוה הקב"ה אותי וציווה לי משיעור קומה שלו ע' אלף רבוא פרסאות על ע' אלף ריבוא פרסאות". ע"פ אידל, תורה, עמ' 40. וראה סינופסיס סעיף 487.
37. ראה סינופסיס סעיף 73.
38. שם שם.
39. ראה סינופסיס סעיפים 72-73.
40. על שמות האל בספרות ההיכלות עיין שלום, גנוסטיציזם, עמ' 75 ואילך; אליאור, עמ' 5; גרצינגר, בקובץ זה; על תפיסת שמות האל בעולם העתיק עיין האל, מאגיה הלניסטית, עמ' 27, ואילך; דודס, עמ' 283-322; אורברג, חז"ל, כח השם, עמ' 103-114; הנס לוי, תיאורגיה עמ' 57, 239.
41. עיין סינופסיס סעיפים 71, 114, 587-591, 596, וראה אליאור וגרצינגר לעיל.

42. סינופסיס סעיף 588. והשווה לנוסחה פחות ידועה "ששמו בגבורתו וגבורתו בשמו, הוא כוחו וכוחו הוא שמו..." שם, סעיף 557.
43. ראה ר' עזריאל, פירוש האגדות, מהר' תשבי, עמ' 37, ועיין דברי ג' שלום, שם, הערה 9.
44. ראה א' פרבר, פירוש מרכבת יחזקאל לר' יעקב בן יעקב הכהן מקסטיליה, ח"א עמ' 2, ח"ב עמ' 77.
45. על תפיסת הבריאה היהודית הרואה באותיות בכלל, בדבור האלהי ובשם האל בפרט, את גורמי הבריאה עיין שלום, גנוסטיציזם, עמ' 79; שלום, זרמים, עמ' 76; תפיסה זו זכתה להרחבה משמעותית בספרות ההיכלות המטעימה את כוחם הבורא של שמות ואותיות ואת אופים המאגי בניסוחים כגון "חותם שאוסרים בו שמים וארץ", (סינופסיס 651); "אות אחת שבה נבראו שמים וארץ" (סינופסיס 389); "רו גדול הוא שם שנבראו בו שמים וארץ" (סינופסיס 79); "זין זהו שמו של הקב"ה שהוא זן ומפרנס כל יצורי כפיו" (א"ב דר"ע עמ' 414); "אותיות שנבראו בהן שמים וארץ, אותיות שנבראו בהן ימים ונהרות... אותיות שנבראו בהן כל צרכי עולם וכל סדרי בראשית כולם וכל אות ואת מפריחות פעם בפעם כמראה ברקים" (סינופסיס סעיף 16). בספרות זו מוטעם כוחו המחבר והקושר של השם ואופיו המאגי הנרמז בביטוי 'קשירת כתרים', ביטוי זה, המתייחס בד"כ לעבודת המלאכים, מתפרש כחיבור אותיות, שהרי 'כתר' – 'תגא' הוא כינוי נרדף לשם, ואף לקשירה מיוחסת משמעות מאגית. והשווה שלום, הבדלה דרבי עקיבא, עמ' 262. על פי הוראה זו של קשירת כתרים כצירופי אותיות וחיבורן, 'חותם שאוסרים בו שמים וארץ' מתייחס לשמות האוסרים/קושרים את מרכיבי הבריאה, והשווה אליאור, עמ' 78, לענין אסרא. אף סנדלפון המשביע את הכתר ועולה ויושב בראש אדונו אינו אלא אומר את השם בהוראתו התיאורגית. שם כקושר בשבועה את צבא השמים נזכר בחרכא דמשה: "כי לא בגדול מכם השבעתי אתכם אלא באדון הכל בשמו שאתם בכל צבא מרום אחודים תפוסים אסורים כבולים בו", חרכא דמשה, עמ' 71, שו' 18-19. והשווה אליאור, עמ' 70, שורות 223-230. לענין שם האל הכתוב על המלאכים ומהווה את מקור כוחם מכאן ואת כפיפותם לאל מכאן השווה: "שבעים שמות יש לכל אחד ואחד מהם... וכולם על שמו של הקב"ה". חנוך כט, והשווה סינופסיס סעיפים 4, 78; ועיין שלום, גנוסטיציזם, עמ' 71, 133, אורבך, חז"ל, עמ' 129, 150; גרינוולד, אפוקלי', עמ' 54-53.
46. על השמות השונים ומהותם ראה סינופסיס סעיפים 357-360, 362-365, 376, 490-494, 396. על מקומו של השם המפורש, שם בן כד, שמא רבא, ראה סינופסיס סעיפים 512-517 וראה אליאור, עמ' 77, לנוסח מקביל להבדלה דרבי עקיבא ולענין השמות. לענין שם גלוי ושם סודי השווה ה. לוי, תיאורגיה, עמ' 59, 239.
47. ראה סינופסיס סעיפים 391-392 ואליאור עמ' 5.
48. לענין איסור השימוש בשם האל המשתקף בנוסחה הידוע 'המשתמש בתגא חלף' ופירושה התיאורגי, עיין אבות דרבי נתן נוסחה א פרק יב: שלום, גנוסטיציזם, עמ' 80-81. שלום, זרמים, עמ' 358 הערה 17; אליאור, עמ' 26 שורות 163-164 ועמ' 68 הערות לשורות הנ"ל, והשווה סינופסיס 360, 400. דוגמאות לשימוש בשמות עיין סינופסיס סעיפים 628-629, 635-636, 219, 204-205, 362, 364-365, 393.

ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות דמות האל והרחבת גבולות ההשגה

49. סינופסיס סעיפים 397, 351, 342-337. השווה שפר, גניזה, עמ' 17. על הזכרת השם כשיאו של הטקס השמימי בעבודת המלאכים עיין סינופסיס 50. סעיפים 390, 399, 961 והשווה סעיף 590 — "האופנים וחיות הקדש ואופני הדר ושרפי להבה וגלגלי מרכבה בקול רעש גדול ורעם אומרים הזכרה בשם טוטרוסי יהוה מאה ושנים עשר פעמים". וסעיף 168 "וכי כמה כוח יש בכס משרתי אלהינו שאתם מזכירין ומשמיעים לו זכרון שמו ברום עולם אין חקר ואין מספר בקול ותוקף כדבר שנאמר ק.ק.ק.": השווה שפר, גניזה, עמ' 117, שורות 36-46, וסינופסיס סעיף 592. ההטהרות כהכנה לטקס העליון. אמירת השבחים, הזכרת שם האל, אמירת השירה, שמירת הנוסח, האחדות והקצב, השימוש והצפיה, הנוכרים כולם בפירוט ביחס לעבודת המלאכים והבריות השמימיות, משמשים כדגם חיקוי קפדני בעבודתם של יורדי מרכבה: כהכנה לטקס העליון המלאכים מטהרים באש וטובלים בנהר דינור (סינופסיס סעיף 54, 180-181) (ראויות יחזקאל, מהדורת גרינוולד, עמ' קכו) (ספר הרזים, מהד' מרגליות, עמ' 108) "וטובלין בנהרי טהרה", וכנגדם יורדי מרכבה מקפידים על טבילה והטהרות כהכנה לירידה במרכבה (סינופסיס סעיפים 299, 424, 572). המלאכים עוסקים בהזכרת שם האל — "שם נורא מוציאין מפני אימה ויראה שעומדין בה לפניו", (גרינוולד, קטעים, עמ' 365) "בפה אחד שמך נורא מוציאין" (סינופסיס סעיף 306), "אלף אלפים עומדים ומשרתים לפני כסא כבוד ומכתירין ומזכירין שמך" (מרכבה רבה, ג ע"ב), וכנגדם מזכירים יורדי המרכבה שמות לכל אורך העליה. ההמנונות והשבחים אותם אומרים יורדי מרכבה, מקורם בעבודת המלאכים, ועניינם בחיקיה — "א"ר ישמעאל כל השירות הללו שמע ר' עקיבא כשירד למרכבה ותפש ולמד אותם מלפני כסא כבודו שהיו משוררים לפניו משרתיו", (סינופסיס סעיף 106), או "מי שזוכה לירד במרכבה כיון שעומד לפני כסא הכבוד פותח ואומר שירה שכסא הכבוד משורר שירה כל יום ויום" (סינופסיס סעיף 260). על שבחי המלאכים ראה עוד סינופסיס סעיפים 130, 590; שפר, גניזה עמ' 191. על מלאכים המלמדים שירות ליורדי מרכבה השווה בוקס, האפוקליפסה של אברהם, עמ' 58-61. על ההקפדה על הנוסח אצל המלאכים ואצל יורדי מרכבה ראה סינופסיס סעיפים 205, 185-186, 306; שפר, גניזה עמ' 165. ראו אף ליתן את הדעת על מקומו של ה'שימוש' בעבודת המלאכים ועבודת האדם. בעבודת המלאכים נכלל השימוש נוסח "לשמש בכל יום ויום את כסא הכבוד", חנוך פ"ז, "ומשתמש אחר המרכבה וקושר כתרים לקונו", פסיקתא רבתי צז, בעוד שביחס לאדם נאמר "והמשתמש בתגא חלף" מחד גיסא, אולם נמסרת מסורת בדבר מקורו המלאכי של השימוש שניתן למשה: "וזהו השימוש הנכבד שמסרו לו המלאכים" (שימושי תורה, ילינק, בית המדרש, א, עמ' 58-59), מאידך גיסא. והשווה לנוסחאות שימוש בשם, בדברי ר' עקיבא — "בני זהרו בשם זה שם הגדול שם קדוש הוא שם טהור שכל מי שמשתמש בו באימה ביראה בטהרה...", סינופסיס סעיף 337 וראה שם 319, 552. והשווה לנוסח שבת פח ע"א, "מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשים בו". על שם כסולם עליה ראה רב ר' ישמעאל, סינופסיס סעיף 586, ועיין שם בסעיפים הסמוכים לעניין תפילות המבוססות על הזכרת שמות לצורך ירידה במרכבה. והשווה פירושו של רש"י לחגיגה יד ע"ב 'נכנסו לפרדס' 'עלה לרקיע על ידי שם'.

- ונוסח מעשה עשרה הרוגי מלכות, נוסחה ב, ילינק, עמ' 21, "ובזמן שהיה רוצה לעלות לרקיע היה מזכיר את השם".
52. לאופי התיאורגי של השימוש בשמות בספרות ההיכלות ולמסורת הסינקרטיסטית בעניין זה עיין שלום, זרמים, עמ' 56; שלום, גנוסטיציזם, עמ' 54, 75; אלכסנדר, חנוך, עמ' 170-171 ושם הערה 24; גרינוולד, אפוקליפטיקה, עמ' 103-107; הנס לוי, עמ' 56-57, 235-236, גרינוולד, קטעים חדשים עמ' 365, 367, והשווה סינופסיס סעיף 337 והערות על שימוש בהערה 50 לעיל.
53. סינופסיס סעיף 337.
54. סינופסיס סניף 390 והשווה 399, 961, 676.
55. עיין מובאות הערה 50 לעיל. תשמת לב רבה הוקדשה במחקר לאמירת הקדושה כפי המלאכים ועיין וינפלד; גרינוולד, שירת; אלטמן, שירת; אולם החוקרים מיעטו לתת דעתם על העובדה שעל פי ספרות ההיכלות, הבריות השמימיות משוררות ונטולות חלק בפולחן, החורג מן הקשר לקדושה ולתפילה, וקשור בהזכרת השמות, וראה למשל "א"ר ישמעאל מי יכול להדר ולקדש מלכות מלך העולם ולהשתמש בכתרו ולהזכיר שמו ולפאר זכרו ולהלל שבחו... וכסא כבודך מגיד (?) לפניך שירה וזמרה שיר ושבח והלל ואומר לפניך בכל יום מי כמוך מלך העולם כשמך" סינופסיס סעיף 552.
56. על ההימנונות כיצירת המלאכים עיין שלום, זרמים עמ' 57; אפוקליפסת אברהם, מהד' בוקס, פרקים 17-18: על המקור המלאכי של השבח שאומרים יורדי מרכבה ראה סינופסיס סעיף 152: "אמר ר' ישמעאל אמר לי סוריה שר הפנים ידידי, אומר לך שבחו של מלך וכסאו, לכך נאמר כסא כבודך על כרובי מעלה רוממת". והשווה בית אריה, פרק שירה, עמ' 63-66. והשווה "שבח נותנים לו כל צבא מרום כדאיתא שיליה היכלות שכל מלאכי מעלה מאספים כיתות ומשבחיין לפניו תפארת וגדולה אומרים שרפים ואופני קודש" מסורת היכלות מסידור ר' נפתלי הירץ טרווס, גיליון אה 4, ע"ב. על הטקס השמימי כארכיטיפ פולחני לעבודת יורדי מרכבה, ראה סינופסיס סעיף 797-798, 807-808, והשווה גרינוולד, שירת, עמ' 473-474. על אמירת השבח בידי מלאכים ובני אדם ראה אלטמן, שירי, עמ' 44-47; גרינוולד, שירת, עמ' 475-476; אורבך, חז"ל, עמ' 130, 159-160. על המקור השמימי של השימוש ראה הערה 50 לעיל; על המקור השמימי של הרז וגילוייו מפי המלאכים ראה אידל, תורה, עמ' 24-34.
- 56a. לעבודה שהיא חיקוי מובהק של עבודת הבריות השמימיות ראה למשל סינופסיס סעיף 564: "א"ר ישמעאל שאלתי לר' נחוניא היאך חכמתו של שר תורה, אמ' לי בשעה שאתה מתפלל הזכר שלשה שמות שמזכירין מלאכי הכבוד... וכשאתה מתפלל הזכר בסוף ג' אותיות שמזכירין חיות בשעה שצופות ורואות בארכס יהוה אלהי ישראל... וכשאתה מתפלל תפלה אחרת והזכר ג' אותיות שמזכירין לגלי המרכבה שאומרים שירה לפני כסא הכבוד". עוד השווה את מאה ושתיים עשרה השבעות טטרוסאי שמשנן יורד מרכבה בשעת הצפיה (סינופסיס סעיף 204-205) עם מאה ושנים עשר פעמים של הזכרות בשם טטרוסי שאומרים המלאכים האופנים וחיות הקדש (סעיף 590) (נוסח כ"י ניו-יורק). והשווה סעיפים 310, 681.
57. על כוחם המאגי-תיאורגי של השמות בתפיסות הדתיות שרווחו בעולם העתיק ועל

ייחודה של החופעה הדתית בספרות ההיכלות דמות האל והרחבת גבולות ההשגה

- המורשת הסינקרטיסטית בעניין זה בספרות ההיכלות עיין האל, עמ' 27-31; דורס, עמ' 292-293; אורבך, חז"ל, 103-114; גוראינף, כרך ב, עמ' 153 ואילך; שלום, גנוסטיציזם, עמ' 75-83.
58. עיין סינופסיס סעיפים 651, 636, 637.
59. הצפיה במרכבה והיכולת המאגית שלובות זו בזו ומתייחסות לשמות הן כ'חותם גדול וכתור נורא' והן כ'שם שמשביעין בו' והשווה סינופסיס סעיפים 636-637.
60. גאסטר, שיעור, עמ' 1330-1353; ילינק, בית המדרש, כרך ר' עמ' XXXXII-XXXXIII; שלום, זרמים, עמ' 63-67; שלום, שיעור קומה, עמ' 153-186; שלום, גנוסטיציזם, עמ' 6-7, 36-42; ליברמן, משנת שיה"ש, גנוסטיציזם, עמ' 118-126; דן, חדרי עמ' 52-53; דן, שיעור, עמ' 67-73; אליאור, היכלות זוטרתיו, עמ' 6-7; כהן, שיעור קומה, גרינפילד, פרולוגמנה עמ' XXXIV-XXXXIII.
61. לזיקה לשיה"ש עיין ילינק, בית המדרש ר' עמ' XXXXIII-XXXXII; אורבך, המסורות, עמ' 28-1; שלום, גנוסטיציזם עמ' 37-40; ליברמן, משנת עמ' 118-126; דן, חדרי, עמ' 52-53; ליברמן, מדרשי תימן, עמ' 11-18; ולעומת זאת ראה גאסטר, מונט, עמ' 182; כהן, שיעור, עמ' 13-41.
62. עיין הערה 61 לעיל וראה להלן מובאות משיעור קומה המתייחסות במפורש ליהודה אלהי ישראל.
63. על משמעות המושג קומה עיין שלום, שיעור, עמ' 157; גרינפילד עמ' XXXIV.
64. עיין ילינק, לעיל; שלום, זרמים, עמ' 63-64; דן, שיעור, עמ' 68. על שם העצם שיעור בהוראת מידה ראה גרינפילד, עמ' XXXIV; תרביץ לה (1966) עמ' 224.
65. דן, שיעור, עמ' 69.
66. לחילופי נוסח של קטעי שיעור קומה ראה סינופסיס סעיפים 376, 480-484, 688-711, 948-955. לגירסות שונות עיין כהן, שיעור טקסט, עמ' 4-25, 27-227; שפר, גניזה, עמ' 101, 115-117, 130, 132.
67. דוגמה לקטעי ש"ק הכוללים איברים ושמות ראה אליאור, שורות 125-134. דוגמה לקטעים הכוללים איברים ומידות ללא שמות, ראה סינופסיס סעיף 167. לעניין העדר המידות מחלקים מסוימים של שיעור קומה מתייחסת ההערה הידועה "אין בידינו מידה אבל השמות מגולין לנו" סינופסיס סעיף 699-949. וראה כהן, שיעור, עמ' 9.
68. השערה שא. פרכר הסבה אליה תשומת לב ושוקדת עתה על תיעודה.
69. ראה שלום, ראשית, עמ' 213, פירוש ספר הקומה; שלום, זרמים, עמ' 65-66; שלום, שיעור, עמ' 163, 168; שלום, גנוסטיציזם, עמ' 37; דן, שיעור, עמ' 71; להיסטוריה של פרשנות שיה"ש עיין אלטמן, נרבוני, עמ' 225-288; כהן, שיעור, עמ' 167-186, והשווה הערתו של ר' יהודה חיט, מערכת אלהות, דף 34 א "היאך נוכל לומר כי מן השכינה אמרו, אם היא צורה נבראת לא היה אומר עדות זה אני מעיד ביהוה אלהי ישראל".
70. שלום, זרמים, עמ' 64; דן, שיעור, עמ' 68-69. לחישובי השיעורים השונים ומימדיהם האסטרונומיים ראה כהן, שיעור, עמ' 9-10. וראה דברינו להלן בעניין ראיית האל.

רחל אליאור

71. סינופסיס סעיף 376 והשווה לנוסח ולהשמטות בפירוש ס' הקומה, שלום, ראשית, עמ' 219; אליאור, שורות 231-243 והערות עמ' 70.
72. ראה דיונו המאלף של שלום בסוגיה זו, שלום, שיעור, עמ' 153-163, וראה דברינו להלן על תפיסת היופי בספרות ההיכלות.
73. דן, שיעור, עמ' 68-70, ועיין ילינק הערה 61 לעיל.
74. לבעיית טבעה של הלשון הדתית המשתמשת באתרופומורפיות לכיטוי הנומינוזי עיין אוטו, הקדושה, עמ' 60-71 ובן-שלמה, לבעיית יחודה, עמ' 85.
75. עיין סינופסיס סעיף 376 ועיין עוד שם לכלל השיעור.
76. עיין מלכים א כב יט; ישעיה ו, א.
77. סינופסיס סעיף 688.
78. ראה דברינו להלן בסעיף הדין ב'ראיית האל'.
79. על מעלת האדם ועליונותו על המלאכים ואמרות מסורות ההיכלות "האל שהוא נעלם מעיני כל בריות ונסתר ממלאכי השרת ונגלה לו לר' עקיבא במעשה מרכבה" (סינופסיס 421): ראה צרנוס, ראיית האל, עמ' 123-146; אורבך, חז"ל, עמ' 135; השל, עמ' 269, המנתחים את דברי הספרי פרק ב סימן יב בדבר המלאכים שאינם יכולים לראות את הכבוד, והשווה פרוש האגדות לר' עזריאל, עמ' 63.
80. סינופסיס סעיף 688-704.
81. סינופסיס סעיף 728.
82. עיין שלום, שיעור עמ' 156-164, 171-172; והשווה הנוסח אותו מביא הרב קפאח מכ"י תימני של ש"ק, שבסופו ניתן כיטוי חריף לקונטרברסליות האנתרופומורפית "כל אלה תועבות ונואצות גדולות ארור המאמינו וארור שחברו... אלהים אמת אין לו דמות ולא [ע]רך ולא רוחב ולא ארך שנאמר ואל מי תדמיון אל ואל מי תדמיוני" קפאח, תמני, דף תי, אולם השוה הערה 73א.
83. דבריו של מרטין כהן על Communion ודביקות בשיעור קומה מוטעים לחלוטין ומחטיאים את הקונטקסט הרוחני וההיסטורי של תורת שיעור קומה מכל וכל. ראה כהן, שיעור, עמ' 8-9 והשווה גרינוולד, דעת וחזיון, עמ' 96, בדבר שלילת הייחוד המיסטי בספרות זו.
84. לתפיסה הטרנסצנדנטית המובהקת של האל בספרות ההיכלות עיין שלום, זרמים, עמ' 55; אלכסנדר, חנוך, עמ' 174-175.
85. הביטוי שיעור קומה אינו מיוחד לאל בלבד אלא מיוחס לבריות השמימיות. כבר בטקסט ממגילת תהלים מקומראן כח ט-י המתייחס למלאכים יש כידוע כיטוי שמאחריו עומד המונח שיעור קומה — "הגבוהים בקומתם היפים בשיעורם" ועיין גרינפילד, עמ' XXXIV. לעניין שיעור קומה של המלאכים השווה אידל, תורה, עמ' 41.
86. ראה סינופסיס סניף 253 והשווה 161-262, 102.
87. דוגמה לתיאור מפורט בעל מימדים ויזואליים וצורניים עיין סינופסיס סעיפים 554 (היכלות), 559 (גשרים), 213 (שומרים), 907-908 (שרים), 214 (סוסים).
88. ראה מושגים כמו רקיע, אופן, כנף, מלאך, בקונקורדנציה בערכיהם ולעומתם השווה לתיאורי האופנים, המלאכים הכנפים והמרכבה בספרות ההיכלות, סינופסיס סעיפים 12, 32, 39, 40, 41.

88. מלבד כחזון יחזקאל שם מצויה ראשיתה של הטרנספורמציה הוויזואלית.
89. לכיטוי 'יפיות המרכבה' ראה לייטר, עמ' 143-145; סינופסיס סעיף 335; והשווה שפר, גניזה עמ' 103. על מושג היופי בזיקה לאל בספרות הרבנית ראה מרמורשטיין, עמ' 31-32; גרינוולד, קטעים חדשים, עמ' 358-364. והשווה סינופסיס 102 "הוה אלקי ישראל שמעוטר ובא על כסא כבודו וערב ומתוק יופיו כמראה יופי זיו הדר עיניו דמות חיות הקדש".
90. ראה סינופסיס סעיפים 559, 213, 214, 907, 245-246.
91. המושגים אש, נוגה, זוהר, חשמל, ברקים, קשת, תרשיש, גחלי אור, מראה לפידים, בזק וכיוצא באלו, הרווחים בספרות ההיכלות לאיפיון היפעה השמימית, כמו הדימוי האנתרופומורפי של חיות המרכבה והאל בנוסח "ודמות פניהם פני אדם" ועל דמות הכסא-דמות כמראה אדם' לקוחים מחזון יחזקאל. אף יחוס עיניים לאיך ספור לבריות השמימיות וקולות כקול מים רבים לקוחים מתיאור הנביא, ועיין יחזקאל פרקים א' י'.
92. ראה מדרש ויקרא רבה, סדר אחרי מות, פרשה כג, סימן יג. "כדי שתזכה ליופיות המרכבה" הופכת להיות המטרה המיטית, והשווה "כשאתה מבקש לירד למרכבה להסתכל במלך וביופיו... יזכיר שמי ויקראני מיד... ורואה גאווה מופלאה ויופי מובהק", שפר, גניזה, עמ' 103 והשווה שלום, זרמים, עמ' 44, 52-53; שלום, גנוסטיציזם, עמ' 14-16.
93. ראה סינופסיס סעיפים 407, 412, 481.
94. ראה סינופסיס סעיפים 407, 408, 409, 410, 259, ועיין להלן בסעיף הדין בהשגה.
95. דוגמאות ליופי קוסמי ראה "תארו כברקים כעין השמש כשבעה רקיעים" סינופסיס 29; "מי כיי' אלהינו חמה ולבנה מפליט ומוציא כתר ראשו כימה וכסיל וכוכב ונוגה מזרות וכוכבים ומזלות טורדין ויוצאים מחלוק שלר", סינופסיס סעיף 105. ויש לתת את הדעת שאין אלה מטאפורות אלא ניסיון תיאור.
96. לעניינו של ה"מysterium Tremendum" ולזיקתו למושג היופי השמימי עיין אוטר, רעיון הקדושה, עמ' 160-161, 134-144 וראה שלום, זרמים, עמ' 57; בן שלמה, לבעית, עמ' 89-90.
- 96א. ראה סינופסיס סעיף 102.
97. סינופסיס סעיף 12 והשווה לתיאור שרפיאל, סינופסיס סעיף 41, ולתיאור המלאכים, סעיף 29.
98. סינופסיס סעיף 39. האינסופיות המספרית שבזמן ביחס לתיאור הויות שמימיות לשם השגחה והרחקה, מצויה כבר במסכת חגיגה יג ע"א, "והלא מן הארץ עד לרקיע מהלך ה' מאות שנה ועוביו של רקיע מהלך ה' מאות שנה וכן בין כל רקיע ורקיע למעלה מהן חיות הקדש, רגלי החיות כנגד כולם קרסולי החיות כנגד כולם... למעלה מהן כסא כבוד". לשיטת מנין דומה של מהלך חמש מאות שנה בין רקיע לרקיע השווה גרינוולד, ראיות יחזקאל, עמ' קכח-קלז והערה לשורות 103-104 שם.
99. סינופסיס סעיפים 40, 41.
- 99א. סינופסיס סעיף 554. לעניין האימה הנוראה של המראה והפחד המוטל בצופים עיין הערה 101 להלן.

100. שם סעיף 32.
101. סינופסיס סעיף 39. דוגמה לנמנעות ההסתכלות כיופי בשל הודו ואימתו ראה סינופסיס סעיף 18; "ואינם יכולים להסתכל בי מפני הודו והדר יופי תאר נוגה אור כתר כבוד שעל ראשי". והשווה סעיף 247-248 "וכיוון שהיה אדם מבקש לירד למרכבה היה ענפיאל השר פותח לו דלתות היכל שביעי... והיו חיות הקדש נושאות בו חמש מאות ושתיים עשרה עיניים... ומראה עיניהם ככרקיין ירוצצו חוץ מעיני כרובי גבורה... שהיו דומות ללפידי אור ושלבת... והיה אותו אדם זע ומזדעזע ומרתיע ומרתע ומתבהל ומעלף ונופל לאחוריו..."; והשווה סעיף 104; וראה שפר, גניזה עמ' 70.
- 101א. וראוי לעיין בהקשר זה בדברי תוספתא מגילה, כח "ר' יהודה אומר כל שלא ראה מאורות מימיו לא יפרסם על שמע, אמרו לו הרבה דרשו במרכבה ולא ראו אותה מימיהם". וראה שלום, זרמים, עמ' 358 הערה 18, והשווה צרנוס, ראיית האל, עמ' 125-130; ליברמן, תוספתא כפשוטה למגילה, עמ' 1210.
102. התכניות האנתרופומורפיות-צורניות לכאורה מקבלות מהות על-חושית שכן הטיפולוגיה האנתרופומורפית אינה אלא בסיס למטמורפוזה של אש ואור. וראה סינופסיס סעיף 19. השווה מ' אליאד, מיתוס וחלוס, פרק רביעי: אליאד, השנים והאחד, פרק ראשון.
103. עיין צרנוס, ראיית האל, עמ' 126-129; גרינוולד, אפוקליפטיקה, עמ' 93-97; אורבך, חז"ל, עמ' 38-39, 111.
104. "כי לא יראני האדם וחי", שמות לג כ.
105. מלכים א כב יט והשווה ישעיה ו א, ה.
106. דברי ר' עקיבא בספרא מבטאים מגמה זו: "ר"ע אומר כי לא יראני האדם וחי אף חיות הקדש הנושאות את כסא הכבוד אינן רואות את הכבוד" ובנוסח מוגה של כ"י וטיקן "ר' עקיבא אומר הרי הוא אומר כי לא יראני האדם וחי אף חיות הנושאות אינן רואות את הכבוד". עיין ספרא, מהד' ויס, ד ע"א-ע"ב; אורבך, מסורות, עמ' יט, הערה 81; והשווה פסיקתא רבתי, כ, צז ע"א, "וכי תעלה על דעתך שיודעים מלאכי השרת היכן הוא? והלא כבר נאמר ברוך כבוד ה' ממקומו (יחזקאל ג יב) ואילו מקומו לא ראו". והשווה מסורת היכלות שנשתמרה בפירוש האגדות לר' עזריאל: "וכי תעלה על דעתך שהמלאכים רואין היכן השכינה והא כתיב ברוך כבוד יי' ממקומו ולא כתי' במקומו ואפילו החיות שנושאות את הכסא אין רואות אותו שנתן הב"ה רקיע בינו לבינים". פירוש האגדות, מהד' תשבי, עמ' 65.
107. וראה השל, תורה, ח"א, עמ' 269; ספרא, ר' עקיבא, עמ' 59; אורבך, חז"ל, עמ' 135. ברבר הדעות הגורסות שלדעת הספרא אין שום בריה, מלאכים כבני אדם, יכולה לראות הכבוד, לעומת ההשקפה הגורסת שמלאכי השרת אינם זוכים לראות הכבוד אולם 'בשר ודם המתעלה במעשיו זוכה לראות הכבוד'. והשווה צרנוס, עמ' 126-129, והשווה היכלות זוטרתי, מהדורת אליאור, עמ' 64 שורות 85-99.
108. עיין סינופסיס סעיף 102 והשווה תיאור הרקיע השביעי בספר הרוזים, מהדורת מרגליות, עמ' 107: "וחילותיו עומדים לפניו ולא ישורו דמותו כי הוא נסתר מכל עין ואין מי יראנו וחי, דמותו מכל נעלמה ודמות כל ממנו לא נסתרה".
109. סינופסיס סעיף 159, היכלות רבתי, פ"ח.

ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות דמות האל והרחבת גבולות ההשגה

110. סינופסיס סעיף 183. יש עניין בכך שהמתח בין הכמיהה לראיית האל והאיסור החל עליה, המתגלם בכיסוי הכנפיים של המלאכים ובחציצות השונות שבין שוכני המרכבה לאל (ראה סינופסיס סעיף 372) מצוי אף בעבודתם של יורדי מרכבה, והשווה הפרגוד השמימי ומחיצות האש הגדולה בעולם השמימי, לעומת 'זכויות של אש' החוצצות בין יורדי מרכבה לבין הלומדים (סינופסיס סעיף 203).
111. ראה אליאור, עמ' 24 שורות 83-87 ועיין עמ' 64 הערות לשורות 85-99. השווה סינופסיס סעיף 350.
112. סינופסיס סעיפים 351-352 וראה שם חילופי נוסח.
113. דמותו של ר' עקיבא בספרות ההיכלות מעוצבת בהשראת דמותו של משה במימדיה המקראיים והמדרשיים. משה עליו נאמר "ותמונת ה' כיט (מדבר יב) ואודותיו מלמדת המסורת את העליה למרום (שבת פח-פט) (פסיקתא רבתי, מהדורת איש שלום, דף צז), הוא שמש מקור לדמותו של ר' עקיבא כאשר לראיית האל, העלייה לשמים, גילוי הסודות, המאבק עם המלאכים, קבלת השמות וכיו"ב. וראה אליאור, עמ' 61 (בשעה שעלה משה למרום). במחזור ויטרי, הכולל מסורות קדומות הקרובות לחוגי ההיכלות, מסתיימת עלייתו של משה למרום בראיית האל "והיה מהלך מרקיע לרקיע עד שהגיע לרקיע השביעי וראה את ה' יושב על כסא רם ונישא" (מחזור ויטרי, מהדורת הורביץ, עמ' 328) וראה גרצינגר, דרשה רבנית, עמ' 139. במדרש מובאות מסורות המתייחסות לשאלה מה ראה משה מעבר להגבלה של 'לא יראני האדם וחי' – "אבל אני הייתי מדבר עם השכינה פנים אל פנים ולא כהו עיני" (דברים רבה יא ג).
114. ראה סינופסיס 356 ועיין שם חילופי נוסח וראה אליאור, עמ' 25-26, שורות 127-134, וראה הערות עמ' 67.
115. אליאור, שורות 96-97; סינופסיס סעיף 352; שלום, גנוסטיציזם, עמ' 79; שלום, זרמים, עמ' 66, 365; צרנוס 135. השווה נוסחה זו של 'הוא גדול מכל' להגדרת הנשגב הקנטאינית: 'מה שקרוי בפנינו נשגב... הוא מופיע בפנינו כ"משהו שהוא לא גדול בלבד, אלא גדול מכל וכל, בהחלט מכל הבחינות". ביקורת כח השיפוט ע"פ בן שלמה לבעיית, עמ' 88.
116. ועיין בתיאור דמות האל המבטא חיפוש דימויים הולמים למה שנעלה מדמיון. סינופסיס 367, ומעניין שנוסח זה מצוי בכתב-יד ניר-יורק ואינו מצוי בכתב-היד האחרים: "קומתיה מלא כורסיית של אש דגבת גב היווג שמו, קצוותיו כקומתו דבר ברד רובג שמו ויש להם חצי בטיין גלשרב שמו ועינו אחת שהוא רואה מסוף העולם ועד סופו... וזוקקין היוצאים ממנו מאירין אוריהם לבריות, ועינו אחת שהוא רואה לאחרי מה שעתיד להיות אנוטוסת שמו. גופו דומה לקשת וקשת כמראה אש בית לה סביב קשתו דומה קשטיא שמו... חרבו מצמצהו מצמציה שמו". השווה סינופסיס סעיף 728, וראה אליאור, שורות 231-243 והערות לשורות אלה בעמ' 70.
117. ראה שלום, גנוסטיציזם, עמ' 67-68; שלום, זרמים, עמ' 66, 46, 358 הערה 16; ליברמן, תוספתא חגיגה, עמ' 1287-1288; אליאור, עמ' 65, שורות 97-99.
- 117א. לתפיסת עולמות עליונים והיות שמימיות אצל חז"ל עיין אורבך, חז"ל, פמליא של מעלה, עמ' 115-160; ליונטס, מה למעלה עמ' קכ.

- 118 . על כבוד כמושא ראייה ראה פסיקתא רבתי, צו ע"א-צח ע"ב, "פתח הקב"ה ז' ריקיעים ונגלה עליהם עין בעין כיופיו וכבודו ובתארו ובכתר שלו ובכסא כבודו"; והשווה גרצינגר, דרשה, עמ' 186-187. וראה נוסח מסכת היכלות, אוצר מדרשים, א, עמ' 111, "וכסא הכבוד גבוה למעלה באויר ומראה כבודו כעין החשמל" ועיין עוד שם. לזיהוי בין כבוד ומעשה מרכבה השווה ליברמן, תוספתא חגיגה, עמ' 1287-1288. בסידור ר' נפתלי הירץ טרוויס, טיהנגן ש"ך, הכולל מסורות מספרות ההיכלות, כידוע, מובאת מסורת מעניינת בפירושו להאדרת והאמונה: "הקב"ה מראה למלאכים גודל כבודו או המלאכים צריכים דעת לידע סודו וגודל כבודו שנא' אל נערץ כבוד קדושים רבה. וכפי גודל כבודו שמראה להם הם נותנים שבח שהמלאכים הם יודעים סוד" גיליון ב"ח 2 ע"ב. עוד ראה סינופסיס סעיף 198 על מושא ההסתכלות. לעניין ההסתכלות בכבוד כעין בהירארכיה האלהית השווה מדרש משלי, מהד' בובר, פרק י', והשווה אורבך, המסורות, עמ' כה-כז.
- 119 . ראה לעיל הערה 30 במבוא.
- 120 . אורבך, חז"ל עמ' 32.
- 121 . עיין סינופסיס סעיף 51, דוגמאות להירארכיה האלהית עיין שם סעיפים 554, 778, 783, 769-743.
- 121א . אנגלולוגיה בחינת תורה על אודות חלוקת המלאכים למעמדות וכיתות בעלי מספר ידוע ותפקיד קבוע, בעלי שמות, איפיונים ותכונות ייחודיים.
- 122 . השווה דבריו של אורבך, חז"ל, עמ' 30-31 על דרכה של היהדות ההלניסטית בהוספת מצויי בינים, וראה אלכסנדר, חנוך, עמ' 175.
- 123 . בספרות התנאים נשארים המלאכים כאלמוניותם ואינם נקראים בשמות וראה אורבך, חז"ל, עמ' 120; בעוד שבספרות ההיכלות משתקף עניין נרחב בשמות המלאכים ובאיפיוניהם השונים והאינפורמציה בה מעוניינים יורדי מרכבה פעמים רבות היא אודות פרטי ההירארכיה השמימית — מי למעלה ממי, מה גדולתו, מה שמו וכיו"ב. בקשת הידע או עיון בכבוד מתייחסת בדרך כלל לבריות השמימיות של המרכבה ולא לאל, וראה סינופסיס סעיפים 207, 241, 245-246, 219-223.
- 124 . על הרז ומשמעותו בספרות האפוקליפטית ובספרות קומראן עיין ליכט, מגילת ההודיות, עמ' 30, 42; דימנט; מלאכים, עמ' 21-23; שיפמן, בקובץ זה, גרינוולד, ידיעה וחזיון עמ' 100; על משמעויותיו השונות בספרות ההיכלות השווה אידל, התורה עמ' 24-40.
- 125 . סינופסיס סעיף 166.
- 126 . לעניין הרז כרובד נסתר של התורה עיין אידל, התורה, עמ' 32-40.
- 127 . על תפיסת ההריה כצופנת סוד ראה למשל סינופסיס סעיף 341, "זה ספר חכמה ובינה ודעת ומחוקרי מעלה ומטה צפוני תורה ושמים וארץ וסתרים" והשווה סעיף 201 וראה אליאור, עמ' 62 הערות לשורה 26. על משמעות הרז כידיעת שמות המלאכים וסדרי המרכבה ראה סינופסיס סעיפים 580-583, 586.
- 128 . סינופסיס סעיף 14 והשווה סעיף 335 "אם אתה רוצה להתייחד בעולם לגלות לך רזי עולם וסתרי חכמה".
- 129 . סינופסיס סעיף 680 והשווה סעיף 309, 279, 678, 656, 580.
- 130 . סינופסיס סעיף 656 והשווה צרנוס, עמ' 136 והערות שם; שלום, זרמים, עמ' 52, עמ' 361, הערות 4-42 על הטרנספורמציה של האור והאש.

131. סינופסיס סעיף 675 והשווה שם סעיף 512 על אלהים אדון הרזים והסתרים.
132. שם סעיף 687, 682.
133. שם סעיף 705, 706. והשווה 675.
134. שם סעיף 657 ועיין שם חילופי נוסחאות. וראה סעיף 583.
135. סינופסיס סעיף 655 ועיין שם ח"נ. השווה הבטחת חיי נצח ליודעי הרו סעיף 377.
136. עיין סינופסיס סעיף 377, 482; וראה אידל, התורה עמ' 24, 27.
137. על מתודות אסקטיות שונות המכוונות להשגת סגירות חושים עיין סינופסיס סעיפים 424, 299.
138. פתיחת היכלות זוטרתי (סינופסיס סעיף 335), מיטיבה לבטא את הזיקה בין הגילוי המיסטי ובין היתור על תודעה ראציונלית וראה דברינו להלן.
139. עיין שלום, גנוסטיציזם, עמ' 1-5, 9-13; גרינוולד, עמ' 73-97; ליכרמן, חגיגה, עמ' 1287-1288, והשווה הלפרין, מבוא.
140. עיין סוכה כח ע"א, חגיגה פ"ב, השווה אורבך, המסורות, עמ' כה-כו, והשווה להירארכיה הדתית המצוינת במדרש משלי.
141. השווה לתביעת מעלה רוחנית, כתנאי לירידה במרכבה, את דבריו של ר' נחוניא לר' ישמעאל בדבר הראויים ושאינם ראויים לרדת במרכבה, סינופסיס סעיפים 198-200, ולעניין הרשות לעסוק בצפיית המרכבה ובראיית מלך ביופיו, סינופסיס סעיף 224.
142. חוקרי ספרות ההיכלות שדנו ב'ראית מלך ביופיו' לא עמדו במידה הראויה על הפער שבין הקונוציות הלשוניות המקראיות בדבר ראיית האל שלכאורה, ובין צפיית המרכבה הדנה בעולם השמימי, שלמעשה.
143. למשקלו של דפוס זה בהתפתחות המחשבה הדתית עיין שלום, מיסטיקה וסמכות דתית, עמ' 9-35.
144. על תרומתה של הספרות האפוקליפטית בעניין הרחבת גבולות ההשגה האנושית וגילוי סוד ההנהגה האלהית עיין גרינוולד, אפוקליפטיקה, עמ' 3, 12.
145. עיין סינופסיס סעיף 335 נוסח כתב-יד ניו-יורק; ועיין שם חילופי נוסח בין הגירסה המקובלת 'אל תבין מה שלאחריו' ובין 'אל תבין בה מה שלא הורוך'! וראה אליאור, עמ' 59-60, הערות לשורה 3. הערתו של ר' האי גאון "והרקיע שלמעלה מראשי החיות אינו גלגל אלא הוא כסא כבודו ולמעלה מכאן אין לך רשות לדרוש מן המקראות ואין בנו להסתכל משיקול הדעת", (פירוש ספר יצירה לברצלוני, עמ' 149-150), הולמת את רוחה המסייגת של ספרות ההיכלות בענין אוטונומיות הפירוש לחזיונות עליונים.
146. לויין, אוצר הגאונים לחגיגה, עמ' 15 והשווה נוסחתו הידועה של בן סירא 'במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור כמה שהורשית התבונן, אין לך עסק בנסתרות" (ספר בן סירא ג יט-כ). לעניין קביעת גבולות הצפיה ותחימת הרשות לעסוק בנסתרות בצורה ראויה.
147. ראה סינופסיס סעיף 92 והשווה סעיף 224.
148. ראה סינופסיס סעיפים 198-201, 299, 424.
149. לתיאורי ההירארכיה השמימית עיין סינופסיס 554, 778, 783, 769-743, 543-518.
150. לקביעת סדרי העלייה בהיכלות השווה סינופסיס סעיפים 204-216 וראה גרינוולד,

- קטעים חדשים עמ' 358 שורות 23-25 לעניין סדר הירידה למרכבה. לענין הרשות לעלות ראה סעיפים 92-94, לאופן העלייה המוסכם ראה סעיף 203-205 ולחומרה ולהקפדה בענייני רשות ואופן השווה שם ובסעיף 224.
151. ראה אליאור עמ' 23 ועמ' 62 לשורות 42-55. לנוסחיו השונים של ספור הארבעה ראה הלפרין, המרכבה עמ' 86-92.
152. עיין סינופסיס סעיף 344-345, נוסח כ"י ניו-יורק, והשווה סעיף 408-410, וראה דבריו של שלום על היחס בין נוסח היכלות זוטרת' לנוסח הברייתא, גנוסטיציזם, עמ' 14-19; השווה אורבך, המסורות עמ' יב-יז ושפר, פרדס עמ' 28-34 וראה ביבליוגרפיה שם הערה 35.
- 152א. ראה סינופסיס סעיף 597 לנוסח מעניין של ספורו של אלישע ולשימוש במלה פרדס, והשווה שפר, פרדס עמ' 26 הערה 42.
153. עיין סינופסיס סעיף 408-410; וראה ביבליוגרפיה לעניין זה שפר, פרדס עמ' 30, הערה 67.
154. ראה סינופסיס סעיפים 94, 104-106; 376; 23-33; ואולי יש מקום להצביע על ההקבלה בין הענקת 'המתנות' (שמות, רזים) למשה על ידי המלאכים באגדה, ובין הפירושים, התיאורים, הרזים והשמות אותם מציעים המלאכים לר' עקיבא ור' ישמעאל בספרות ההיכלות.

ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות דמות האל והרחבת גבולות ההשגה

רשימת הפניות ביבליוגרפיות ופירוט קיצורים

אאלן

S. Aalen, *Die Begriffe Licht und Finsternis*, Oslo 1951.

א"ב דר"ע

אלפא ביתא דרבי עקיבא, י"ד אייזנשטיין, אוצר מדרשים, ירושלים 1969, ח"ב עמ' 408-414.

אודברג, מכוא

Enoch, 3 Enoch, *The Hebrew book of Enoch*, ed. Hugo Odeberg, with a prolegomenon by J.C. Greenfield, (Cambridge 1928) New York 1973.

אוטו

Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, London (1923), 1957.

אוצר מדרשים

י"ד אייזנשטיין, אוצר מדרשים, ב"ח, ניו יורק 1921, ישראל, תשכ"ט

אורבך, המסורות

א.א. אורבך, המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים. מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות מוגשים לג' שלום, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 1-28.

אורבך, חז"ל

א.א. אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו.

אידל, התורה

משה אידל, תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א' (תשמ"א) עמ' 23-84.

אלטמן, שירי

אלכסנדר אלטמן, שירי קדושה בספרות ההיכלות הקדומה, מלילה 2 (1946) עמ' 1-24 ועתה, בתוך: פנים של יהדות, ירושלים 1983, עמ' 44-67.

אלטמן, נרבוני

A. Altmann, *Moses Narboni's Epistle on Shiur Qoma*, in *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. A. Altmann, Cambridge, Mass. 1967, pp. 225-288.

אליאור, היכלות זוטרת

דחל אליאור, היכלות זוטרת, ירושלים תשמ"ב (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, מוסף א).

אליאד, השנים והאחד

M. Eliade, *The Two and the One*, London 1965.

אליאד, מיתוס וחלום

M. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, London 1960.

אלכסנדר, חנוך

P.S. Alexander, *The Historical Setting of the Hebrew book of Enoch*, J.J.S. 28 (1977) p. 156-180.

אפוקליפסה של אברהם

The Apocalypse of Abraham. Trans. and ed. G.H. Box, New York, 1919.

בן סירא

ספר בן סירא, מהדורת מ"ד סגל, ירושלים תשי"ט.

בית אריה, פרק שירה

מלאכי בית אריה, פרק שירה, מבואות ומהדורה ביקורתית, דיסרטציה, תשכ"ז.

בן שלמה, לבעיית

יוסף בן שלמה, לבעיית ייחודה של הדת בפילוסופיה של רודולף אוטו. ספר זכרון ליעקב פרידמן, בעריכת ש. פינס, ירושלים, תש"כ, עמ' 77-91.

גודאינף

Erwin R. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman period, New York 1953.

גסטר, שיעור

M. Gaster, Studies and Texts, London 1925-1928, vol II. pp. 1330, Das Schiur Komah.

גסטר, מונט

M. Gaster, Das Schiur Komah, MGWJ 37 (1893) pp. 179-185, 213-230.

גרינוולד, אפוקליפטיקה

I. Gruenwald, Apocalyptic and Merkavah Mysticism, Leiden and Cologne, 1980.

גרינוולד, ידיעה וחזיון

I. Gruenwald, Knowledge and 'Vision', Israel Oriental Studies, III (1973).

גרינוולד, קטעים חדשים

א. גרינוולד, קטעים חדשים מספרות ההיכלות, תרביץ לח (תשכ"ט), עמ' 354-372.

גרינוולד, ראויות יחזקאל

א. גרינוולד, ראויות יחזקאל, טמירין א, ירושלים תשל"ב, עמ' 101-139.

גרינוולד, שירת

א. גרינוולד, שירת המלאכים, 'הקדושה' ובעיית חיבורה של ספרות ההיכלות, פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני, יד בן צבי, ירושלים תשמ"א, עמ' 459-479.

גרינפילד, מבוא

Jonas Greenfield, Prolegomenon, 3 Enoch, The Hebrew Book of Enoch Ed. Hugo Odeberg, New York 1973.

גרצינגר, דרשה

K.E. Grözinger, Ich bin der Herr, dein Gott, Eine Rabbinische Homilie zum Ersten Gebot, Frankfurt 1976.

גרצינגר, שמות

K.E. Grözinger, The names of God and the celestial powers, their function and meaning in the Hekhalot Literature, בקובץ זה.

דודס, תיאורגיה

C. Dodds (Theurgy), The Greeks and the Irrational, California 1968.

ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות דמות האל והרחבת גבולות ההשגה

דימנט, מלאכים

דבורה דימנט, 'מלאכים שחטאו' במגילות מדבר יהודה ובספרים החיצוניים הקרוכים להם, ירושלים תשל"ד, דיסרטאציה.

דן, חדרי

יוסף דן, חדרי מרכבה, תרביץ מז (תשל"ח) עמ' 49-55.

דן, חקר ספרות ההיכלות

יוסף דן, חקר ספרות ההיכלות והמדכבה, (ביקורת על ספרו של א. גרינוולד) Apocalyptic and Merkavah Mysticism, Leiden 1980 and תרביץ נא (תשמ"ב) עמ' 685-691.

דן, ענפאל

יוסף דן, ענפאל, מטטרון ויוצר בראשית, תרביץ נב (תשמ"ג) עמ' 447-457.

דן, שיעור

J. Dan, The Concept of Knowledge in the Shiur Qomah, in: Studies in Jewish Religious and Intellectual History presented to A. Altmann 1979, ed. Stein and Loewe, University of Alabama 1979, pp. 67-73.

דן, שבעים

J. Dan, The Seventy Names of Metatron, Proceedings of the Eighth world Congress of Jewish Studies, Division C. Jerusalem 1982, pp. 19-23.

האל, מגיה הלניסטית

J.M. Hull, Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition, London 1974.

היכלות רבתי

היכלות רבתי, מהדורת א' ילינק, בית המדרש, ג, ירושלים תרצ"ח, עמ' 83-104, י' אייזנשטיין, אוצר מדרשים, ירושלים 1969, ח"א עמ' 111-122.

הלפרין, מרכבה

David J. Halperin, The Merkavah in Rabbinic Literature, New Haven 1980.

השל

א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, לונדון, ניריורק תשכ"ד.

וינפלד

M. Weinfeld, The Heavenly Praise in Unison, Meqor Hajjim, Festschrift fur Georg Molin, Graz 1980, pp. 427-437.

זליגמן, התגלות

י.א. זליגמן, התגלות אלהים, אנציקלופדיה מקראית כרך ב, ירושלים תשל"ג.

חנוך

ס' חנוך, מהדורת הוגו אודברג (עיין לעיל בערכו) ניריורק 1973.

חרבא דמשה

M. Gaster, Studies and Texts, vol III, London, 1925-8 חרבא דמשה בתוך.

ילינק, בית המדרש

א. ילינק, בית המדרש, חדרים א-ה (1878) ירושלים 1938.

כהן, שיעור

Martin Samuel Cohen, *The Shiur Qomah, Liturgy and Theurgy in pre-Kabbalistic Jewish mysticism*, New York 1983.

כהן, שיעור, טקסט

M.S. Cohen, *the Shiur Qomah: Texts and Recensions*, Tübingen, 1985.

לוי הנס, תיאורגיה

Hans Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy, Etudes Augustiniennes*, Paris 1978.

לוי, אוצר הגאונים

ב.מ. לוי, אוצר הגאונים, ח"ד. למסכת חגיגה, ירושלים תרצ"ב.

ליברמן, חגיגה

שאו לליברמן, תוספתא כפשוטה, חגיגה, ניו-יורק 1955.

ליברמן, מטטרון

Saul Lieberman, *Metatron, The Meaning of his name and his functions*.

נספח לספרו של גרינוולד, אפוקליפטיקה, עמ' 235-244.

ליברמן, משנת שיה"ש

ש. ליברמן, משנת שיר השירים, נספח לספרו של ג' שלום גנוסטיציזם עמ' 118-126.

ליברמן, מדרשי תימן

שאו לליברמן, שקיעין, מדרשי תימן, ירושלים תש"ל.

ליונשטם, מה למעלה

ש"א ליונשטם, מה למעלה מה למטה מה לפנינו מה לאחור, ספר היוכל לקיפמן, ירושלים תשכ"א, עמ' קיב-קכא.

לייטר

S. Leiter, *Worthiness, Acclamation and Appointment, Some Rabbinic Terms*, Proceedings of the American Academy for Jewish Research XLI- XLII (1973).

ליכט, מגילת ההודיות

יעקב ליכט, מגילת ההודיות, ירושלים תשי"ז.

מרכבה רבה

מרכבה רבה, ש. מוסאיוב, מרכבה שלמה, ירושלים תשל"ב, דפים א-ו.

מרמורשטיין

A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*. vol II, Essays in Anthropomorphism, London 1937.

סינופסיס

Peter Schäfer, *Synopse zur Hekhalot Literatur*, Tübingen 1981.

מ' סמית, היכולות רבתי

Morton Smith, *Observation on Hekhalot Rabbati, Biblical and other studies*, ed. A. Altmann, Cambridge 1963.

ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות רמות האל והרחבת גבולות ההשגה

סדור, ר' נפתלי הירץ

סידור ר' נפתלי הירץ טרוס, טיהינגן ש"ך.

ספראי, ר' עקיבא

ש. ספראי, ר' עקיבא בן יוסף חייו ומשנתו, ירושלים תשל"א.

פירוש האגדות לרבי עזריאל

פירוש האגדות לרבי עזריאל, מהדורת ישעיה תשבי, ירושלים תש"ה.

פסיקתא רבתי

פסיקתא רבתי, מהדורת איש שלום, ת"א תשכ"ג.

פרבר, מרכבת יחזקאל

פירוש מרכבת יחזקאל, מהד' אסי פרבר, ירושלים תשל"ח, שיכפול.

צ'רנוס, ראית

I. Chernus, Visions of God in Merkabah Mysticism, Journal for the Study of Judaism, vol XIII, (1982), pp. 123-146.

קאפח, תימני

יוסף קאפח, שריד מחיבור תימני עתיק בענייני ס' שיעור קומה, יהדות תימן, מחקרים (עורכים ישעיהו וטובי) ירושלים, יד בן צבי, 1975, עמ' תז-תי.

קויפמן, כנסת

יחזקאל קויפמן, ראשית אמונת היהוד, כנסת ה (ת"ש), עמ' 243-280.

קויפמן, תולדות

יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ירושלים תשכ"ג, כרך א ספר ב.

קליין, הגשמת

מיכאל קליין, הגשמת האל בתרגומים הארמיים לתורה, ירושלים תשמ"ב.

ראויות יחזקאל

מהדורת א. גרינוולד, טמירין א. 1972, עמ' 101-139.

ספר הדזים

ספר הדזים, מהדורת מרדכי מרגליות, ירושלים תשכ"ז.

שטיין

B. Stein, Der Begriff Kevod-Jahweh, Ensdetten 1939.

שיפמן, ספרות ההיכלות

יהודה שיפמן, ספרות ההיכלות וכתבי קומראן, בקובץ זה.

שלום, גנוסטיציזם

G. Scholem, Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition, New York 1965.

שלום, הבדלה

ג. שלום, הבדלה דרבי עקיבא — מקור למסורת המאגיה היהודית בתקופת הגאונים, תרביץ, כרך נ, ירושלים (תשמ"א) עמ' 243-281.

שלום, המסתורין

ג. שלום, המסתורין היהודי והקבלה, בתוך: דברים בגו, תל אביב תשל"ו, עמ' 230-261.

שלום, זרמים

G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, New York, 1954.

שלום, מיסטיקה וסמכות

ג. שלום, מיסטיקה וסמכות דתית, בתוך: פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 9-35.

שלום, קבלה

G. Scholem, Kabbalah, Jerusalem 1974.

שלום, ראשית

ג. שלום, ראשית הקבלה, ירושלים ות"א תש"ח.

שלום, שיעור

ג. שלום, שיעור קומה, הדמות המיסטית של האלוהות, בתוך: פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה עמ' 153-186.

שפר, גניזה

Peter Schäfer, Geniza Fragmente zur Hekhalot-Literatur, Tubingen 1984.

שפר, לבעיית הזהות

לבעיית הזהות העריכתית של ספר היכלות רבתי, בקובץ זה.

שפר, מסורת ועריכה

Peter Schäfer, Tradition and Redaction in Hekhalot Literature, Journal for the study of Judaism, vol. XIV n. 2.

שפר, פרדס

Peter Schäfer, New Testament and Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and in Merkavah Mysticism, Journal of Jewish Studies, vol XXXV (1984) pp. 19-35.