

משמעותו המשתנה של המונותאיזם בדת היהודית בשלהי העת העתיקה

רחל אליאור

לפני אלפיים שנה, הגדיר יוסף בן מתתיהו, כוהן גולה שישב ברומא אחרי חורבן המקדש וכישלון המרד הגדול שהותיר את יהודה שבויה, מבוזה ומנוצחת, את מהות המונותאיזם בחיבור פולמוסי שנודע בשם 'נגד אפיון'. החיבור, המתעד פרקים חשובים בהיסטוריה של האנטישמיות בעת העתיקה, נכתב כנגד המקטרגים הרבים על היהודים ועל אמונתם באל אחד, מופשט, בורא שמים וארץ, נעדר ביטוי מוחשי מוגדר, שרצונו נגלה בחוק אלוהי, המצוי בכתבי קודש שנודעו מן השמים. בעולם הפוליתאיסטי של שלהי המאה הראשונה לספירה, בתרבות שהאמינה בפנתיאון אלים עשיר ומגוון, רובו המכריע של הציבור הרומאי לא הבין את מהות האמונה היהודית באל אחד בורא שמים וארץ שאין זולתו. איש מלבד היהודים לא הכיר בייחודה של דת זו, המעוגנת בתודעת מאמיניה בחוק כתוב ממקור אלוהי, הכורך בין הנעלם לנגלה ובין האלוהי להיסטורי, ולא הבין את מהות הסירוב להכיר באלוהים אחרים. יוסף בן מתתיהו שהתחנך ביהודה ובגליל על דברי הנביאים, שקבעו בלשון נחרצת שכל האלים, זולת ה', אין בהם ממש ומכאן שעבודת אלילים ביסודה חסרת טעם ונטולת ערך, ביאר את מהות הדת היהודית המיוסדת על אמונה באל אחד, בורא נעלם, מכונן חוק ומוסר, המעורב בהיסטוריה בכוח נצחיותו בת האלמוות, ושולט בטבע מכוח היותו בוראו, והסביר לקוראיו עובדי האלילים שוהרי היופי, שחיו ברומא, בתרבות שקדשה אלים רבים ושונים מרחבי הפנתיאון הפאגאני והעתירה עליהם רוב פאר מוחשי, סמלי וטקסי, את משמעות האמונה התובעת ייחוד ובלעדיות באל עליון בורא שמים וארץ, אל אחד, מופשט ובלתי נראה:

"מכל מקום, [משה] הציג אותו כאל אחד ויחיד, בלתי נראה, בלתי נברא וכן אלמוות לנצח נצחים, נעלה על כל מושגי היופי, מה שנודע לנו רק בעצמת פועלו, על אף שהווייתו היא בלתי נתפשת בהכרה" **[נגד אפיון]**, ספר שני, טז, 167; מהדורת אריה כשר, ירושלים תשנ"ז, עמ' נט).

המחבר מפקיע את האלוהי והנצחי ממושגי היופי האנושי ומגבולות העיצוב האסתטי ואומר דברים מאלפים על היחס בין המופשט המונותאיסטי האבסולוטי למוחש הפוליתאיסטי המוגבל בחומר. עוד הוא מעיר על גבולות הביטוי האמנותי ביחס לשגב האלוהי האין סופי המתבטא ביפעת הבריאה הנגלית לעין במחזוריה הנצחיים, וברוח האלוהית הבוראת ומחיייה אותה, הנעלמת מן העין ונודעת בלשון הקודש, בספרי קודש ובחוק כתוב:

"המצווה הראשונה נוגעת לאלוהים וגורסת כי האלוהים כולל את כל הדברים וכי הוא כליל השלמות והאושר, העומד ברשות עצמו ועומד לרשות כולם, והוא ראשיתם, אמצעם וסופם של כל הדברים. הוא מתגלה במעשיו ובחסדיו, ומוכר הוא יותר מכל דבר, אלא שצורתו וגדולתו הן לדידנו חסרות פשר. הן כל חומר, ואם גם יקר הוא עד מאד, עלול להיות עלוב מדי לעיצוב דיוקנו, מה עוד שכל אמנות [המתיימרת] להעתיק את הווייתו הרוחנית אינה אומנות. כי אין אנו מסוגלים

לראות ולחשוב על משהו הדומה לו, ואין אנו יכולים לשער את מהות קדושתו. אנו [רק] רואים את מעשיו: אור, שמים, ארץ, שמש, מים, התרבות החי ותנובת הצומח. אלוהים יצר את כל אלה, לא בידיו, [...] אלא הכל נברא ברצונו היטב ומייד. שומה [על כן] לעובדו בשלמות המידות, כי זו הדרך הקדושה ביותר לעבודת אלהים". (שם, ספר שני, כב, 190-192; כשר, עמ' סב)

אחרי שהמחבר ביאר את העובדה שמושג האל במקרא פירושו שכוח עליון אחד ויחיד ברא את העולם, מנהל אותו ושולט בו ואין כוח עליון זולתו, וייחודו נובע מכך שהוא שליט הן על כל התופעות שבטבע הניכרות במחזורי הבריאה הנצחיים, והן על חוקי המוסר המתייחסים לאדם ולחברה, המצויים במחזורי הקדושה הנצחיים, תיאר את החוקה היהודית כתיאוקרטיה [שלטון האל] ואת הקהילה היהודית ככפופה לרצון האל "כי רק בידי אלהים מסורים השררה והכוח" (שם, טז, 165; עמ' נט). עוד הוסיף שהמחוקק האנושי נימק חוקה זו במוסריותה האלוהית או בקדושתה, החלה הן על הטבע והן על התרבות: "הוא שכנע את הכול לייחל אליו, שהרי הוא סיבת הטובות כולן" (שם, טז, 166). עוד הדגיש שמשו "הוכיח כי לימוד התורה הוא דבר נאה ביותר ונחוץ עד מאד. הוא ציווה [על כן] להאזין [לקריאת התורה] לא פעם אחת ולא שתיים, אף לא פעמים מספר, אלא ציווה לשבות מכל מלאכה בכל יום שביעי ולהיאסף יחד, כדי לשמוע את [דברי] התורה וללומדה בדיוקנות" (שם, יז, 175; עמ' ס).

יוסף בן מתתיהו, שהיה כוהן על פי מוצאו ועל פי חינוכו, עורך בדברים אלה סיכום תמציתי של תורת כוהנים בפרשת המועדות בספר ויקרא, המגדירה את קדושת הזמן התלוייה במחזורי חירות ושבתה. תפישה זו, הייחודית למונותאיזם היהודי, קובעת בקצרה את מחזורי הזמן האלוהי המשבית המיועד להנצחת מחזורי החירות והצדק, הנשמרים בקריאה בציבור של כתבי הקודש במחזוריות שביעונית: "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש כל מלאכה לא תעשו שבת היא לה' בכל מושבותיכם: אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אותם במועדם" (ויקרא כג, ג-ד). בן מתתיהו מאיר את הזיקה העמוקה בין מחזורי הזמן האלוהי המקודש והמשבית המצויים משמים (שבת שבתון), לבין חובת הקריאה המחזורית בציבור של דבר אלוהים המקודש, הנערכת בידי בני האדם המקדשים את השבת (מקראי קדש). זיקה זו העומדת ביסוד הברית בין אל ואדם מיוסדת על שמירת השבת וקריאת התורה במחזוריים שביעוניים נצחיים.

כאשר תיאר יוסף בן מתתיהו את מקומו של החוק האלוהי הכתוב בספרי הקודש אצל היהודים הקוראים בו או מאזינים להקראתו מדי שבת, ביאר את הנאמנות הנצחית למחוקק האלוהי, לחוק הכתוב, לדבר האל הנשמע ובלתי נראה, לחובת הלימוד המחזורית ולקדושת הספרים, המאפיינים את המונותאיזם היהודי בצורתו האידיאלית:

"כי טבעי הוא ליהודים כולם מיום היוולדם להתייחס אל הספרים כמו אל מצוות האל, לשמור להם אמונים, ואף למות למענם ברצון, אם יש צורך בכך" (נגד אפיון, ספר ראשון, ה, 42; שם, עמ' כ) "בהאמיננו כי התורה נתנה לנו מלכתחילה על פי רצון אלוהים, נהיה חסרי אמונה אם לא נשמור אותה. וכי [באמת] ניתן לשנות בה דבר?... וכי ניתן לשנות את המערכת הכוללת של החוקה? וכי עשויה להיות חוקה טובה יותר או צודקת יותר מאשר זו העושה את אלוהים לשליט הכול?" (שם, כא, 185-184)

'נגד אפיון' נכתב כאמור אחרי חורבן המקדש וכישלון מרד היהודים נגד הרומאים, שהונע מטעמים דתיים והסתיים במפלה צורבת, שנתפסה בעיני הרומאים בין השאר כניצחון הפוליתאיזם על המונותאיזם, הפוגע בכבוד האלים מעצם טענתו שיש רק אל אחד ויחיד שאין זולתו, והותירה את היהודים המובסים והגולים מבוזים ומושפלים בעיני העולם הרומי. על כן יוסף בן מתתיהו הכותב ברומא מצייר ציור אידיאלי תמציתי של יסודות המונותאיזם שאינו כולל את ריבוי פניו של האל המקראי ואף לא את חילוקי הדעות שרווחו בקרב מאמיניו, ולא את תוכחות הנביאים בדבר הפער בין הרצוי למצוי או את קוצר היד, השכול והכישלון שנגלו לא פעם בעולם המעשה. למרות הנסיבות הפולמוסיות והאפולוגטיות הבאות לסגור על רעיון מותקף ובלתי קביל שאוחזים בו בני אומה מובסת, אין ספק שבן מתתיהו מיטיב לעמוד על יסודות המונותאיזם המקראי הדיאלקטי: אלה כוללים אמונה באל אחד בורא שמים וארץ, שמהותו מאחדת הפכים שכן הוא בלתי נראה אך מהותו נגלית בנצחיות הבריאה על מחזוריה הנראים לעין והנשמעים לאוזן. האל הוא כל יכול, נצחי ועל היסטורי, בורא המצוי בבריאה ומעבר לה, אך הוא זה הנתפס כמכונן ההיסטוריה, הנתחמת בגבולות הזמן במעגלים נצחיים של ספרים, בריתות, מחזורי שביתה, מצוות וחוק. הדיון הפולמוסי איננו כולל את ריבוי הפנים של האל המקראי המתואר כאב רחום וחנן לבניו בדימוי "כנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף", (דברים לב, יא), אך גם מתואר כנוקם ונוטר, המתאר עצמו כהתגלמות האלימות מעוררת האימה ביחס לאויביו: "אשיב נקם לצרי ולמשנאי אשלם: אשכיר חצי מדם וחריב תאכל בשר מדם חלל ושביה מראש פרעות אויב" (דברים לב, מא-מב) האל הנעלה מהשגה נתפס כנותן חוק נצחי כתוב, המכונן צדק חברתי, חוק שתוקפו נצחי ושמירתו מותנית במחזורי השבתה שביעוניים המחייבים את כל העדה לשבות במחזורים מקודשים, ומזכים את כל העדה ב'מועדי דרוך' המאפשרים את הקראת דבר האל בציבור במקצב מחזורי נצחי קבוע. ולהפך, הבטחת הסדר המקודש של הקהילה שחיה מושתתים על צדק חברתי, סדר שהיה תלוי ביציבות החוק הנצחי שנשמע משמים, הותנתה בהוראה שאין לשנות את הציווי האלוהי ואין להשיבו בשל מקורו השמימי. הרעיון שמשם רבנו קיבל את התורה כולה מפי אלוהים נמנה על עיקרי האמונה היהודית (רמב"ם, הלכות **תשובה**, ג ח) שכן התורה היא אשר בה מתגלה האלוהים לאדם ובה הוא מוצג כאלוהי האמת הצדק והמשפט. חוקי התורה המשקפים בחלקם המכריע צדק, יושר, חכמה, תבונה, אהבת החסד, ורצון להיטיב, מוגדרים כ"חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת" (דברים ד, ח). ההנחה המסורתית היא שהכישלון לדבוק בשמירת התורה משמים ובאידיאל האלוהי הכתוב הוא שגורם למפלות החוזרות ונשנות בהיסטוריה של העם היהודי, אולם דבקות בו טומנת בחובה סיכוי והבטחה לגאולה או לשיקום ההריסות ולתחייה מחודשת. ממגילות מדבר יהודה שנכתבו מאות ספורות לפני זמנו של יוסף בן מתתיהו בידי הכהנים לבית צדוק, ונגנזו בזמן הסמוך לחורבן בית שני, בשעה של פולמוס ומחלוקת, עד שנגלו באקראי בקומראן לחופי ים המלח בשנת 1947, למדנו את החשיבות המכרעת שיוחסה למחזורי הזמן האלוהי הנצחי והמשבתי, המגלם את מחזורי החירות הדעת והצדק המצויים בתשתית המונותאיזם המקראי והרחבותיו בספרות הכהנית. האל העל זמני והאין סופי, המוגדר כאמור לעיל "כאל אחד ויחיד, בלתי נראה, בלתי נברא ובן אלמוות לנצח נצחים", המצווה משמים על מחזוריות ההשבתה באמרו: 'אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר

תקראו אותם במועדם' הוא מקור שני מחזורי הזמן המכוננים את הבריאה ואת הקודש, את הגלוי לעין ואת הסמוי מן העין.

הזמן הנראה לעין הנגלה במחזורים הנצחיים של הזריחה והשקיעה, ארבע עונות השנה, ימי השוויון של האביב והסתיו והימים הארוך והקצר המציינים את ראשית הקיץ וראשית החורף, מכונה 'עתיים' ו'קציים' בחיי היום יום, ומכונה "מרכבות השמים" בספרות הכהנית. (ראו: **ספר חנוך-א** פרקים עב-פב; הספרים החיצוניים, מהדורת אברהם כהנא, ירושלים תש"ל).

הזמן הסמוי מן העין מכונה "מועדי ה'" ו"מועדי דרור" והוא מחולק לחלוקות שביעוניות מחזוריות משביות המכוננות **שבת**, שבעה **מועדי ה'** מדי שנה בין החודש הראשון לחודש השביעי, **שמיטה** מדי שבע שנים ו**יובל** מדי שבע שביעיות שנים.

ההבדל בין שני מחזורי זמן אלה של הבריאה הנצחית וההשבתה המחזורית, שמקורם אלוהי, נעוץ בכך שהזמן הנראה המשקף את חסדי הבורא הגלומים בחוקי הטבע, סובב במחזוריות נצחית מאז הבריאה, ואיננו תלוי במעשי האדם ועל כן הוא קרוי "מרכבות השמים", ואילו הזמן הנשמע, המהווה את תשתית הצדק והמוסר, מופקד בידי האדם, המשבית את רצף זמן החולין מדי שבעה ימים ומדי שבעה מועדים בכוחו של ציווי שנשמע משמים, ועומד ביסוד הברית בין האל לעמו. עד לחורבן המקדש היו עשרים וארבע משמרות הכהונה המתחלפות מדי שבעה ימים ומשרתות במקדש כ'שומרי משמרת הקודש', מופקדות על הסינכרוניזציה של המחזורים השביעוניים המקודשים הנשמעים משמים ('מועדי ה') והמחזורים הרבעוניים הנצחיים הנראים בשמים ('מרכבות השמים'), כפי שלמדנו ממגילת המשמרות וממגילת המזמורים שנמצאו בין מגילות מדבר יהודה.

באיקונוגרפיה היהודית **הזמן הנראה** - המתייחס לגרמי השמים הנעים במחזוריות נצחית תקופתית מאז הבריאה ב"מרכבות השמים" (**חנוך-א** עג ה) ומעידים על חסדו של הבורא - מיוצג ב**גלגל המזלות**, **בארבע התקופות ובמרכבת השמש** המציינים את החלוקות הרבעוניות והתריסריות הנצחיות, המתייחסות לארבע תקופות ושנים עשר מזלות ואת השמש המצויה בבסיס חישוב הלוח השמשי של השבתות. ואילו **הזמן הנשמע** - המתייחס לציווי האלוהי המשבית במחזוריות שביעונית של **מועדי דרור** את השעבוד לחולין ואת הכפיפות לטבע- מצוין **במנורת שבעת הקנים** שהיא זכר למנורה שעמדה במקדש. בתיאור מנורת המקדש אומר יוסף בן מתתיהו: "מספר הקנים היה שבעה לכבוד שבעת ימי השבוע אשר ליהודים" (**תולדות מלחמת היהודים**, ספר ז, ה; מהדורת יעקב נפתלי שמחוני, 1975, עמ' 383-4) ומשמעות הדברים מתחווה מן העובדה שלאורך אלפי שנים לאיש מלבד בני ישראל לא הייתה מחזוריות שביעונית משביתה, או חלוקה לימי חול וימי שבת.

המונותאיזם היהודי מתייחד בעמדת המוצא הטוענת שהאל הוא מקור הזמן והזמן הוא אלוהי, נצחי ומחזורי, רציף ודו כיווני והוא המתת האלוהית הניתנת לכל באי עולם בחלקה הנראה בחוקי הטבע מאז הבריאה, ומופקדת בידי בני ישראל בחלקה הנשמע בברית, במצווה ובחוק. הזמן הנראה הוא הזמן הנצחי השופע כל העת, המכונה 'מרכבות השמים' המתחדשות בחסדי הבורא במחזורים רבעוניים ותריסריים הפועלים בשווה בעולם כולו ברציפות נצחית של מחזורי העונות והמזלות מאז הבריאה. הזמן הנשמע הוא הזמן המשבית של 'מועדי דרור' הנודעים בציווי אלוהי משמים ונשמרים בברית ובחוק בידי בני

ישראל במקצב שביעוני נצחי הקובע את מחזור חיי היום יום במעגל השנה במשך אלפי שנים, ומעצב את הזיכרון ההיסטורי ואת אושיות הקדושה והתרבות, משבוע הבריאה ואילך, בזיקה ליום השביעי ולשבעת מועדי ה'.

המילה זמן איננה נזכרת בחומש שכן זמן הוא מושג ערטילאי נטול שייכות ואילו המונותאיזם המקראי מבטא השקפת עולם שבה רצף הזמן הטבעי המכונן את הבריאה מאז בריאת המאורות הוא חסד אלוהים לברואיו, הנמנה בעתים וקצים, ימים ותקופות, במחזורי פריון ויבולים, מאז נברא העולם, ורצף הזמן המשבית המציין מחזורי חירות ודרור, הוא חובה קדושה המתנה את הקדושה והצדק, המוטלת על שומרי הברית במועדי ה'. המילה העברית העתיקה המציינת את מושג הזמן היא **מועד** המתייחסת לזמן מקודש ומשבית המנציח חירות ודרור שמקורו בציווי משמים הפונה לעדה ולציבור המעידים עליו במעגל חייהם. סיפור הזמן האלוהי המשבית או סיפור הזמן היהודי, מתקיים במרחב היסטורי-מיתי מקודש המתחיל ביציאת מצרים, בספר שמות שנזכרת בו לראשונה המילה עם ביחס לבני ישראל ונזכר בו רעיון החירות האלוהית לעומת השעבוד האנושי. החודש שבו חל סיום השעבוד והחודש שבו מתחילה החירות ביציאת מצרים, הוא הרגע שבו מתחיל הזמן היהודי כזמן היסטורי של עם שזהותו קשורה לאל אחד. בספר שמות בפרק יב, ב בסיכום סיפור יציאת מצרים והמעבר מעבדות לחירות, נאמר בשם האל הקובע את לוח השנה ואת מחזורי הזמן, המוציא מבית עבדים והופך את המשועבדים לבני חורין: "החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחודשי השנה" ובפרק יג, ד נאמר: "היום אתם יוצאים בחודש האביב". על פי הסדר המקראי החדש הראשון בלוח היהודי הוא חודש ניסן, חודש האביב, שבו התרחשה יציאת מצרים ועל פי לוח השנה היהודי העתיק, הוא החודש שבו מתחילה השנה, ובו נברא העולם, שכן הוא זה המציין את המעבר המכריע מתוהו לבריאה ומשעבוד לחירות. כדי לזכור מעבר זה, שמהותו היא החלפת שיעבוד ואי צדק אנושי בחירות וצדק אלוהיים, או החלפת חיים שאין בהם מקצב ומחזור או ריבונות על הזמן, לחיים שיש בהם מחזוריות קצובה מקודשת של חול וקודש, עבודה ושבתה, בתוקפו של ציווי אלוהי, מצווה התורה על **שבועה של חירות** ועל מחזורי זמן משביתים בסדר שביעוני המכונים **מועדי ה' מקראי קודש**.

מעוצב: מרווח בין שורות:
שורה וחצי

הזמן היהודי מחולק לשביעיות המנציחות את השביתה משעבוד, במחזוריות שביעונית שנתית ובמחזוריות שביעונית רב שנתית. השנה מתחלקת ל**שבטות** מדי שבעה ימים, ל**שבועת מועדי ה'** בשבעת החודשים הראשונים של השנה (ויקרא כג, א-מד) והזמן ההיסטורי הרב-שנתי מתחלק ל**שמיטות** מדי שבע שנים ו**ליובלים** מדי שבע שביעיות שנים. (ויקרא כה, א-יד). כל אחד ממחזורי זמן אלה מבטא השבתה מפעילות יוצרת וויתור על שיעבוד לעבודה ועל עשיית רווחים, בשמו של רעיון החירות, הצדק והשוויון. השבת המוגדרת כאמור כ"שבת שבתון מקרא קודש כל מלאכה לא תעשו" (ויקרא כג, ג) היא הבסיס לזמן היהודי ההיסטורי, שכן היא יחידת זמן שביעונית התלויה בציווי אלוהי, בספירה, במניין ובעדות. אין היא נראית בעין ואין היא מתחייבת מתמורות הטבע, אלא היא קיימת רק למשמע אוזן כעדות משמים על מחזוריות מקודשת והיא קיימת בתודעה האנושית משעה שהיא כתובה על ספר ומעידה על זיכרון ועל ברית. היא נשמרת משעה שמתקיים מניין רצוף של שביעיות ימים הנשמר בידי עדה זוכרת המחויבת למחזורי שביתה צדק וחירות של מקראי קודש.

בלוח העתיק המשקף את קדושת הזמן ואת הציווי האלוהי המכריע לגביו, לוח הנרמז בתורה ומפורט בספר חנוך, ספר היובלים, מגילת המזמורים, מקצת מעשי התורה, ספר נוח, ובשירות עולת השבת, שנמצאו בין מגילות מדבר יהודה, בכל שנה שהחלה בא' ניסן ביום רביעי יום בריאת המאורות, היה מספר ימים קבוע 364 ובכל שנה היו 52 שבתות, שמועדן קבוע. צירופם של ימי מועד אלה של שבעת מועדי ה' העולה 18 ימים (בניכוי שבתות) למספר שבתות השנה 52 (52=364:7) מעלה שבעים ימים. מנורת המקדש בת שבעת הקנים ושבעים החלקים לדבריו של יוסף בן מתתיהו הייתה זיכרון סמלי מוחשי לסדר שביעוני מקודש זה, על מחזוריו השבועיים, המועדיים והשנתיים. (קדמוניות היהודים, ספר שלישי, 182; מהדורת אברהם שליט, ירושלים 1997, עמ' 92)

מעוצב: מרווח בין שורות:
שורה וחצי

העם היהודי היה העם היחיד בעת העתיקה, שזכה לשבעים ימי חירות מדי שנה, בתוקפו של ציווי אלוהי, שכן ימי "מועדי ה' מקראי קודש" היו אסורים בכל מלאכה על כלל הציבור כמפורט בחומש. מחזוריות שביעונית זו שהיא מהות הקדושה האלוהית במחשבה המונותאיסטית, המשיכה במחזורי השמיטות והיובלים מדי שבע שנים ומדי שבע שביעיות שנים, כשבכל אחד ממחזורים שביעוניים אלה גדל היתרון על הריבונות האנושית לטובת רעיונות של צדק שוויון וחירות. (השמיטה והיובל כרוכים גם בשחרור עבדים ושחרור אדמות). העובדה ששיעורי השעבוד בעת העתיקה היו גבוהים מאד בכל החברות החקלאיות שנשענו על עבודת ידניים, ובכל החברות העירוניות שנשענו על עבודת פרך, על כיבוש ותפיסת שבויה מלחמה שנמכרו לעבדים, מעצימה את ייחודו של רעיון השבת ואת השלכותיו בתחומי הצדק החירות והשוויון.

בשירות עולת השבת שנמצאו בקומראן ובמצדה מגדירים המחברים האנונימיים שכתבו באלף הראשון לפני הספירה, את מהות הקדושה הקשורה במחזורי השביתה המצווים משמים, לכבודם הם משוררים את שירי עולת השבת: "רוחי דעת אמת וצדק בקודש קודשים, צורות אלוהים חיים צורי רוחות מאירים". (Carol Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice*, Atlanta 1985, p. 293) אלברט איינשטיין (1879-1955) שהיה מגדולי ההומניסטים במאה העשרים, ומגדולי יוצרי הדעת, שוחרי האמת והצדק, ערך פאראפרזה על רעיונות היסוד של המונותאיזם המקראי שהשתקפו בדברי כוהני בית צדוק המצוטטים לעיל: איינשטיין שלא הכיר משפט זה על הדעת האמת והצדק שנמצא במגילות מדבר יהודה ולא ידע על הקשר העמוק בין מועדי ה' למועדי דרור שהפכו עבדים לבני חורין, ירד לעומקו של החזון המונותאיסטי כאשר כתב: "שאיפה לחקירה לשמה, אהבת הצדק עד כדי קנאות ושאיפה לעצמאות אישית - אלה הם יסודות המסורת של העם היהודי, שהולידו בי את הרגש, ששייכותי לעם זה היא לי מתנת הגורל... כל זמן שאנו נשארים עבדים נאמנים לאמת, לצדק ולהירות, לא זו בלבד שנחיה כעם העתיק מכל העמים, אלא גם נוסף כבעבר ליצור על ידי עבודה פוריה ערכים, שסייעו לתיקון האנושות". (מאיר הלל הבן שמאי, איינשטיין, אלברט, האנציקלופדיה העברית, כרך שני, תשי"א, עמ' 995)

כאמור, המחשבה היהודית מיוסדת על אמונה במציאותו של אל אחד, בורא שמים וארץ, מכונן מחזורי הזמן הנראה והזמן הנשמע, מקור הדעת, החוק והמשפט, הצדק והאמת, יוצר הבריאה והקדושה או בורא הטבע ומכונן התרבות והיסטוריה, המעניק לברואיו את החירות בשם שמים ואת הצדק החברתי האידיאלי

אולם תובע מהם ציות לסמכות בלתי נראית המתווה את הפער בין הרצוי למצוי בחוק כתוב, בספר סיפור ומספר, בשבועה ובברית. מן האדם נתבעת הכרה בתוקפה הנצחי של מסורת מקודשת שנמסרה בהתגלות אלוהית, המלמדת על החיוב הדתי הנתבע מן האדם בעולם המעשה כביטוי לאמונה במציאות האל האחד והיחיד בורא שמים וארץ.

הספרייה המקראית משקפת את האל הבורא הרוצה בעולם, ומבטאת את ההתגלות האלוהית, את האל המחוקק והמצווה ואת אלוהי ההיסטוריה, המנהיג את העולם ומתערב בתולדות ההווה האנושית, מזה, ושרוי מחוץ לעולם מזה, מעבר להשגתו של האדם, מזה. במקרא נתפס האל בבחינת רוממות נשגבת של רצון מוסרי, שהוא אמנם נפרד מכלל ההווה ומצוי למעלה מן האדם והטבע, אבל ההווה כולה, על כל גילוייה וצורותיה, אינה אלא ביטוי רב צדדי שלו.

ספרות המקרא המיוסדת על טראנסצנדנטיות מוחלטת של האל, משקפת את תפיסת האל כאחדות מוחלטת, שאין בצדה שום כוחות אחרים. היא משתיתה את זיקת הגומלין בין האל לאדם על ההנחה שהאל פונה אל האדם מתוך הכרעת הרצון, בורא אותו, דובר אליו, מצווה אותו, מדריכו שומע לו ומשגיח עליו, מזה, ועל חיוב הנובע מהכרת תודה של נברא לבוראו ומציווי להיענות לרצון האלוהי הנשקף בתורה ובמצוות מזה. עבודתו של האדם מיוסדת על אמונה באל אחד ויחיד השרוי בתחום השמימי, (על פי הקבלה והחסידות האל שרוי כהווה אין סופית וכתהליך דיאלקטי במציאות השמימית והארצית, בשפה ובתודעה כאחד), על יראת רוממותו ועל זיקה אישית מוסרית אליו. ההיסטוריה האנושית היא זירת המבחן למידת ההגשמה של רצון האל בעולם והיא נחשבת כתוכן ההווה וכגילוי עיקרי של המציאות האלוהית. במחצית הראשונה של המאה העשרים חוקרי האמונה היהודית הציעו הגדרות שונות על מהות אמונת הייחוד בספרות היהודית בעת העתיקה: יחזקאל קויפמן קבע "שמהותה הפנימית והשורשית של האידיאה הישראלית: הווה אלוהית על מאגית ועל מיתולוגית רצון אלוהי עליון" (י' קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית**, תש"ך, אמונת הייחוד, עמ' 273). אפרים אורבך טען ברוח דומה ש"חכמים 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" (א' אורבך, **חז"ל-פרקי אמונות ודעות**, ירושלים תשל"ו, עמ' 29).

אם בעת העתיקה דברים ברוח זו באו לדי ביטוי בפסוק "ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו" (ישעיה מ, יח) הרי שבשלהי העת העתיקה ובמהלך המחצית הראשונה של האלף הראשון לספירה מתפתחת תפיסת אל חדשה, שונה לגמרי. בתקופה בה הסתיים העולם המקראי, במאה השנייה לפני הספירה, נכתבה ספרות כוהנית ענפה, שהוגדרה כ'ספרים חיצוניים' במחצית הראשונה של המאה העשרים וכ'מגילות מדבר יהודה' במחציתה השנייה, משעה שהתגלו מקורותיה העבריים והארמיים של ספרות זו בשרידי תשע מאות ושלושים מגילות שנמצאו במערות קומראן. ספרות כוהנית-מיסטית ענפה זו שמחבריה מגדירים עצמם כ'כוהנים בני צדוק ואנשי בריתם', ראתה עצמה ממשיכה את עולם המקרא, מעמיקה ברוחו ומרחיבה את היקפו. לצד האל היחיד הוסיפו מחברי המגילות - שהגדירו עצמם ב'**סרך היחד**' כ'עדת קודש' ו'בני צדק' ההולכים ב'דרכי אור', וכעדה הנאמנה ל'"אמת צדקה ומשפט"- עולם מלאכים רחב שמנה בין השאר "מלאכי צדק", "מלאכי אמת", "מלאכי דעת", "גורל קדושים", "מלאכי

קודש" "מלאכי עד", ו"מלאכי פנים". דהיינו, תכונותיו של האל וכל אחד מהערכים האלוהיים המופשטים שקשורים בו – קדש, חיים, שלום, דעת, אמת, צדק ונצחיות- הפכו למיוצגים בידי מלאכים בעולם המרכבה הוא עולם המלאכים. מחבריה של ספרות זו זיהו בין 'מלאכי קודש' לכוהנים שהוגדרו כ'זרע אהרון קודש קודשים' וראו בשתי קבוצות אלה כמופקדות בשמים ובארץ על זיכרון, אמת, דעת, צדק, קודש, חוק נצחיות ומחזורי פולחן שמשותקים ב"רוחי דעת אמת וצדק בקודש קודשים". (ראו יעקב ליכט, **מגילת הסרכים**, ירושלים תשנ"ו; ניוסם, **שירות עולת השבת**, 1985, עמ' 80-1; רחל אליאור, **מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה**, ירושלים תשס"ב, פרק 8) הכוהנים פעלו כמשמרת הקודש במקדש הארצי והמלאכים פעלו כמשמרת הקודש בעולם המרכבה השמימי; אלה ואלה שמרו על מחזורי הזמן המקודש של מועדי ה' - מועדי דרור ועל מחזורי מרכבות השמים במקדש הארצי ובהיכלות עליונים.

בלעדיות האל בתודעת מאמיניו והפקעת ההשגה באל מיכולת בן אנוש ומתחומי דימויו, שהייתה מקובלת בעת העתיקה הן בנוסח הכתוב בעשרת הדברות "לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני" ו"לא תעשה לך פסל וכל תמונה", והן בנוסח הנבואי "ואל מי תדמיון אל ומה דמות תערכו לו", מתחלפת במאות האחרונות שלפני הספירה ובמאות הראשונות אחרי החורבן בהרחבה ניכרת של מספר שוכני מרום ובגיוון זהות השרים והמלאכים שוכני המרכבה. בספרות זו מתבטאת תפישה חדשה של דמות האל וחירות דמיון רבת היקף הנשענת על זיקת גומלין בין כוהנים למלאכים.

בספרים החיצוניים ובמגילות מדבר יהודה מחברים אנונימיים מתארים את דמות האל ואת צבא השמים מזווית ראייה של בן אנוש שעולה לשמים וצופה בהיכלות עליונים, מהלך שראשיתו בספרות חנוך שנכתבה בראשית המאה השנייה לפני הספירה אשר בה מתואר חזון מרכבה שמימי ומובא תיאור מפורט של מרכבות השמים.

לעומת התגלות האל במקרא שהייתה קשורה בנבואה והתרחשה תמיד ביוזמת האל בתחום הארצי, כשאין לאדם שזוכה להתגלות אלוהית שום השפעה עליה, הרי שבספרות היהודית המיסטית שהתגבשה אחרי חתימת המקרא, ההתגלות היא פרי יוזמתו של האדם, ותיאורה, תוכנה ושלביה מיוסדים על עדויות של יחידי סגולה שעלו לשמים ביוזמתם, בעיני רוחם, בחלום או בחזון, וצפו באל ובצבא השמים, בעולם המלאכים הנודע כעולם המרכבה.

התמורה המתגבשת בהתייחסות לאל הנגלה לעולים למרום, אשר באה לידי ביטוי בספרות ההיכלות והמרכבה שנכתבה אחרי חורבן בית שני, איננה מתייחסת לאל הנגלה לאדם בתחום הארצי ובמשמע ההיסטורי, אלא רק לאל שהתגלותו היא פרי יוזמה אנושית המתמקדת בעולמות עליונים. דבריו של הגיבור המיסטי של ספרות ההיכלות, ר' עקיבא, המעיד על דמות האל שנגלתה לו ועל יכולתו של בן אנוש ליזום כניסה לעולמות עליונים, מטיבים להדגים את השקפת העולם החדשה בדבר יחסי אל ואדם:

"כביכול כמותנו הוא והוא גדול מכל וזהו כבודו שנסתר מפנינו... הוא עצמו... כעין השמש כעין הירח כעין הכוכבים כפני אדם... וסבר קלסתר פניו כדמות הרוח וכצורת נשמה שאין כל ברייה יכולה

להכיר בה" (היכלות זוטרתני, מהדירה, רחל אליאור, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, מוסף א),
ירושלים תשמ"ב, עמ' 26, שורות 131-133).

מהותו החדשה של האל מיוסדת על עדות רבי עקיבא, הנודע מסיפור ה'ארבעה שנכנסו לפרדס' במסכת
חגיגה, שעניינו הוא חציית גבולות בין הארץ לשמים וכניסה לפרדס השמימי או לגן עדן, מקום הכרובים
ומראה המרכבה. רבי עקיבא מעיד על עולם המלאכים, הוא עולם המרכבה השמימי, הנודע מתיאור
מרכבת יחזקאל (יחזקאל פרקים א, ג, י) שבראשו נמצא 'יושב הכרובים' ועדותו עוסקת בחזותו של האל
הנראה ובדימויו ולא בתוכן דבריו, ברצונו או בציוויו. בספרות המיסטית האל **נראה ולא נשמע**, בניגוד
לספרות המקראית בה הוא **נשמע ולא נראה**, והעניין במהותו מתמקד בחזותו רבת היופי, ביחסו
ההירארכי למכלול הנשגב של צבא השמים, ולא בתוכן דבריו או במשמעות הדתית והמוסרית הנגזרת
מהם בממד הארצי. עיון בחזון הדמות האלוהית במסורת המרכבה המצויה בספרות ההיכלות, מלמד
שבעת הירידה למרכבה משתקף עניין רב בהתגלות חזיונית מפעימה, רבת יופי, ונטולת דיבור. העניין
הדתי מתמקד בחזיון מלכו של עולם, בהדרו הקוסמי, ביופיו המתואר במלים, ובמדיו המעוגנים בהווה
השמימית ולא בהשלכתם הארצית:

"מלך מפואר המעוטר בתפארת

המהודר ברקמי שיר

מעוטר בהוד וכבוד והדר

עטרת גאות וכתר נוראות

ששמו ערב לו וזכרו סומך לו

וכסאו מפואר לו והיכלו מהודר לו. [...]

מלך מלכי המלכים

אלוהי האלוהים ואדוני האדונים

המשוגב בקשרי כתרם

מוקף בענפי נגידי נוגה

שבענף הודו כסה שמים

הדרו יופיע מרומים

ומיופיו יתבערו תהומות

ומתוארו יתבערו שחקים

(היכלות רבתי, סינופסיס לספרות ההיכלות ,

מהדירים, פטר שפר, מרגרטה שלוטר וגוג' פון מוטיוס,

טיבינגן, 1981, סעיפים 252-253)

המסורת היהודית שאסרה ייצוג מוחשי של האל בפסל ובתמונה, הטילה ספק בגבולות הדמיון האנושי וביכולת התיאור החושית ביחס לאינסופיות האלוהית העל-חושית, אולם לא אסרה על דימויים לשוניים רבי יופי ועל מבעים שיריים חוצי גבולות.

ראוי לזכור ששירה זו המעצימה את גדולתו של האל ומפארת את זיו יופיו בשבעה היכלות עליונים ומתארת אותו כמוקף ברבבות מלאכי השרת - נכתבה אחרי חורבן המקדש, בשעה שאין לאל היכל ארצי או ייצוג מוחשי או סמלי בארץ, ובשעה שאין יותר פולחן כוהני בהיכל. הייצוג היחיד להווייה האלוהית בארץ היה ספר התורה שבו גלומה קדושתו ונצחיותו של הדיבור הנשמע משמים הנשמר בחוק כתוב, בספר מספר וסיפור.

בתקופת המשבר אחרי חורבן בית שני עם אבדן הריבונות המדינית בעקבות מלחמת היהודים ברומאים שהסתיימה בכישלונות חוזרים ונשנים ששיאם היה במרד בר כוכבא, היצירה היהודית נמצאה על פרשת דרכים. בנתיב האחד צעדו אלה שעסקו בגיבוש פנים חדשות ליהדות ובהבנה מחודשת של דבר האל, אחרי שהכריזו על הפסקת הנבואה, וחתמו את הקאנון המקראי שנכתב בהשראת גילוי האלוהי. על חוגים אלה נמנו הפרושים שהיו מפרשי מכלול חוקיו ומצוותיו של האל מזווית ראייה אנושית הקרויה תורה שבעל פה. הפרשנים והדרשנים יוצרי התורה שבעל פה שאסרו על המשך התורה שבכתב, העמיקו את החירות הפרשנית האנושית לחוק האלוהי, ונמנעו מלעסוק בדמות האל או במהותו הנסתרת, הנגלית בחזון, בחלום ובשיר, בספר ובסיפור. חותמי הדיבור האלוהי הישיר ומפרשי דבר האל הכתוב בכוח החכמה האנושית בעל פה, המוותרת על התגלות אלוהית ישירה, נודעו לימים בכינוי חכמים. בנתיב השני צעדו אלה שהתנגדו לקביעה של חכמים שההתגלות האלוהית נחתמה והאמינו שיחידי סגולה עשויים לזכות בהשראה אלוהית, לעלות לשמים ולחזות במראה יופיו של מלכו של עולם. כנגד חורבן היכלו של האל בארץ מתארים 'יורדי המרכבה' ו'בעלי היכלות' בלשון סיפור ושיר שבעה היכלות בשמים, ולעומת חורבן הכהונה המשרתת בעבודת הקודש בהיכל הארצי הם מתארים בלשון רבת השראה את עבודתם של מלאכי השרת בשבעה היכלות עליונים. דומה כאילו הם מתריסים ואומרים בפני המפקקים מבפנים והמקטרגים מבחוץ, הרואים בחורבן המקדש עדות לכישלוננו של האל היהודי ולא רק עדות למפלת יהודה, שהאל מולך על העולם כולו מלכות נצחית ממרום המרכבה השמימית שאינה נתונה לתמורות ההיסטוריה. יוצרי ספרות זו מכונים יורדי מרכבה ותחומם הוא תחום הדמיון, האגדה, המיסטיקה והשיר, הנצחיות, המחזוריות האלוהית, הקדושה והשגב האין-סופי.

המרכבה אליה מתייחס כינוי זה היא מרכבת הכרובים השמימית הנודעת במסורת המקראית ובמסורת הכוהנית מאז תיאור הכרובים בגן עדן, ומאז שחונך בן ירד ראה 'כרובי אש' בחזון המרכבה שלו בעלייתו לגן עדן בדור השביעי לדורות האדם. (חננוך-א פרק יד, ח-כג). חזון מרכבת הכרובים הוראה למשה בהר (שמות כה, יז-כב), בשעה שהצטווה לעשות במשכן את דוגמתם: "וראה ועשית בתבניתם אשר אתה מראה בהר" (שם, כה, מ). בספר מלכים א פרקים ז-ח ובדברי הימים א כח, יח המתארים את ימי דויד ושלמה, נאמר בתיאור קודש הקדשים במקדש: "ולתבנית המרכבה הכרובים זהב לפורשים וסוככים על ארון ברית ה'" (דברי הימים-א כח, יח). הנביא יחזקאל הוראה 'מראה כרובים' בגולת בבל, על נהר כבר, אחרי חורבן בית ראשון בראשית המאה השישית לפני הספירה, אותו הוא מתאר בפרק א ובפרק י של

ספר יחזקאל. הכוהן בן סירא המתאר את חזון יחזקאל בראשית המאה השנייה לפני הספירה אומר "יחזקאל ראה מראה ויגד זני מרכבה". המרכבה היא מילה נרדפת לכרובים הסוככים על ארון הברית והכרובים הם ייצוג הקדושה האלוהית במרחב שמימי ובמרחב ארצי במקום החורג מגבולות הזמן והמקום. הכרובים נזכרים בגן עדן, בחזון חנוך, במעמד סיני, במשכן, במקדש שלמה ובחזון יחזקאל אחרי חורבן בית ראשון. מסורת המרכבה שנכתבה אחרי חורבן בית שני מרחיבה את העיון בתבנית השמימית הנצחית של המקום הארצי שחרב ומתארת את עולם המרכבה הנצחי שבו כרובים, ארבעה ראשי מלאכים, רבבות מלאכי שרת והאל יושב הכרובים, בשבעה היכלות עליונים. (ראו רחל אליאור, **ספרות ההיכלות ומסורת המרכבה**, תל אביב תשס"ד)

שורשיה של מסורת המרכבה המתארת את הכרובים ואת יושב הכרובים מצויים מאות שנים קודם לכן במגילות מדבר יהודה המרחיבות את הדימויים הנודעים מחזון המרכבה של יחזקאל (פרקים א' י):

מושב יקרכה והדומי רגלי כבודכה במרומי עומדכה
ומדרך קודשכה ומרכבות כבודכה כרוביהמה ואופניהמה וכול סודיהמה
מוסדי אש ושביבי נוגה וזהרי הוד נהורי אורים ומאורי פלא
הוד והדר ורום וכבוד סוד קודש ומקור זוהר ורום תפארת פלא.
(4Q286, frag.1ii: 1-4, DJD XI, p.12) מגילת הברכות, מהדורת בלהה ניצן)

כאמור המידע על עולם נסתר זה, עולם המרכבה החוצה את גבולות הזמן והמקום או עולם המלאכים המאחד בין שמים וארץ, עולם כיסא הכבוד, הפרדס וגן עדן, המייצגים כולם את העולם האלוהי ואת מחזוריותו הנצחית בעולם המקראי ובעולמם של כותבי המגילות הנשענים על הנבואה ועל הכהונה, מיוחס בדורות שאחרי חורבן המקדש, בעולמם של חכמים ומיסטיקאים, לרבי עקיבא בן יוסף ולרבי ישמעאל בן אלישע, תנאים שחיו בין דור החורבן עד למרד בר כוכבא בשליש הראשון של המאה השנייה לספירה. משעה שהרעיונות החדשים על אפשרויות העלייה של אדם לשמים המוגדרים כירידה למרכבה וראיית האל כמלך ביופיו, נמסרו משמו של ר' עקיבא שנכנס לפרדס, עלה בהיכלות וירד במרכבה, נפתח אופק חדש למושג האל, המבוסס על עדות ראייה ועדות שמיעה בעולמות עליונים. בספרות זו כסא הכבוד השמימי הנישא בכנפי המלאכים ומציין את מקור הסמכות האלוהית הנצחית והמקודשת, מחליף את מקומו של קודש הקדשים הארצי בקשר שבין שמים וארץ: "אמר ר' עקיבא: בשעה שעליתי למרכבה יצאה בת קול מתחת כסא הכבוד"; "אמר ר' עקיבא: שמעתי קול יוצא מתחת כסא הכבוד אומר..."; "והיו עולין כל יורדי מרכבה... ויורדים בשלום ובאים ועומדים ומעידים ומספרים ראייה נוראה ומבוהלת." (סינופטיס **לספרות ההיכלות**, סעיפים 216, 405, 348).

ייחודה של ספרות ההיכלות נעוץ בקביעה הכפולה האומרת שהאל וצבא השמים הם בעלי צורה, בעלי דמות, בעלי הוויה ניתנת לצפייה, בעלי מימדים אפשריים לראייה ולשמיעה ובעלי בחינות ניתנות להשגה. יתרה מזו, בתשתיה מצויה הקביעה שראיית האל וצפייה במרכבה מצויים בתחום ההשגה האנושית

וביוזמתה, וממילא נגזרת מכך התייחסות חדשה לדמות האל. האל וצבא השמים, המוגדרים במושגים שמהותם שמימית ועל חושית, מצויים בתחום הראייה האנושית הנקנית בחזון מיסטי. תפישת האל בספרות ההיכלות חורגת מתפישת המסורת המקראית ומהתפתחויותיה המאוחרות. חריגה זו מצויה בהנחה שתיתכן התגלות אלוהית לאדם בעקבות פעולה יזומה בידי ושהתגלות זאת נודעת במראה או בחיזיון נשגב נטול דיבור. אפשרות ראיית האל, המתוארת בספרות זו בצורה חסרת תקדים, הופכת את הדיון בדמות האל, במהותו, בגילוי, בתנאי צפייתו, במלאכיו, בהיכלותיו, בשמותיו הקדושים ובאפשרות העיסוק בהם לעבודת אלוהים בעלת משמעות דתית רמת מעלה. בספרות ההיכלות מוצעת זיקה בין האדם לאל שאינה מיוסדת על התגלות חד פעמית שהתרחשה בעבר, שעיקרה גילוי רצונו של האל בתורה ומצוות, אלא על דרך חדשה, שמבוססת על חציית גבולות בין שמים וארץ, על צפייה במרום בעלת אופי מיסטי אינדיבידואלי, היוצרת זיקה מתחדשת עם האל והמלאכים. 'העלייה במרכבה' או 'הירידה במרכבה', 'הכניסה לפרדס' או 'העלייה בהיכלות' הם מושגים מתחלפים המתארים את המעבר המיסטי מהתחום הארצי לתחום האלוהי. מעבר זה מותנה בהתרחקות מהעולם ובהכנה מתנזרת, טהרה, סיגוף ופרישות במשך ארבעים יום, בדומה למשה על הר סיני:

"אמר ר' עקיבא: כל שמבקש רז זה שיהיה ניגלה עליו, ישב בתענית ארבעים יום, יאכל פתו במלח... ויטבול עשרים וארבע טבילות ולא יסתכל בכל מיני צבעים, עיניו יכבשן בארעא ויתפלל בכל כוחו וייתן לבו בתפילתו" (מעשה מרכבה, סינופסיס לספרות ההיכלות, סעיף 560).

שיאה של החוויה המיסטית של הירידה אל המרכבה, שהיא שמה המיסטי של ההתעלות בהיכלות עליונים המתרחשת בעקבות הפרישות מהעולם וההתנזרות מתחום החושים - חוויה של חציית גבולות שבה רואה יורד המרכבה את המלך ביופיו ושומע את צלילי עבודת המלאכים בהיכלות עליונים, וחש את בריות המרכבה, אחרי שחצה שבעה היכלות שמימיים - מתוארת בלשון רב חושית של חוויה אקסטטית המזכירה את לשון מגילת הברכות במגילות שהובאה לעיל ונכתבה מאות שנים לפני דור החורבן, ואין בה גבולות של כניסה ויציאה, ראייה והשגה -:

מושב יקרכה והדומי רגלי כבודכה במרומי עומדכה
ומדרך קודשכה ומרכבות כבודכה כרוביהמה ואופניהמה וכול סודיהמה
מוסדי אש ושביבי נוגה וזהרי הוד נהורי אורים ומאורי פלא
הוד והדר ורום וכבוד סוד קודש ומקור זוהר ורום תפארת פלא.

ואילו בספר היכלות רבתי שנכתב אחרי החורבן מוטעמים הגבולות, האיסורים והרשות ביחס למגע עם האלוהי השמור לאלה הזכאים לראות מלך ביופיו:

"ובהיכל השביעי אופני אורה מזלפות פליטון ואפילסמון נקי

ואופן כפול תוקע ומריע ותוקע לומר

כל מי שהוא ראוי לראות המלך ביופיו יכנס ויראה

אם כן הם אופני גבורה מגפפין אותו

וכרובי הוד מנשקין אותו

והחיות מנשאות אותו

והנוגה מרקד לפניו

והחשמל משורר לפניו

ורוח זיו חיה מנשאו,

עד שמעלים אותו ומושיבים אותו לפני כסא כבודו

והוא מסתכל ורואה מלך ביופיו.

(היכלות זוטרת, מהדורת רחל אליאור, עמ' 31, שורות 322-332)

רבים מהמושגים שנזכרים בשירה מיסטית זו המתארת את ההיכל השביעי מקורם בתיאור היכל ה' במקדש שלמה, המתואר בספר מלכים א' בבנינו או בחזון המרכבה של יחזקאל, המתאר את ההיכל השמימי הנצחי אחר חורבנו הארצי. כך "היכל", "כרובים", "אופנים", "חיות הקודש", "נוגה", "חשמל", "כסא הכבוד", "תוקע מריע ותוקע" מתארים את המקדש או את המרכבה כרקע לעולם החזיוני שבו מתרחשת החוויה המיסטית הרב חושית של יורד המרכבה, המממש את הרצון "לראות מלך ביופיו" בעולמות עליונים, בשעה שההיכל הארצי חרב ועבודת המקדש בטלה מן העולם מזה מאות שנים. מסורת מיסטית זו מצרפת את תפילת הקדושה שמקורה במקדש, אשר בה המלאכים אומרים את שבת הבורא בהיכלות העליונים, לחוויה של ראיית האל הבלתי נראה הנודעת ל'צפייה במרכבה', ומאחדת את עולם המלאכים עם זכר המקדש במסורת הנבואית, עם גלגוליו החזיוניים במסורת המיסטית החוצה את גבולות הזמן והמקום:

"אמר רבי ישמעאל:...[אני] ראיתי מלכו של עולם יושב על כסא רם ונשא וכל חדרי קדושת

שמו וגבורתו מקדישין שמו בשבחו כדבר שנאמר וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש ה'

צבאות מלא כל הארץ כבודו" (מעשה מרכבה, סינופסיס לספרות ההיכלות, סעיף 556)

בספרות ההיכלות מתגבשת תפישה רב-ממדית של האל הנראה ולא נשמע, היושב על כסא הכבוד, במרומי עולם המלאכים, בפסגתו של מדרג קבוע של רקיעים, היכלות, אופנים וגשרים, מרכבות ושערים המצטיינים כולם ביופי נצחי ובהדר קודש נשגב ובתנאי כניסה מחמירים והולכים. הדימויים המיסטיים כמו הדימויים האנתרופומורפיים מבוססים על חזון המרכבה של יחזקאל שבו רואה הנביא הכהן את הכרובים כחיות הקודש ואת האל בדמות אדם היושב על כסא, ("ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם") אולם התיאור המיסטי רב היפעה משחק בין הבלתי-נראה לנראה ולבלתי נתפש, שכן מדובר בראייה על-חושית של יופי על-חושי המושג בחזון:

"וכסא הכבוד עומד על ארבע החיות ודמות הכסא הוא דמות רקיע. והרקיע דומה למי הים, ומי הים דומה לתכלת, והתכלת הוא ספיר, וסביב של כסא עבים טהורים שהם מבריקים כברקת תרשיש. וזיו ברקת הכסא שהוא כספיר עם ברקת תרשיש הוא הנוגה. כדמות שתיהן ספיר ותרשיש הוא דמות החשמל. כמראה האש ולא אש. אלא כדמות להבי אש כמין צבעונין מעורבין. ואין העין יכולה לשלוט בהן לדמותן. וחויץ לכסא אש מתלקחת מן הצחצוח ומן רוב ברקות התואר [...] ולמעלה מהכסא הוא האש הגדולה כי אין לדמות מן הפרוכת של אש פרוסה לפניו. ושבעה ראשי שמשי גיבורי כוח לפני ולפנים מן הפרוכת. ומחויץ הכסא שנים עשר ממונים לכל רוח שלשה [...] והוא יושב באמצע כבודו כעין החשמל. ובמצחו כתר שם המפורש הכלול מאש וברד, על ראשו עטרת הוד [...] ובידו שבטי אש [...]. וכסא כבוד הוא מושב כבודו, והחיות נושאות את הכסא, ואופנים הם גלגלי מרכבה וכולן אש באש ומראהן כגחלי אש"

(היכלות זוטרת, מהדורת ר' אליאור, עמ' 29, שורות 280-261; סינופסיס, סעיפים 373-371)

אין צריך לומר שאין בנמצא מבע אמנותי מעשה ידי אדם אשר יכול לייצג יפעה שמימית קוסמית מעין זו, המתוארת בלשון חוצה גבולות, המייצגת את ה"רעדודיה" בלשון מגילות מדבר יהודה או את השגב הנורא, או את ה'מיסטריום טרמנדום'. בלשוננו של רודולף אוטו, בספרו 'על הקדושה' תשע מאות קטעים מעין אלה המתארים את העולם השמימי הפתוח בפני יורדי מרכבה מצויים בספרות ההיכלות שאין יודעים מי מחבריה, למרות שחיבוריה מיוחסים לרבי עקיבא שנכנס לפרדס ולרבי ישמעאל כוהן גדול שנכנס לפני ולפנים לקודש הקדשים (ברכות ז ע"א). שני תנאים אלה העולים ויורדים במקדש הארצי שאיננו עוד ובעולמות עליונים בלתי נראים לעין אנוש, מתו על קידוש השם במאה השנייה לספירה, בזמן רדיפות הרומאים אחרי מרד בר-כוכבא, על פי המסורת המופיעה בספרות ההיכלות, במדרש עשרת הרוגי מלכות, ובמדרש 'אלה אזכרה' הנקרא ביום הכיפורים. דומה שהיחס ההפוך בין גודל החורבן ועוצמת הסבל הארצי, מזה, לבין גודל הפאר השמימי ונצחיות המרכבה השמימית מזה, מלמד על הפער בין המצוי לרצוי בעולמם של בני הדור. דמות האל החדשה בספרות ההיכלות, מתפתחת לשני כיוונים בלתי צפויים, הכיוון האחד הוא זה המנסה לתאר את האל ואת יופיו הקוסמי בתיאורים אנתרופומורפיים מיסטיים הנקראים 'שיעור קומה' שאין להם תקדים בכך שהם מדמים את גוף האל לגוף האדם בחלקיו הבלתי נראים. כך למשל מתואר מראה האל בעדותם של יורדי המרכבה הרואים מלך ביופיו:

"ומראה הפנים ומראה הלסתות כדמות רוח וכצורת נשמה שאין כל ברייה יכולה להכירו וגוויתו כתרשיש וזיוו מבהיק ונוהר מתוך החושך וענן וערפל סובבים אותו, אף על פי שמקיפים אותו כל שרי הפנים נשפכים לפניו כקיתון מפני תואר יופיו והדרו" (שיעור קומה, סינופסיס, סעיפים 481, 949).

בספר היכלות רבתי מתואר יופיו הקוסמי של האל המתייחס ליפעת החלל ולעוצמת כוחות הטבע ומחזוריו הנצחיים ביקום:

"מי כמלכנו מי כיוצרנו מי כיהוה אלהינו
חמה ולבנה משליט ומוציא
כתר ראשו כימה וכסיל וכוכב הנוגה
מזרות וכוכבים ומזלות טורדים ויוצאים מחלוק שלו
שמעוטר ויושב בו על כסא כבודו
(היכלות רבתי, סינופסיס לספרות ההיכלות, סעיף 105)

דומה שיש קשר בין תיאורים אלה - המתארים את יושב המרכבה כמי ש"חמה ולבנה משליט ומוציא, כתר ראשו כימה וכסיל וכוכב הנוגה" (היכלות רבתי, לעיל) וכמי ש"תארו כברקים כעין השמש כשבעה רקיעים" (ספר היכלות, סינופסיס, סעיף 29), שנכתבו באותה תקופה בה הוקמו בתי הכנסת בעמק ובגליל – עם תיאורי הפסיפסים ברצפות בתי הכנסת שמרכבת השמש במרכזם וגלגל המזלות סביבה. דומה שאין זה כלל וכלל ייצוגו של האל היווני הליוס, כפי שרבים סבורים בטעות, אלא ייצוגן של 'מרכבות השמים' של ספר חנוך העוסקות במרכבת השמש היוצאת ונכנסת בין שנים עשר המזלות בארבע התקופות (חנוך-א, פרקים עב-פב) וייצוגו של יושב המרכבה השמימי של ספרות ההיכלות.

הכיוון השני מתמקד בשמות האל בצורה חדשה שבה מזוהה האל עם שמו. תפישה חדשה זו משקפת ייחוס משמעות רבה לשמות הקודש של האל האסורים בהגייה אך ניתנים לראייה. השמות נתפשים כעצם המהות האלוהית המתוארת כמערכת של שמות בעלי קיום ישותי:

"אלה שמותיו של הקדוש ברוך הוא שהם יוצאים בכמה כתרים של אש בכמה כתרים של להבה בכמה כתרים של בזק... בכמה כתרים של ברק מלפני כסא הכבוד... וקוראים לפניהם קדוש קדוש קדוש" (ספר היכלות, סינופסיס לספרות ההיכלות, סעיף 71)

השמות בהיותם בעלי מהות נגלית ומהות נסתרת, הם מקור הכוח, היצירה, הבריאה והקיום של ההווה השמימית והארצית כאחת. ידיעת שמות האל, שמות מלאכיו וכינויי חלקי מרכבתו עמדו במוקד העניין הדתי של בעלי ההיכלות שטענו שלשמותיו של הקדוש ברוך הוא יש כוח בורא, והאותיות המרכיבות שמות אלה נתפשות כמחוללות את הבריאה.

"אותיות שנבראו בהם שמים וארץ, אותיות שנבראו בהן ימים ונהרות... אותיות שנבראו בהן כל צרכי עולם וכל סדרי בראשית כולם, וכל אות ואות מפריחות פעם בפעם כמראה ברקים" (ספר היכלות, סינופסיס לספרות ההיכלות, סעיף 16).

העיון בדמות האל הוא המצע לכל מערכת ההנחות העיוניות המפרשות את המציאות, וההגדרה המשתנה של מהותו היא הגורמת לשינוי מכריע בפירושה של תורת האלוהות ולתמורה בדרכי העבודה הדתית. שינוי מהותי בתפישת האל נובע משינוי בגבולות ההשגה, לאמור ייחוס תחומי השגה חדשים לבן אנוש המאפשרים לו להעמיק ראות במלוא האלוהי ובמחזוריותו הנצחית. התמורות המתחוללות בתפישת האל יונקות את השראתן ואת תקפותן בתודעת יוצריהן מגילוי שמימי, מהשראה מיסטית, מהשגה נבואית, ממסורת איזוטריית או מהתעוררות כאריזמטית. בלשון המסורת מכונות התנסויות רוחניות אלה, החושפות מתוך התנסות פנימית שכבות משמעות חדשות בדת המסורתית המפענחות את ערכיה הנצחיים ומחזוריותה המקודשת במגוון מושגים: 'מרכבות השמים', 'כניסה לפרדס' 'ירידה למרכבה' ראיית 'מראות אלהים' 'כניסה לפני ולפנים' ועד. השגות על-חושיות אלה החורגות מגבולות הזמן והמקום, נתפסות כהאצלת חסד ממרום, המקנה רשות לקריאה חדשה של הרבדים הנעלמים של המציאות ולהגדרה חדשה של האלוהות. פעמים רבות מקורות השראה אלה קשורים בחוויות קשות של משבר, אבדן ומצוקה קשה של הכלל בנסיבות היסטוריות שבהן שאי אפשר לשנות את פני המציאות, אבל אפשר היה לברוא מחדש את העולם האלוהי ברוח האדם.