

קנאותו של אליהו

במסורת המדרש ובספר הזוהר

עודד ישראלי

הקדמה

מעטות הן הדמויות המקראיות שמקומן בתודעה הדתית לדורות דומה לזו של אליהו, הנביא התשבי. ביניהן אפשר למנות, כמוכן, את אבות האומה – אברהם, יצחק ויעקב – את משה ואת דוד מלך ישראל. אולם בניגוד לכל אלו, מעמדו המיוחד של אליהו, כדמות היסטורית ועל-היסטורית גם יחד, איננו מובן מאליו ואיננו נגזר מן הביוגרפיה המקראית שלו או מתפקידו ההיסטורי בתולדותיה של ממלכת ישראל. אדרבה, מעמדו החוץ-מקראי חורג הרבה מעבר למסופר עליו בפרקים הספורים שבספר מלכים¹, שהרי בכל דור ודור מתגלה אליהו לחכמים ולחסידים. מחד-גיסא הוא מחבר עולמות עליונים ותחתונים, ומאידך-גיסא, כמבשר המיועד של הגאולה הוא מקשר גם עבר עם הווה ועתיד. למעשה, ניתן לומר כי חייו המקראיים של הנביא הם אפיזודה קצרה, גם אם מכוננת, בתוך מסכת רחבה הרבה יותר של קורות אליהו, הפורצת לרווחה את גבולות הזמן והמקום. המיזוג שבין דמות הנביא, בעל הנס ומבשר הגאולה, מעמיד את אליהו כלב-ליבה של התודעה הדתית החיה והתוססת.

אין דומה לו לאליהו גם במקום העצום שהוא תופס במרחביה של הספרות היהודית, החל מן המקרא עצמו דרך ספרות התלמוד והמדרשים – המוקדמים והמאוחרים – ספרות ההלכה של ימי הביניים ושלאחריהם, ספרות הקבלה והחסידות, התפילה והפיוט, ועד לספרות העברית החדשה. (על אליהו בספרות העברית החדשה ראה בקובץ זה, מאמרה של רחל עופר.) ואכן, באלהו הנביא הבתר-מקראי דשו כבר רבים ואף נכתבו על כך כמה עבודות חשובות – מהן אנתולוגיות ומהן עוסקות בהיבטים מוגדרים של דמותו

1 מלכים א יז – מלכים ב ב.

הספרותית של אליהו ובמשמעותם הדתית.² אף אני מבקש לאחוז בדרך זו ולעיין כאחד מן ההיבטים הללו, בקנאותו ובערך הקנאות, הנידונים רבות בהקשר ישיר ועקיף לדמותו ולפועלו של אליהו. דיוננו יתמקד בתוך הגבולות הספרותיים המוגדרים (גם אם לא מאוד צרים) של ספרות המדרש הקלסי מחד, וספר הזוהר מאידך. כאן אני מבקש לבחון את שורשיה וגלגוליה של קנאת אליהו, ובעיקר את השינוי המתחולל במהלך דורות רבים של מדרש בהערכתה של קנאות זו. מטיבם של דברים יבואו כאן גם סוגיות ועניינים אחרים הנוגעים לאליהו, במידה שיש בהם כדי להטיל אור על נושא עיוננו. תוך עיסוק בשאלה המוגדרת, אני מבקש להמחיש גם את האופן שבו משתקף ההבדל האידיאולוגי בין דורות שונים של מדרש, ובעיקר בין המדרש הקלסי למדרשו של ספר הזוהר.

מוצאו וזהותו של אליהו

מי הוא אליהו? אופיים המסתורי של סיפורי אליהו במקרא בא לידי ביטוי כבר בדרך הופעתו הראשונה במקרא: "ויאמר אליהו הנביא מתושבי גלעד אל אחאב" (מלכים א' יז א). בניגוד למקובל בהרצאה המקראית אין הפרק מגלה את שם אביו של אביו או לפחות את זהותו השבטית, ואך זאת נאמר עליו, שהוא "תשבי" ו"מתושבי גלעד". לא יפלא לכן שחז"ל נתנו את דעתם לשאלה זו, ונראה כי השאלה הכיגורפית בדבר מוצאו של אליהו עוררה עניין רב והולידה דעות שונות בבתי מדרשם:

2 אנתולוגיה רחבה ומקיפה ביותר היא זו של א' מרגליות, אליהו הנביא בספרות ישראל, באמנתו ובחי רוחו, ירושלים תש"ך. וראה גם: י"מ גוטמן, "אליהו הנביא באגדת ישראל", העתיד ה (תרפ"ג). ניסיון לשרטט תמונה מלאה של סיפורי אליהו נעשה על ידי מ' איש-שלוש במבואו לסדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא, שבמהדורת וינה תרס"ב. וראה עוד: A. Weiner, *The Prophet Elijah in the Development of Judaism - A Depth-Psychological Study*, London 1978. על היבטים שונים בדמותו של אליהו ראה: מ' איילי, "אליהו מהיכן בא - ייחוסו ומצאו של אליהו וברשות חז"ל", טורא ג (1994) עמ' 66-43; ח' מיליקובסקי, "אליהו והמשיח", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ג) עמ' 496-491; ב"ז בנדיקט, "אליהו הנביא - נביא השלום", קובץ הכינוס לתורה שבעל פה כא (תש"ס), עמ' 101-112; פ' פלאי, "אליהו הנביא בבית-מדרשם של חז"ל", באורח מדע - מחקרים בתרבות ישראל, מוגשים לאהרן מירסקי במלאת לו שבעים שנה, בעריכת צ' מלאכי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 141-168; י' זקוביץ, "אליהו ואלישע ב'שבח אבות עולם", עיוני מקרא ופרשנות ה (תש"ס), עמ' 163-177; J.L. Martin, "We Have Found Elijah", *Jews Greeks and Christians; Religious Culture in Late Antiquity, Essays in Honor of W.D. Davis*, ed. R. Hameton-Kelly & R. Seroggs, Leiden 1976, pp. 181. וראה עוד הפניותיו של מיליקובסקי שם הע' 2-4. בין החומר הרב שנכתב על אליהו במקרא (והחורג מתחומי עבודה זו) נציין רק את ספרו של הרב א' סמט, פרקי אליהו, ירושלים תשס"ג. פרקי האחרון של הספר (עמ' 540-565) דן בדמותו המדרשית של אליהו.

"ותאמר לאה בְּגֵד" (בראשית ל' יא) - אתא גדה דכייטה, אתא גדה דעלמא. בא מ' שעתיד לגדד משתינתן שלאומות. נמנו אליהו משלמי, ר' לעזר אמר מבינימן "וַיַּעֲשֶׂה וְאֵלֶיהָ וְזָכְרֵי בְנֵי יִרְחָם" (דברי הימים א' ח כז) כל אלה בני בנימן. ר' נהוראי אמר מגד הה"ד "ויען אליהו התשבי מתושבי גלעד" וגו'... פעם אחת נחלקו רבותינו עליו, אלו אמרו מגד ואילו אמרו מבינימן. בא ועמד לפניהם, אמר להם רבותיי למה אתם נחלקים עלי, אני מבני בניה שלרחל (בראשית רבה עא יא, מהדורת תיאודור ואלבק עמ' 833-834).

ועל אף ההכרעה מפיו של בעל הדבר, במקורות אחרים שעל פי דעות אחרות, נחשב אליהו לבן שבט גד, או על כל פנים מבני בניה של לאה.³ על פי מסורת אחרת, המופיעה בתלמוד הבבלי, היה אליהו כהן, ועל כן כשהוא מתגלה לאמורא רבה בר אבוח בבית הקברות, תמה הלה "לאו כהן הוא מר?!". (בבא מציעא קיד ע"ב).⁴ ובמדרש אחר אליהו עצמו מעיד "כהן אני" (ילקוט שמעוני משלי תתקמד).⁵

המסורת האחרונה מעניינת במיוחד מפני שהיא רומזת כנראה לזיהוי עוד יותר ספציפי וגם הרבה יותר מוכר וידוע: "פנחס הוא אליהו". זיהוי זה בנוי על הדמיון הרב שבין שני האישים, שהיו שניהם קנאים לה', שהרי כשם שזה הרג את זמרי הרג זה את נביאי הבעל, וזה כמו זה כיוון להשיב את לב העם לאלהיו. העובדה (שהוזכרה כבר לעיל) שאליהו מופיע בספר מלכים בפתע עשויה ללמד שמדובר בדמות מוכרת וידועה זה ממכר. למעשה, יש רגלים לדבר שכבר בספר מלאכי באה לידי ביטוי הזיקה שבין פנחס לאליהו. מצד אחד, הנביא משרטט את דמותו של הכהן אשר שפתיו "יישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא" (ב ז); על כהן זה נאמר "בריתי היתה אִתּוֹ החיים והשלום" (שם ה), ובכך רומז הנביא, כך מסתבר, לפינחס, הכהן אשר זכה ל"ברית שלום". מצד שני, אותו כהן המכונה "מלאך ה' צבאות" הוא גם זה הנזכר ככל הנראה בתחילת הפרק הבא - "הנני שלח מלאכי ופנח דרך לפני" (ג א) - ובסימו של אותו פרק

3 ראה בראשית רבה עא יא, עמ' 833-834, מדרש תהלים צ ג, מהדורות כוכר עמ' קצד; וראה גם פסיקתא ריב כהנא, וזאת הברכה, מהדורת מנדלבוים עמ' 442. עוד על המחלוקת אם אליהו היה מבני בניה של רחל או של לאה ראה איש-שלוש (לעיל, הע' 2), עמ' 5-6. וראה סדר אליהו רבה יח, מהדורת איש-שלוש עמ' 97, וסדר אליהו זוטא טו, שם עמ' 199.

4 למעשה, בעל סדר אליהו רבה שילב את שתי המסורות הנ"ל, שכשהכריע אליהו "אני מבני בניה של רחל" הוא נשאל "לא כהן אתה?".

5 לסיפור זה כמה מקבילות נוספות במדרשים מאוחרים: מדרש עשרה הרוגי המלכות, הובא בבית המדרש לילינק (נוסחה ב), ח"ו עמ' 27; מדרש אלה אוכרה, שם ח"ב עמ' 68-69. אליהו נזכר ככהן גדול גם בתרגומים - ראה: המיוחס ליונתן לשמות מ' י, דברים ל' ד, תרגום אסתר (הראשון) ד א, תרגום איכה ד כב, תרגום קהלת י כ.

מתבאר שה"מלאך" הוא לא אחר מאשר אליהו: "הנה אנכי שלח לך את אליה הנביא..." (שם כג). אלא שמסורת זו, למרבה הפלא, איננה מפורשת לא בתלמוד הבבלי, לא בתלמוד הירושלמי ואף לא במדרשי ההלכה הקדומים.⁶ אפילו סדר אליהו (רבא וזוטא) שותקים בנושא. ביטוי מפורש לעניין זה בא לכל המוקדם בפרקי דר' אליעזר (פרק מו, מהד' היגער עמ' 235): "רבי אליעזר אומר: קרא שמו של פנחס בשמו אליה, אליהו מתושבי הגלעד". הויהויה הזה עומד גם, כמובן מאליו, ביסודה של דרשה אחרת שם על קנאותו של אליהו (פרק כח, עמ' 191): "אמר לו (הקב"ה לאליהו): לעולם אתה מקנא – קנאת בשיטים על גילוי עריות שנאמר פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן, וכאן קנאת". רק בילקוט שמעוני, במאמר שמקורו איננו ידוע, אנו מוצאים את המטבע המדויק בשם ריש לקיש (פנחס תשעא): "אמר רבי שמעון בן לקיש פנחס הוא אליהו. אמר לו הקב"ה: אתה נתת שלום בין ישראל וכיני בעוה"ז אף לעתיד לבוא אתה הוא שעתיד ליתן שלום ביני לבין בני שנאמר: 'הנה אנכי שולח לך את אליהו הנביא לפני בוא יום ה' וגו' והשיב לב אבות על בנים".⁷

לאור שתיקתם של המקורות התלמודיים הקלסיים בעניין זה אין פלא שהרעיון המזוהה שני אישים הרחוקים זה מזה דורות רבים עורר תרעומת כימי הביניים, ובעיקר בקרב מפרשי המקרא הפשטנים. אבן עזרא, בדרכו הפשטנית, העיר כך על המילים "והיהתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם" (במדבר כה ג): "ומילת 'אחריו' לאות שמת, ואינו אליהו כלל". וכך כתב גם ר' משה הדרשן: "וכל האומר פנחס בן אלעזר זה אליהו – שקר נסכו, כי אט דרכו ועיכל הילוכו פנחס איהו אליהו".⁸ מצדו האחר של המתרגם, פרשני המקרא הקדומים שלא ייתרו על נאמנותם למסורת האגדה נאלצו לצאת למלחמת הגנה קשה.⁹

שתיקתם של מקורות חז"ל הקדומים תמוהה שבעתיים לאור העובדה שהויהויה בין פנחס לאליהו מצוי ומפורש לא אחת בתרגומים ובספרות הלא-תלמודית של התקופה. כך, למשל, בתרגום המיוחס ליונתן, על הפסוק "ושני חיי קהת שלש ושלושים ומאת

6 לעניין זה שמו לב כבר מקדמוני החוקרים, ראה הפניותיו של איילי (לעיל, הע' 2) בהערה 8.

7 ראה גם בתי מדרשות לוורטהיימר, א, ירושלים תשכ"ח, עמ' רצו. הזהות בין שתי הדמויות באה לידי ביטוי גם בפיוט. בין המופעים הרבים נזכיר כאן את הידועים שבהם: האחד הוא הפיוט למוצאי שבת "איש אשר קנא לשם האל, איש בושר שלום על-יד יקותיאל (הוא משה), איש גש ויכפר על בני-ישראל". השני הוא הפיוט לברית מילה: "הרחמן הוא ישלח לנו כהן צדק אשר לוקח לעילום... וילט פניו באדרתו ויגלם, בריתי היתה עמו החיים והשלום".

8 ראה אברהם עפשטיין, כתבים, בעריכת א"מ הכרמן, ירושלים תש"י, לפי כתבי יד שונים, עמ' רלב. הציטוט הוא על פי איילי, לעיל הע' 2.

9 ראה למשל פירוש רלב"ג על מלכים א יז א.

שנה" (שמות ו יח) אנו מוצאים את ההסבר הבא: "ושני חיוי דקהת חסידא מאה ותלתין ותלת שנים חייא עד דחמא ית פנחס הוא אליהו רבא". גם את ברית השלום שזכה לה פנחס (במדבר כה יב) מסביר אותו מתרגם: "בשבעה אמר ליה מן שמי האנא גזר ליה ית קימי שלם ואעבדיניה מלאך קים ויחי לעלמא למבשרא גאולתא בסוף יומיא". במקומות אחרים מוזכר במיוחד ליונתן "אליהו כהנא רבא" (שמות מ י, דברים ל ד), ואין ספק שהכוונה בזה היא לזיהוי של אליהו עם פנחס.¹⁰ גם בחיבור "קדמוניות המקרא", הפסודר-פילוני, בתוך סיכום על פועלו של פנחס בספר יהושע, מיוחסת לו גם העלייה בסערה השמימית.¹¹ הויהויה פנחס/אליהו עולה גם ממקורות נוצריים בני התקופה, וחישיבות מיוחדת, בהקשר זה, יש לדבריו של אוריגנס (מאבות הכנסיה, נולד בסוף המאה השנייה) אשר מעיד על מסורת ה"עבריים": "מוסרים כי פנחס בן אלעזר אשר ללא ספק חי עוד בימי שופטים רבים כפי שאנו קוראים בספר שופטים הוא הוא אליהו, והובטחו לו חיי נצח בספר במדבר".¹² אין ספק על כך, שחז"ל הכירו את המסורת הזו, גם אם התעלמו ממנה, ולכן היא מבצבצת מכמה דרשות החושפות לפי תומן את כוהניותו של אליהו.¹³ או את אלימותו של פנחס. כך אנו מוצאים במקום אחד: "ויכפר על בני ישראל" (במדבר כד יג) – שעד עכשיו לא זו אלא עומד ומכפר עד שיחיו המתים" (ספרי במדבר פיס' קלא, מהדרת הורוביץ עמ' 173); ובמקום אחר: "לכן אמור לו הנני נתן לו את בריתי שלום" – שעדיין הוא קיים" (במדבר רבה כא ג).¹⁴ לעומת זאת, במאמרים אחרים בעלי אופי כרונולוגי מובהק הויהויה הזה איננו מובא בחשבון כלל.¹⁵

10 אמנם, כידוע, זמנו של התרגום המיוחס ליונתן שנוי במחלוקת (ראה א' שנאן, תרגום ואגדה בו, ירושלים תשנ"ג, עמ' 193-198), אך גם למאחרים את זמנו, אי אפשר להתעלם מריבוי ההופעות כאן בהקשרים אקראיים, המשקפות ללא ספק מסורת קדומה מושרשת היטב.

11 ראה: *The Biblical Antiquities of Philo*, Translated from the Old Latin Version by M.R. James, Litt. D, F.B.A., New-York 1917, XLVIII, pp. 210-211.

12 על עדות זו ועל עדויות נוצריות דומות אחרות מן המאות הראשונות ראה במאמרו של איילי (לעיל, הע' 2), עמ' 48-49.

13 ראה לעיל, הע' 5.

14 ראה גם תנחומא תחילת פרשת פנחס. ונראה שהביטוי "עדיין הוא קיים" מושפע מלשון סדר עולם רבה פרק א, או אולי ממסכת בבא בתרא, להלן בהערה הבאה (אלא שהנוסח שם שנוי במחלוקת, ראה דק"ס).

15 בכבא בתרא קנא ע"ב "משרשר" התלמוד שורה של דמויות שהאריכו ימים וראו זו את זו: "תנו רבנן שבעה קפלו את כל העולם כולו: מתושלח ראה אדם, שם ראה מתושלח, יעקב ראה את שם, עמרם ראה את יעקב, אחיה השילוני ראה את יעקב, אליהו ראה את אחיה השילוני ועדיין קיים". והעיר הרשב"ם (שם) ד"ה אוריה השילוני ראה את עמרם: "והאי תנא לא סכירא ליה אליהו זה פנחס, דאם איתא לימא משה ראה עמרם ופנחס ראה משה ועדיין הוא קיים, ולא אצטרך ליה אחיה כלל".

אם באנו לסכם אפוא את נפתוליה של המסורת "פנחס זה אליהו" נמצינו למדים שלמרות קדמותה היא נדחתה על ידי חז"ל, ונדחקה מפני מסורות שונות שייחסו את אליהו לשבט גד או בנימין. רק בשלב מאוחר יחסית עלתה שוב המסורת על פני השטח ומאז, ולאורך ימי הביניים, היא קונה שוב את מעמדה האבוד. השאלה הנשאלת היא, כמובן, מה פשר שקיעתו של הזיהוי בתקופת התלמוד והמדרש הקדום. מכיוון שקשה לתלות את העניין במקריות או בנסיבות שאינן מהותיות, יש לנסח את השאלה באופן תכליתי: מה היה לחז"ל בתקופה מסוימת נגד המסורת החיה והנושמת על אודות פינחס ואליהו, ומפני מה הם הניחו לזהות בין שתי הדמויות הקנאיות לשקוע? שאלה זו נידונה כבר בשנת 1927 על ידי אביגדור אפטוביצר ואת פתרונה הוא הציע על רקע הפולמוס האנטי-חשמונאי של חז"ל.¹⁶ לדעתו, הזיקה בין פינחס לאליהו היא, למעשה, מניפולציה חשמונאית שביקשה לקנות ולייחס את התפקיד המשיחי למשפחת הכהנים, ולכן זיהתה את פינחס הכהן עם אליהו הנביא הנושא תפקיד כזה בחזון הנביא מלאכי. דעת חכמים, לעומת זאת, לא היתה נוחה מימורותיהם הפוליטיות והמשיחיות של החשמונאים, והלכה מפורשת נקבעה בעניין זה: "אין מושחין מלכים כהנים" (ירושלמי הוריות פ"ג ה"ב, מז ע"ג ומקבילות). בדיוק מאותן סיבות שבשלהן אימצו החשמונאים את המסורת המזהה את אליהו עם פינחס, התעלמו ממנה חז"ל והתכחשו לה. לדעת אפטוביצר הדיונים הנוקדניים על מוצאו של אליהו – אם הוא מגד או מבנימין – אינם אלא הדחקה והכחשה של האפשרות האחרת שברקע. וגם "הכרעתו" של אליהו עצמו – "אני מבני בניה של רחל" – מלמדת בניסוחה הכללי שעיקר עניינה הוא שלילת המסורת הדחויה, שלפיה פינחס הוא אליהו. מסורת זו חזרה ועלתה שוב על פני השטח רק במדרש המאוחר, וזאת, אליבא דאפטוביצר, הודות להתפוגגותו ההיסטורית של הפולמוס החשמונאי.

אלא שהשערתו של אפטוביצר איננה מניחה את הדעת, מן הסיבה הפשוטה שכבר בתקופה התלמודית הוויכוח החשמונאי לא היה רלוונטי עוד. מן התימה הוא איזה עניין היה לחכמי התלמוד להיאבק ביומרות החשמונאיות, כמה מאות שנים לאחר שכבר לא היה זכר לבית חשמונאי, ומה טעם היה להם להדחיק מגמות משיחיות שכבר מזמן אבד עליהן הכלח.¹⁷ אמנם השערתו של אפטוביצר נתמכת על ידי האמור בתרגום המיוחס ליונתן על ברכת משה ללוי (דברים לג יא) שיש בו, לכאורה, ראייה ברורה לקשר שבין

16 ראה: V. Aptowitz, *Parteipolitik der Hasmonaerzeit, im Rabbinischen und Pseudo-epigraphischen Schrifttum*, Wein 1927, pp. 95-115.

17 לביקורת כללית ועקרונית על גישתו של אפטוביצר הקושרת אגדות שונות ורבות לפולמוס החשמונאי ראה במאמרו של "היינימן", "האמנם אגדות חשמונאיות ואנטי חשמונאיות", מולד 4 (תשל"א), עמ' 150-160 (=הנ"ל אגדות ותולדותיהן, ירושלים, 1974, עמ' 76).

הפולמוס החשמונאי למסורת על כהונתו של אליהו: "בְּרַךְ ה' חִילוֹ וּפְעָלוֹ יָדָיו תִּרְצָה, קִחְצוּ מִתְּנִים קָמְיוֹ וּמִשְׁנָאָיו מִן יְקוּמָן" – בריך ה' נכסיו דבית לוי, דיהבין מעשרא על מעשרא וקרבן ידיו דאליהו כהנא דמקריב בטוורא כרמלא תקבל ברעוא, תביר חרצא דאחאב סנאיה, ופורקת נבוי שקרא דקיימין לקובליה, ולא יהי לסנאוי דיוחנן כהנא רבא רגל למקום" [תרגום: ברך ה' את נכסי בית לוי הנותנים מעשר על מעשר, וקרבן ידיו של אליהו הכהן המקריב בהר הכרמל תקבל ברצון. שבור מתניו של אחאב שונאו וסיעת נביאי השקר העומדים לפניו, ולא יהיה לשונאיו של יוחנן כהן גדול רגל לעמוד]. אלא שגם תימוכין אלו אין בהם ממש, ולא רק מפני שיתכן שנוסח משובש לפנינו, כפי שטען כבר שנאן,¹⁸ אלא משום שברור שהתרגום לא בא אלא למנות כרוכל את הכהנים הווקאים והראויים בעיניו לברכה. אליהו הכהן המקריב בהר הכרמל קשור ליוחנן כהן גדול הנזכר בסוף התרגום, לא יותר ממה שהוא קשור ללוויים המפרישים מעשרותיהם שברישא. סיכומו של דבר, קשה להניח כי הפולמוס החשמונאי הוא זה שחולל את השינוי המדרשי האמור. גם השערה אחרת, המבקשת לתלות את דחיית המסורת בפולמוס כנגד הנוצרים, שמשחם היה בעיניהם כהן, קלושה היא, שהרי במקומות רבים חכמים לא נמנעו לתאר את אליהו כמלאך, כפי שנראה בהמשך, ולכן לא ברור מדוע דווקא כוהניותו של אליהו היתה בעיניהם עניין לענות בו כנגד הנוצרים.¹⁹ נראה אפוא שאם אמנם אנו חשים כאן בכיוונים שונים ומנוגדים של רוח המדרש לערוציו השונים, מוטב להניח את מוקד הוויכוח בתחום האידאולוגי העקרונותי מבלי לאנוס אותו להקשר היסטורי מסוים. רוצה לומר, הפערים בין רבדים מדרשיים שונים משקפים מתח ואף מחלוקת של ממש ביחס ובהערכה לקנאות ולקנאים. נקודת המוצא המדרשית עומדת, ככל הנראה, על הפער שבין פרשת פינחס לפרקי אליהו, דווקא על רקע הקווים הבולטים המשותפים להם. כי הנה, למרות הקירבה בין דפוסי הפעולה שלהם והיות שניהם קנאי ה' (היחידים!) במקרא, היחס אל אליהו איננו דומה כלל לאמור על פינחס. בעוד פינחס קינא לה' וזכה על כך לשבח ולברכה – "לכן אמר הנני נתן לו את בריתי שלום. והיתה לו ולזרעו אחריו ברית קְהֵנָת עולם תחת אשר קָנָא לאלהיו ויכפר על בני ישראל" (במדבר כה יב-יג) – הרי ביחס לאליהו, שהוא עצמו העיד על קנאותו ("ויאמר קָנָא קנאתי לה' אלהי צבאות..."), אין ספר מלכים נוקט עמדה שיפוטית מובהקת, ובוודאי שאין הוא נושא על כך תשבחות לנביא. נראה שעל הפער הלא מוסבר הזה באה לגשר המסורת המזהה את אליהו עם פינחס. מעתה ברית השלום שניתנה לפינחס נתונה גם לאליהו, ומעשיו של אליהו, כמו מעשהו של פינחס, ראויים לאישור של ממש מפי הגבורה.

18 ראה שנאן (לעיל, הע' 10), עמ' 195.

19 הזיקה בין אליהו לישו באוונגליונים חורגת מעניינו של מאמר זה; בנושא זה ראה איילי (לעיל, הע' 2), עמ' 56-57, וההפניות שבהערה 62 שם (עמ' 65). וראה במאמרו של אביה הכהן, בחוברת זו.

הקנאות ואליהו במחשבת חז"ל

כשאנו בוחנים באופן מדויק את יחסם של חז"ל למעשה הקנאות של פינחס עצמו, אנו מוצאים שלמרות שגם הם, בעקבות המקרא, קושרים כתרים לראשו של האיש על מסירותו, תושייתו ואומץ ליבו, הם נוהרים מלפרוט את המעשה הזה כמות שהוא לפרוטות נורמטיביות, כשהם מקפידים לסייג את פעולתו הקנאית של פינחס בסייגים חמורים. אופיו הבעייתי של מעשה הקנאות הזה בעיני חז"ל משתקף מן המטבע ההלכתית הנדירה שהשתמשו בה בעלי המשנה כשבאו בכל זאת לתת לו ניסוח נורמטיבי: "הבועל ארמית קנאים פוגעים בו" (סנהדרין פ"ט מ"ו). זוהי, למעשה, השלמה שבדיעבד עם מעשה שביסודו הוא בלתי חוקי, כפי שביארו אמוראי בכל (ואמוראי ארץ ישראל): "אמר רב חסדא: הבא לימלך – אין מורין לו. איתמר נמי, אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הבא לימלך – אין מורין לו" (סנהדרין פב ע"א). ועוד יותר: "אם פירש זמרי והרגו פינחס – נהרג עליו. נהפך זמרי והרגו לפינחס – אין נהרג עליו, שהרי רודף הוא" (שם).²⁰ הכתמתו של מבצע מעשה הקנאות, בעל "ברית השלום" של הקב"ה, כרוף, ממחישה עד היכן מגעת רתיעתם של חכמים מן הנורמה הקנאית ודחייתה אל השוליים החריגים של ההלכה שלא למעשה. ייתכן אמנם שעמדה זו עלתה בהקשר לפולמוס האנטי-חשמונאי, כפי שמציע אפטוביצר, אולם לא פחות מכך היא היתה רלוונטית בימי המרד הגדול בירושלים או בעקבות כשלונו מרד בר-כוכבא. יחד עם זאת, לא מן הנמנע הוא שמשתקפת בזה תפיסת עולם לעקרונות לא-היסטורית. כך או כך, מדובר בעיקרו של דבר בעמדה אידאולוגית, וככזו יש לדון בה. אם נאמנים דברינו, הרי ברור כי מסורת המותחת את קנאותו של פינחס לימי אליהו הנביא עומדת בסתירה לעמדה העקרונית הרואה במעשה זמרי מעשה חריג, שאין להעתיקו אל מעבר לזמן ולמקום שבו הוא התבצע. על כן התעלמו ממנו חז"ל ולא העלוהו בבית מדרשם.

למעשה, יחסם המסויג של חז"ל לדורותיהם לקנאותו של אליהו איננו צריך לימוד בעקיפין ועקיפני-עקיפין, ובכמה מקומות בא הדבר לידי ביטוי ישיר ובוטה. כך, למשל, במדרש שיר השירים רבה:

²⁰ מאלף ביותר להשוות עמדה זו עם הדרך שפילון מביא את ההלכה הקנאית, ללא כל הסתייגות: "וטוב הוא לתת לכל אלה שלכם דבק בטורה המידות את הסמכות לעשות נקמות בהם לאלתר בלא דחיה, בלי להביאם לא לפני משפט, לא לפני מועצה ולא לפני רשות כלשהי. הם רשאים לתת פורקן לרגש של שנאת הרע ואהבת אלהים המניא אותם ולהעניש את הכופרים בלא חמלה, כסבורים שמכות הנסיבות הם הכל: חברי-מועצה, שופטים, נשיאים, חברי-אסיפה, קטגורים, עדים, החוקים והעם" (על החוקים לפרטיהם א 55, כתבי פילון אלכסנדרוני, מהדורת סוזן דניאל-נטף, ב, ירושלים תשנ"א, עמ' 241-242). על ההלכה הפילונית הזו ראה ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, א, הקיבוץ המאוחד תשי"ז, עמ' 98-106.

ודכווייתה כתיב באליהו שנאמר: "ויאמר קנא קנאתי לה' אלהי צבאות כי עזבו ברייתך בני ישראל". א"ל הקב"ה: בריתי – שמא ברייתך. "את מזבחוחיך הרסו". א"ל: מזבחוחי – שמא מזבחוחיך. "ואת נביאיך הרגו בחרב". א"ל: נביאי – ואת מה אכפת לך. א"ל: "ואתר אני לבדי ויבקשו את נפשי לקחתה". תא חמי מה כתיב תמן: "ויבוא והנה מראשותיו עוגת רצפים". מה הוא "רצפים"? א"ר שמואל בר נחמן: רוצף-פה – רוצף פיות בכל מי שאמר דלטוריא על בני (שיר השירים רבה א ו).

במקום אחר מדגישים בעלי המדרש את הפער בין תפקידו הקלסי המתבקש של הנביא ובין דרכו החריגה של אליהו:

"קשה כשאול קנאה" (שיר השירים ח ו): קשה היתה הקנאה שהכניס אליהו כנגד ישראל. שנאמר "קנא קנאתי לה' אלהי צבאות כי עזבו ברייתך" וגו'. היה לו לאליהו לילך למקום שעמדו אבותיו ויבקש רחמים על ישראל ולא עשה כן. אמר לו הקב"ה צרכך בקשת "לך שוב (לדמשק) [לדרכך מדברה דמשק]" (מלכים א יט טו) (שיר השירים וטא, מהדרות כובר ח ו).

בסגנון דומה מובעת ביקורת זו גם בפסיקתא רבתי:

ד"א: "אל גינת אגוז" (שיר השירים ו א) – האגוז הזה חלק. מי שאינו אמן לעלות בו מיד הוא נופל, שצריך לשמור עצמו שלא יטול את שלו מתחת ידיהם, כגון משה וישעיהו ואליהו... אליהו – "כי עזבו ברייתך בית ישראל", ונאמר "ואת אלישע בן שפט מאבל חולה תמשח לנביא תחתך" (פסיקתא רבתי, יא, מהדרות איש-שלום מב ע"ב).

גם בתלמוד הבבלי (סנהדרין ק"ג ע"א) לא חושש ר' יוסי לדרוש "אבא אליהו היה קפדן" (רש"י: "שכעס על אחאב ואמר חי ה' וגו'"). יתר על כן, בחלק מן המקורות הדורשים לגנאי את קנאותו של אליהו הוא נתבע לשלם על כך מחיר ממשי, ובעלי האגדה קושרים הנה את השליחות שעליה הוא מצווה בסמוך למשוח את אלישע בן שפט לנביא תחתיו. לאמור, אליהו עצמו, בגין קנאותו, נאלץ לבצע הליך שמשמעו הכרזה על סיום תפקידו הוא כנביא. כך הוא בפסיקתא הנ"ל, וכך אנו מוצאים כבר במכילתא:

אליהו תבע כבוד האב ולא כבוד הבן שנאמר "קנא קנאתי לה' אלוהי צבאות", ומה נאמר, "ויאמר לך שוב לצורך מדברה דמשק... ואת אלישע בן שפט תמשח לנביא תחתך"... שאי אפשר בכבודך (מכילתא דר' ישמעאל, פסח א, מהדרות הורוביץ ורבין עמ' 4).

וכן במדרש המאוחר, סדר אליהו זוטא:

...היה לו שיאמר לפניו רבונו של עולם בניך הם, בני בחוניך הם, בני אברהם יצחק ויעקב... ולא עשה כן אלא אמר לפניו "קנא קנאתי לה' אלוקי צבאות..." כאותה שעה אמרה לו רוח הקודש לאליהו, "לך שוב לדרכך מדבר דמשק" וגו', ומה שבדעתך איני יכול לעשות (סדר אליהו זוטא ח, עמ' 186).

לידי בשלות ומלאות מגיעה הביקורת החריפה הזאת באחד הקטעים המפורסמים יותר שבפרקי דרבי אליעזר:

...ועמד אליהו ז"ל וברח לו להר חורב, שנאמר "ויקם ויאכל וישתה" (מלכים א יט ח), ושם נגלה לו הקב"ה, אמר לו "מה לך פה אליהו" (שם שם), "קנא קנאתי" (שם שם י). אמר לו לעולם אתה מקנא – קנאת בשיטים על גילוי עריות שנאמר "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן", וכאן אתה מקנא: חייך שאין עושין ברית מילה עד שאתה רואה בעיניך. מכאן התקינו חכמים לעשות כסא אחד מכובד למלאך הברית... (פרקי דר' אליעזר כח, עמ' 191).

דרשות אלו עוד יידונו להלן בהשוואה לגלגולן בזהוהר, ומכל מקום, הגישה המשתקפת ממיגוון המקורות הללו ללא ספק עקיבה וברורה ביותר,²¹ גם אם אין היא מחויבת בהכרח מפשוטו של מקרא.

ואף על פי כן, קנאותו של אליהו לא בטלה ועברה מן העולם לחלוטין. בתלמוד הוא מייצג ותובע את הגשמת האתוס החסידי של "לפנים משורת הדין". במקרים רבים הוא בא לפני חכמי הלכה תלמודיים מובהקים ומוכיח אותם בקפדנות מרובה על שלא עמדו באמות מידה הראויות. לר' ישמעאל בר' יוסי, שנתמנה לשוטר המלך, הוא מתגלה כדי לומר לו "עד מתי אתה מוסר עמו של אלוהינו להריגה?" (בבא מציעא פד ע"א). לאחד האמוראים הוא הפסיק להתגלות בטענה "ולמסורות אני נגלה?" (ירושלמי תרומות פ"ח ה"ד, מו ע"ב). פעם אחת הוא הישעה את פגישותיו עם ר' יהושע בן לוי לשלושה ימים משום שבשלוש פרסאות מריב"ל נדרס אדם על ידי אריה (מכות יא ע"א), ופעם אחרת העלים עצמו מאחד האמוראים על שום שהלה נהג ביחס שאינו נאות כלפי שמשו (כתובות סא ע"א). בהזדמנות אחת מתה בתקיפות על בניית בית-שער שבא לחצוץ בין

21 אמנם קיימת גם דעה אחרת, שלפיה אליהו תבע את כבוד הבן: "ואמר ר' אלעזר: אליהו הטיח דברים כלפי מעלה שנאמר 'זאתה הסבות את ליבם אתורנית' (מלכים א יח לו) מנין שחזר הקב"ה והודה לו לאליהו, שנאמר 'זאשר הרעותי' (מכילת ד' ו') (ברכות לא ע"ב), אך למעשה ביחס לעצם הערכת הקנאות כשיטה, אחת היא – בין אם מובעת ביקורת נגד אליהו הקנאי ובין אם הוא מתואר כמי שאינו קנאי.

ידם הפשוטה של העניים לבני הבית, ובין זעקתם של אלו שמן העבר האחד לאוזניהם וליבם של הללו שבפנים (כבא בתרא ז ע"ב). גיחותיו ושליחותיו של אליהו אל החברה האנושית לאחר ש"סולק" ממנה, כדי להגביה את רף הדרישות המוסריות, כך נדמה, מביאות לידי ביטוי אותו קורטוב של קנאות, שהוא למרות הכל חיוני בעיני חז"ל על מנת לתת מקום גם לאתוס החסידי בתוך עולם נורמטיבי צייתן ואפרורי.²²

אליהו ופנחס במסורת הזוהר

ספר הזוהר, שזיקתו לפרקי דר' אליעזר היא מן המפורסמות,²³ מתייחס לזוהות שבין אליהו ופנחס כמובנת מאליה:

אליהו מה כתיב ביה "ויבא וישב תחת רתם אחד" וגו' (מלכים א יט ד)... א"ל "מה לך פה אליהו" בקדמיתא קא הוית מקטרגא ומקני על ברית, ומדחמינא כך דקנית עלי בההוא ברית נטלית ליה ברעו רמשה ויהיבנא לך עד דמשה הוה אמר "הנני נותן לו את בריתי שלום"... פנחס הוא אליהו ודאי בדרגא חדא (זוהר וישב, קצ ע"א).

22 דברים אלו עומדים בניגוד למסקנתם של כמה חוקרים, כאילו בספרות חז"ל חל מהפך בדמותו של אליהו הנביא, וחתח הנביא הקנאי משתקפת כאן אישיות הנוהגת במידת הרחמים ומלמדת זכות על ישראל – ראה, למשל: א' קמינקא, "אליהו הנביא במקרא ובאגדה", הג'ל, כתבי בקורת הסטורית, ניו יורק תשי"ד, עמ' 3; איילי (לעיל הע' 2), עמ' 44; סמט (שם), עמ' 553 ואילך. לדעתי, הסיפורת התלמודית רק מאירה, מדגישה ומבודדת יסודות שונים באישיותו של אליהו המקראי, אך אין היא מכחישה צדדים אחרים. חלק מסיפורי התלמוד והמדרש הם סיפורי פלאות, המשקפים את דמותו של אליהו כמחולל ניסים, חלק אחר מן הסיפורים בנוי על עלייתו הפלאית השמימה, ובהם הוא מופיע כמלאך החושף בפני בני שיחו את המתרחש במתיבתא דרקינא או בבית דין של מעלה (בענין זה ראה עוד להלן), ואילו סוג אחר של סיפורים, הלא הם מושאי עיונו כאן, הם סיפורי החסידות שבהם קנאותו מייצגת את התביעה הנורמטיבית המוסרית לעילא. גם דבריו של הנביא מלאכי על הפקידו של אליהו לעתיד לבא אינם משנים את דמותו של אליהו. כל מה שנאמר שם הוא עתיד להשיב את לב העם, אך לא מפורש כיצד – אם בדרך הקנאות שבה השיב את לב העם על הר הכרמל או בדרך אחרת (ולפי בן-סירא מה, מהרורות סגל עמ' של, אליהו "נכון לעת להשביט אף לפני חרון", ממש כמעשה פנחס!). על כל פנים, בסדר עולם רבה קשורה הופעתו של אליהו באחרית הימים באופן מובהק לאפוקליפסה של מלחמת גוג ומגוג: "ובשנה השנית לאחזיה נגנו אליהו ולא נראה עד שיבוא מלך המשיח, ונראה ונגנו שניה, ואינו נראה עד שיבוא גוג ומגוג, ועכשיו הוא כותב מעשה כל הדורות כולם" (סדר עולם רבה י ז); ובילקוט שמעוני היא לובשת אופי מיליטנטי של ממש: "מיד הקב"ה חופס לשרו (של עשו) בציצת ראשו ואליהו שחטו ודמו נתן על בגדיו" (וישלח קלג). דווקא דעת חכמים במשנת עדויות (פ"ח מ"ז), שלפיה אליהו בא "לעשות שלום בעולם" היא היוצאת דופן והמחודשת, באשר היא באה שם בעליל לחלוק על המסורת העתיקה ("מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני").

23 ראה למשל י' תשבי, משנת הזוהר, א, ירושלים תשי"ז, עמ' 87-88.

תרגום:

אליהו מה כתוב בו, "ויבא וישב תחת רתם אחד" וגו'... אמר לו: מה לך פה אליהו, בתחילה היית מקטר ומקנא על ברית ומשאלתי בך שאתה מקנא לי בברית ההוא, לקחתי אותו ברצונו של משה ונתתיו לך, עד שמשא אמר "הנני נותן לו את בריתי שלום"... פנחס הוא אליהו ודאי בדרגה אחת"

מסורת זו באה לידי ביטוי במקומות רבים בזהרה, באופן מפורש או רמז. ²⁴ את הזיהוי שבין שתי הדמויות מעגן הזהרה כדרכו בעולם המושגים של תורת הספירות, ובכך מעלה אותו לגבהים קבליים: "פנחס הוא אליהו ודאי בדרגה חד". ²⁵ על פי המתבאר בכמה מקומות יש לשער כי פנחס ואליהו שייכים למידת "דינא תקיפא דיצחק". ²⁶ והנה, גם עבור הזהרה קנאותו של אליהו היא עניין לענות בו. ²⁷ באחת הדרשות המפורסמות בעל הזהרה מבקר באופן בוטה את מידתו זו של הנביא, כשבתוך מעין פראפרזה של דרשת "אליהו מלאך הברית" שבפרקי דר' אליעזר הוא שזור יסודות מדרשיים נוספים. וכך שונים אנו במדרשו של הזהרה:

תא חזי מה כתיב "והנה רכב אש וסוסי אש" וגו' (מלכים ב ב יא) דהא כרין אתפשט גופא מן רוחא ואסתלק דלא כשאר ארח בני עלמא ואשתאר מלאכא קדישא כשאר קדישי עליונין ועביד שליחותא בעלמא והא אוקמוה דנסין דעבד קודשא בריך הוא בעלמא על ידיה אתעבידן... והנה אליו קול ויאמר "מה לך פה אליהו ויאמר קנא קנאתי" (מלכים א יט י) א"ל קודשא בריך הוא עד מתי אתה מקנא לי טרקת גלא דלא יכיל לשלטאה בך מותא לעלמא ועלמא לא יכיל למסבלך עם בני נשא א"ל "כי עזבו בריך בני ישראל" (שם שם) וגו', אמר ליה חייך דבכל

24 ראה, למשל, ח"א רט ע"ב, ח"ג ריד ע"א, וראה גם זהו חדש פד ע"ג (מדרש הנעלם רות), שם מובאות שתי הדעות התלמודיות ביחס למוצאו של אליהו זו בצד זו: "ר' יוחנן אומר משכב גד היה... אמר ר' אליעזר אליהו דא פנחס... וקשיא דר' אלעזר אדר' אלעזר". גם ברעיא מהימנא מופיע הדבר כמובן מאליו, למשל בח"ג רכו ע"ב, ושם רלח ע"א.

25 התוספת "ודאי בדרגה חדא" עומדת על הערך הספירתי הזהרה. יחד עם זאת, דומה שניתן לשמוע בה צלילים נוספים וניכרים כבר סימניה של ההתמודדות בת ימי הביניים עם הזיהוי בין שני האישים על רקע המרחק ההיסטורי-הביוגרפי הבעייתי. לאמור, הזיקה של שני האישים אל אותה ספירה עליינה, בזירת ההתרחשות העיקרית בעיני הזהרה, עשויה להעניק פירוש לא-הסטורי למסורת המזהה את פנחס ואליהו זה עם זה.

26 ראה למשל ח"ג רטו ע"א: "פנחס דא יצחק וקם פנחס ודאין דינא ומתלבש בגבורה תקיפא דאיהו שמאלא".

27 על קנאותו של אליהו ועל הקנאות בספר הזהרה בכלל ראה גם מ' הלגר' אשד, "נפש הקנא בספר הזהרה", אלו ואלו ד (תשנ"ז), עמ' 89-116.

אתר דבני יקיימו קיים קדישא אנת תהא זמין תמן. ת"ח מה גרם ההיא מלה דאליהו דכתיב "והשארתי בישראל שבעת אלפים כל הברכים אשר לא כרעו לבעל וכל הפה אשר לא נשק לו" (שם שם יח), אמר ליה קודשא בריך הוא מכאן ולהלאה דלא יכיל עלמא למסבלך עם בני נשא "ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתך" (שם שם טז) יהא נביאה אחרא לגבי בני נשא ואת תסתלק לאתך. ות"ח כל ההוא בר נש דמקני ליה לקודשא בריך הוא לא יכיל מלאכא דמותא לשלטאה ביה כשאר בני נשא ויתקיים ביה שלם והא אוקמוה כמה דאתמר בפנחס "לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום" (וזהר ויגש, רט ע"א-ע"ב).

תרגום:

כא וראה, מה כתוב "והנה רכב אש וסוסי אש" וגו' שהרי אז התפשט הגוף מן הרוח ונתעלה שלא כשאר דרך בני העולם, ונשאר מלאך קדוש כשאר קדושי עליונים ועושה שליחות בעולם, והרי העמידוהו שניסים שעושה הקב"ה בעולם על ידו נעשים... והנה אליו קול "ויאמר מה לך פה אליהו, ויאמר קנא קנאתי", אמר לו הקדוש ברוך הוא: עד מתי אתה מקנא לי, סגרת דלת שלא יוכל המוות לשלוט בך לעולם, והעולם לא יכול לסבול אותך עם בני אדם. אמר לו: "כי עזבו בריך בני ישראל" וגו', אמר לו: חייך שבכל מקום שבני יקיימו את הברית הקדושה אתה תהיה מצוי שם. כא וראה מה גרם הדבר ההוא של אליהו, שכתוב "והשארתי בישראל שבעת אלפים כל הברכים אשר לא כרעו לבעל וכל הפה אשר לא נשק לו". אמר לו הקדוש ברוך הוא: מכאן ולהבא, שלא יכול העולם לסבול אותך עם בני אדם, "ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתך", יהיה נביא אחר לבני אדם ואתה תסתלק למקומך. ובא ראה, כל אדם המקנא לקדוש ברוך הוא לא יכול מלאך המוות לשלוט בו כשאר בני אדם, ויהיה לו שלום, והרי העמידוהו כמו שנאמר בפנחס "הנני נותן לו את בריתי שלום".

עיקרו של החידוש הדרשני כאן בהשוואה למדרשי חז"ל הוא שאם במכילתא, למשל, נדרשת המצווה למשוח את אלישע לנביא כהרחח למעשה של אליהו מחמת קנאותו ("שאי אפשי בנבואתך!"), הרי שהזהרה קושר לכאן גם את עלייתו של אליהו בסערה השמימה, ובה הוא מזהה את ה"סנקציה" החריפה שנוקטת נגדו בגין מעשיו הקנאיים. פרק עמום ומסתורי זה בקורותיו של אליהו הוא בעל חשיבות מרובה להבנת הסיפור המדרשי. על כן, ועל מנת לעמוד על הטמון בין שורותיו של הזהרה, יש להרחיב מעט בעליית אליהו בסערה השמימה.

הסתלקות אליהו – הבעיה ופשרה

"יִיְהִי הַמָּה הַלְכִים הַלֹּךְ וְדַבֵּר וְהָנָה רָכַב אֶשׁ וְסוּסֵי אֶשׁ וַיִּפְרְדוּ בֵּין שְׁנֵיהֶם וַיַּעַל אֱלֹהֵי
בְּסַעֲרָה הַשָּׁמַיִם" (מלכים ב ב יא). המקרא איננו מבאר מה טיבה של אותה עלייה בסערה
השמימה. גם הפסוק האחר – שבא בו תיאור מעט שונה של האירוע ובו נאמר לאלישע
"כי היום ה' לקח את אֲדֹנָיְךָ מֵעַל רֹאשְׁךָ..." (שם ג) – אין בו תרומה של ממש להבנתנו.
אכן, יש (אמנם במקומות מועטים) והמיתה קרויה במקרא לקיחה,²⁸ אך התיאור הייחודי
של הנסיקה אל-על בלבוש מלא (למעט הגלימה) וללא קבורה, מותר רושם מסתורי עז
של מעין מטמורפוזה של הקיום האנושי לקיום רוחני שונה. תופעה זו, של הסתלקות אדם
מן העולם ללא מוות, מעוררת בעיה עקרונית שהטרידה את מחשבת חז"ל וגם את מפרשי
ימי הביניים, כפי שניסח אותה רלב"ג: "אי אפשר שהעלה השמים, כי לא יעלו שם אלו
הגופות". רד"ק, שגם הוא התייחס כבר לבעיה, ראה בהתרחשות הזו, עם כל מופלאותה
וזרותה, לא יותר מאשר סוג נעלה של מיתה: "ורוח הסערה העלתה אותו מן הארץ אל
האוויר, כמו שמעלה הדברים הקלים כן העלתה אותו ברצון האל אל גלגל האש, ושם
נשרפו בגדיו וזלתי האדרת וכלה בשרו ועצמו, והרוח שבה על האלוקים אשר נתנה" (שם
א).²⁹ רלב"ג עצמו, לעומת זאת, סבר שאליהו לא עלה כלל השמימה אלא רק נישא לכיוון
השמים – "יורה שלא לקחו אלהים במוחלט, אבל לקחו מעם אלישע" (מלכים ב ב ג);
"והנה נשאהו רוח ה' במלאכות ה' אל מקום לא נודע עדיין והוא חי שם" (שם א).³⁰

בעלי הקבלה, שלא היו מחויבים לנקודת המוצא הרציונליסטית, ראו את העניין באור
אחר. בעיני הרמב"ן, למשל, עלייתו של אליהו היא למעשה הגשמת האידיאל הקבלי של
התעלות והתאחדות, שבהן זוכה האדם, בגופו ממש, גם לאלמוות:

והעוזבים כל ענייני העולם הזה ואינם משגיחים עליו כאילו אינם בעלי גוף וכל
מחשבתם וכוונתם כבוראם בלבד כענין כאלהו בהדבק נפשם בשם הנכבד יחיו
לעד בגופם ובנפשם כנראה בכתוב באליהו וכידוע ממנו בקבלה, וכמו שבא
במדרשים כחנן ובבני העולם הבא העומדים בתחיית המתים (פירוש רמב"ן
לויקרא יח ה).

28 ראה למשל יחזקאל כד ה, לג ו. "לקיחת נפש" אנו מוצאים כאן בסמוך: מלכים א יט ד, י, יד. וראה
עוד: יונה ד ג; משלי א יט.

29 וראה השגתו של ר' יצחק אברבנאל על רד"ק (מבלי להזכירו בשמו) בפירושו על-אתר. עוד יש להעיר
על דרכו של רד"ק כי היא בוודאי אינה עולה בקנה אחד עם ההנחה במועד קטן כו ע"א, ש"אליהו חי
הוא".

30 יש לציין כי במקרא יש יסוד לגישה זו, שלפיה אליהו לא עלה השמימה ממש, אלא רק נסתלק למקום
אחר עלום על פני האדמה. עובדה היא שכבר בעת פעילותו הנבואית היה אליהו רגיל להופיע
ולהיעלם חליפות, כפי שבא הדבר לידי ביטוי בחששו של עובדיהו אשר על הבית: "והיה אני אֶלֶךְ
מֵאֶתְךָ, ורוח ה' יִשְׁאָף עַל אֲשֶׁר לֹא אֲדַע" (מלכים א יח יב), וזאת כמובן עוד בטרם התרחשה העלייה

גם הזוהר, כפרשני ימי הביניים, התקשה בהקשר זה בבעיית עירוב התחומים והרשויות,
וגם הוא הציע פתרון, על פי דרכו:

"מי עלה שמים" (משלי ל ד) דא אליהו דכתיב ביה "ויעל אליהו בסערה השמים"
(מלכים ב ב יא). וכי היך יכיל אליהו לסלקא לשמים, והא כלהו שמים לא יכלין
למסבל אפילו גרעינא כחרדל מגופא דהאי עלמא ואת אמרת "ויעל אליהו בסערה
השמים", אלא כמה דאת אמר "וירד ה' על הר סיני" (שמות יט כ), וכתיב "ויבא
משה בתוך הענן ויעל אל ההר" (שם כד יח), וכי קודשא בריך הוא דהוה בטורא
דסיני וכתיב "ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר" (שם שם יז) איך יכיל
משה לסלקא גביה, אלא במשה כתיב "ויבא משה בתוך הענן ויעל אל ההר" (שם
שם יח), דעאל גו ענגא כמאן דאתלבש בלבושא הכי נמי אתלבש בענגא ועאל
בגויה, ובענגא אתקריב לגבי אשא ויכיל למקרב, און הכי אליהו דכתיב "ויעל
אליהו בסערה השמים" דעאל בההיא סערה ואתלבש ביה בההיא סערה וסלק
לעילא (זוהר ויקהל, קצו ע"א).

תרגום:

"מי עלה שמים" – זה אליהו שכתוב בו "ויעל אליהו בסערה השמימה". וכי איך
יכול אליהו לעלות לשמים, והרי כל השמים לא יכולים לסבול אפילו גרעין כחרדל
מן הגוף של העולם הזה, ואתה אמרת "ויעל אליהו בסערה השמים", אלא כמו
שנאמר "וירד ה' על הר סיני", וכתוב "ויבא משה בתוך הענן ויעל אל ההר", והלא
הקדוש ברוך הוא הוא שהיה בהר סיני, וכתוב "ומראה כבוד ה' כאש אוכלת
בראש ההר", איך יכול משה לעלות אליו, אלא במשה כתוב "ויבא משה בתוך
הענן ויעל אל ההר", שנכנס בתוך ענן כמי שמתלבש בלבוש, כך גם התלבש בענן
ונכנס בתוכו, ובענן התקרב אל האש ויכול לקרב, כך גם אליהו, שכתוב "ויעל
אליהו בסערה השמים", שנכנס באותה סערה, והתלבש בה באותה סערה ועלה
למעלה.³¹

השמימה בפועל. כך עולה גם מהצעתם של בני הנביאים לאלישע לחפש את רבו "פן נִשְׂאוּ רוּחַ ה'
וישליכוהו באחד ההרים או באחת הַגְּאֵיות" – ומתקבל הרושם שהדבר לא היה זר בעיניהם. גם
השבעים תרגמו את הביטוי "השמימה" "כאילו לשמים", ויוסף בן מתתיהו כותב (קדמוניות היהודים
ט ב ב): "באותו זמן הסתלק אליהו מבין הכריות ואין איש יודע סופו עד היום הזה".

31 במשך אותה פסיקה מוסיף הזוהר נדבך נוסף לעמדתו בשאלת המעבר הבעייתי שבין החיים ובין מה
שמעבר להם: "ורוא אשכחנא בספרא דאדם קדמא, דאמר באינון תולדות בעלמא, רוחא חדא היא
דיחות לעלמא בארעא ויתלבש בגופא ואליהו שמה, ובההוא גופא יסתלק ואשתליל מגופיה וישתאר
בסערה, וגופא דנהורא אחרא יודמן ליה למהו גו מלאכי. וכד יחות יתלבש בההוא גופא וישתאר
בההוא עלמא, ובההוא גופא יתחוי לתתא ובגופה אחרא יתחוי לעלא" [תרגום: ומצאתי סוד בספרו

כאן נחשבת העלייה לשמים כמטמורפוזה שעובר אליהו מספירת הקיום הפיזית אל ספירת הקיום המטפיזית. ובמילים פשוטות יותר, על פי מדרשו של הזוהר הפך אליהו להיות מלאך.³²

ר' נתן שאל ליה לר' יוסי בר' חנינא, יומא חד אמר ליה: אליהו הוה ליה ברא או לאו? א"ל מילתא אחרא הוה ביה וכתביב "אל תגעו במשיחי ובנביאי אל תרעו"... (דברי הימים א טז כב) מי שהוא מלאך בשמים אתה שואל עליו (זהר חדש רות, עו ע"א).

תרגום:

ר' נתן שאל את ר' יוסי בר' חנינא, יום אחד אמר לו: אליהו הנביא היה לו בן או לא? אמר לו: דבר אחר היה בו, וכתוב "אל תגעו במשיחי ובנביאי אל תרעו"... מי שהוא מלאך בשמים אתה שואל עליו.

גם במקומות אחרים נאמר במפורש שאליהו הוא "מלאך איהו ועביד שליחותא" [= מלאך הוא ועושה שליחות] ("ח"א קנא ע"ב), או שהוא "כחד מן שמשוי דקב"ה דמשמשין קדמוי" [= כ אחד משמשוי של הקב"ה המשמשים לפניו] (זהר חדש כה ע"ג, מדרש הנעלם).³³

למעשה, ההפרדה המוחלטת בין השמים לארץ אינה נחלתם של המקובלים בלבד והיא באה כבר באופן מפורש וגלוי כבר בספרות חז"ל. מאמרו האפולוגטי של ר' יוסי בכרייתא המובאת במסכת סוכה (ה ע"א), שלפיו "מעולם לא ירדה שכינה למטה ולא עלו משה ואליהו למרום", איננו אלא היוצא מן הכלל שאיננו מלמד על הכלל. הגישה הרווחת בבית מדרשם של חז"ל היא שאליהו לאחר עלייתו השמימה משמש מלאך בפמליה של

של אדם הראשון. שאמר על התולדות בעולם, רוח אחת תהיה שתרד לעולם בארץ ותחלבש בגוף, ואליהו שמה ובגוף הזה יסתלק ויתפשט מגופו וישאר בסערה. וגוף אחר של אור יזדמן לו להיות בו בין המלאכים וכאשר ירד יחלבש באותו גוף שנשאר באותו עולם, ובאותו גוף יראה למטה ובגוף אחר יראה למעלה. הווי אומר, כבר מלכתחילה היה אליהו מלאך שהתחלבש בלבוש אדם, כך שהסתלקותו מן העולם איננה אלא חזרה ל"מלאכותו" המקורית. רעיון זה מובא באריכות ובהרחבה בשו"ת לר' משה די ליאון בענייני קבלה - ראה "תשבי" חקרי קבלה ושלוחותיה, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' לו-לו. לעומת זאת, לרעיון זה התנגד רמ"ק באופן נחרץ ביותר, ולדעתו אליהו היה בעצם ברייתו ילוד אשה - ראה פרדס רימונים שער כד פרק יד.

32 ההבדל בין דברי הרמב"ן בזאת לזוהר איננו מוכרע בעיני. ייתכן בהחלט שזהו אותו דבר עצמו, הנושא ברמב"ן תיאור מיסטי ובוזוהר אופי מית.

33 וראה עוד: "ח"א רט ע"א; ח"ב קצו ע"א; ח"ג סח ע"ב ועוד.

מעלה ועומד בשורה אחת עם המלאכים המוכרים והידועים כמו מיכאל וגבריאל.³⁴ ממש כמו המלאכים הללו גם הוא מתעופף אל יעדו (ברכות ד ע"ב), הוא משמש את אבות האומה בעולמות עליונים (בבא מציעא פה ע"ב), ומכין שם את מקומו של ר' יהושע בן לוי (כתובות עו ע"ב), או של רבה בר אבבה (בבא מציעא קיד ע"ב). משום כך בידו גם לגלות לחכמי ישראל את המתרחש והמוכרע במתיבתא דרקיעא.³⁵ בעניין זה, כמו בעניינים אחרים, מספקת לנו ספרות ההיכלות תיאור חי של טרנספורמציה כזו (אמנם ביחס לחנוך), וכך יכולים אנו להתודע לאופן שבו היא נתפסה בעיני קדמונינו:

אמר רבי ישמעאל: שאלתי למטטרון, מפני מה אתה נקרא בשם קונך בעי שמות, ואתה גדול מכל השרים וגבוה מכל המלאכים... השיב ואמר לי: מפני שאני חנוך בן יוד, וכשטעו דור המבול וקדחו במעשיהם ויאמרו לאל "סור ממנו" (איוב כא יד) מה עשה הקב"ה, נטלני מביניהם להיות עד עליהם בשמי מרום לכל באי עולם. וכיון שלקחתי הקב"ה לשמש את כסא הכבוד ואת גלגל המרכבה ואת כל צרכי השכינה, מיד נהפך בשרי אל שלהבת, גידי ועצמותי לגחלי רתמים, ואור עפעפי לזוהר ברקים, וגלגל עיניים ללפיד אש, ושערות ראשי ללהט וללהבה, וכל אברי לכנפי אש בוערת וגוף קומתי לאש בוערת.³⁶

במקום אחר בווהר מתבררת ומתבארת היטב דרגתו של אליהו לאחר ההסתלקות וגם מתקשרת אל הופעותיו הידועות כמחולל ניסים: "ובגין דא אסתלק לעילא ולא מית כארח כל בני עלמא... והא אוקמוה דנסיין ועבד קב"ה בעלמא על ידיה אתעבידן" [= ועל כן נתעלה למעלה ולא מת כדרך כל בני העולם... וכבר למדנו שניסים שעושה הקב"ה בעולם, על ידו נעשים] ("ח"א רט ע"א). וכך יש להבין את האמור בקטע הזוהרי על קנאות אליהו, מושא עיונו כאן: "דהא כדין אתפשט גופא מן רוחא ואסתלק דלא כשאר ארח בני עלמא לאשתאר מלאכא קדישא כשאר קדושי עליונין ועביד שליחותא בעלמא" [= שהרי אז התפשט הגוף מן הרוח ונתעלה, שלא כשאר דרך בנו העולם, להשאר מלאך קדוש כשאר קדושי עליונים, ועושה שליחות בעולם] (שם). הזוהר רואה במלאכיותו של אליהו את המפתח להבנת תופעת ההתגלות שלו במהלך הדורות בשליחותו של מקום. דומה שדווקא מקורו האנושי של אליהו מציב אותו במעמד מיוחד בין העולמות, ומשום כך דווקא הוא ראוי לשאת ולתת עם בני אנוש הראויים או הצריכים לכך. בהחלפת לבושים

34 על הסתלקותו של אליהו בספרות האגדה ראה עוד איש-שלום (לעיל, הע' 2), עמ' 14-20.

35 ברכות ג ע"א; תענית כב ע"א; חגיגה טו ע"ב; גיטין ו ע"ב; בבא מציעא נט ע"א; ועוד כהנה רבות.

36 הציטוט הוא מפרדס רימונים (לעיל, הע' 31), וראה פ' שפר, סינופסיס לספרות ההיכלות, טיבנין 1986, עמ' 10.

הוא מדגל בין העולמות, מתגלה, מוכיח ומרשיע, ובוה האופן עתיד הוא גם לבוא להתגלות לעתיד לבוא. בספרות התלמודית ובוהר אליהו שייך הן לחיי דור ודור, כמי שבהתגלויותיו המופלאות מושך על עולמם של חכמים חוט של חסידות וסוד, והן לחזון המשיחי מבית מדרשו של הנביא מלאכי.³⁷ מלאכיותו של אליהו היא הלוח הפנימי של הדמות המחברת את ההופעות השונות של עבר, הווה ועתיד לתמונת פסיפס אחת שלימה, סגנונית ומוהירה.

הקנאות ואליהו בספר הזוהר

מעבר לאמור עד כאן, ב"מדרש הקנאות" (המובא לעיל) מרומם הזוהר את עלייתו של אליהו לגבהים נשגבים, עוד מבחינות נוספות. כי הנה, לנקודת המעבר של אליהו אל מה שמעבר לגבולות המציאות האנושית מייחס הזוהר משמעות אנתרופולוגית עמוקה ביותר, ולמעשה הוא רואה בו את נצחוננו של ילוד אשה על מלאך המוות: "לא יכיל מלאכא דמותא לשלטאה ביה" [= לא יכול מלאך המוות לשלוט בו].³⁸ וכך אנו מוצאים גם במקבילה ממדרש הנעלם:

רבי נחמיה ורבי יהודה אמרי, כשהעלה הקב"ה אליהו לרקיע עמד מלאך המות כנגדו אמר ליה הקב"ה ע"מ כך בראתי שמים שיעלה אליהו לשם. אמר ליה מלאך המות רבש"ע עכשיו יהיה פתחון פה לבריות. אמר ליה הקב"ה אין זה כשאר בריות ויכול הוא להעביר אותך מן העולם ואינך יודע כחו. אמר ליה רבש"ע תן לי רשות וארד אליו אמר ליה רד מיד ירד. כיון שראה אותו אליהו הכריחו תחת רגליו

³⁷ בהקשר זה יש להעיר שהחל מימי הביניים ואילך מופיע אליהו לפעמים כמגלה הקבלה. גרשם שלום חשף את העובדה שכבר לראשוני המקובלים, הראב"ד מפוסקיר ובנו ר' יצחק "סגי נהור", יחס לראשונה גילוי אליהו (פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 25), וראה למשל את המסורת המובאת בהקדמה לספר הפליאה. גם בקבלת האר"י מוטמעת תודעה זו, כמסופר בשבחי האר"י (ל ע"ב - לא ע"א): "אבל לא היה עסקו בתלמוד בלבד ובפשטי התורה, ושבע שנים היה הוא יושב לבדו ואין איש עמו... ושם זכה לרוח הקודש ולאליהו ז"ל שנתגלה אליו בכל זמן ועידן וגילה לו דוי התורה". וראה גם עמק המלך, אמסטרדם ת"ח, י ע"א. מכיוון שבעיני מקובלים רבים (ובראשם בעלי הזוהר) התגלות סודות התורה היא חלק מן החזון המשיחי, הרי שבאותו מובן משתלב אליהו בפעולתו זו גם "לפני בא יום ה' הגדול והנורא". בוהר, על כל פנים, למרות שאף הוא שותף לחזון של גילוי סודות התורה, ייעודו של אליהו המתגלה צנוע יותר ואין לו תפקיד מכריע בגילוי הסודות. הסיבה לכך נעוצה בדרך הייחודית שהוהר רואה את התגלות סודות התורה, כאינטואיטיבית ולא חזונית, והרבר קשור כמובן לדמותו של רש"י כמגלה תורת הסוד. בנושא זה אני מחתער להרחיב, בעזרה, במקום אחר.

³⁸ מאליו ברור שמשמעות זו של העלייה השמימה איננה עולה בקנה אחד עם תפיסה הרואה באליהו מלכתחילה מלאך שנתלבש בלבוש אדם (ראה הע' 31 לעיל).

וביקש להעבירו מן העולם ולא נתן לו הקב"ה רשות מיד כפף אותו תחתיו ועלה לשמים דכתיב "ויעל אליהו בסערה השמים" (זוהר חדש, מדרש רות עו ע"א).

בניסוח אחר, חד ונוקב, קובע הזוהר ביחס לפינחס (שהלא הוא אליהו): "אמר רבי יוסי הא דכתיב בפניחס "הנני נתן לו את בריתי שלום" שלום ממלאך המות דלא שליט ביה לעלמין ולא אתרן בדינו" [= אמר רבי יוסי: זה שכתוב בפניחס הנני נתן לו את בריתי שלום, שלום ממלאך המוות, שלא שולט בו לעולמים ולא נידון בדינו] (ח"ג ריד ע"א). ההעצמה של דמות אליהו בוהר מעוררת מאליה את השאלה על מה ולמה זכה דווקא הוא למה שלא הגיעו רבים וגדולים לפניו ואחריו. בזכות מה צלח הוא את סמבטיון המוות והיה למלאך? שאלה זו, כך דומה, מובילה אותנו אל חידושו הגדול של הזוהר ב"מדרש הקנאות" שלו: "ות"ח כל ההוא בר נש דמקני ליה לקודשא בריך הוא לא יכיל מלאכא דמותא לשלטאה ביה כשאר בני נשא ויתקיים ביה שלם" [= ובא ראה, כל אדם שמקנא לו לקדוש ברוך הוא, לא יכול מלאך המוות לשלוט בו כשאר בני אדם, ומתקיים בו שלום]. הנה כי כן, לא בעוון קנאותו נגזר על אליהו להסתלק אלא דווקא בזכותה זכה להתעלות. קנאותו של אליהו משקפת את נבדלותו, ובכך היא מעלה אותו לדרגה עליונה של מלאך וכן אלמוות. הארתו של הזוהר ביחס לעלייתו של אליהו השמימה מחזירה אותנו אל הפולמוס הנסתר על הערכת הקנאות, וחושפת את המימד המורכב והעמוק שבאידאולוגיה הזוהרית. כפי שכבר ציינתי לעיל, אין ספק כלל בזיקה שבין דברי הזוהר לדברי המכילתא על הדרתו של אליהו מתפקידו בגין קנאותו. אלא שמשמעות העניין כאן ושם אינה דומה כלל ועיקר, ולמעשה כמעט הפוכה. גם הזוהר דוחה את הקנאות הנורמטיבית, אולם לא מפני שהיא רעה ביסודה, אלא משום שמגמותיה אינן בנות הגשמה בעולמנו זה ואינן תואמות את האופי הרופס של הטבע האנושי.³⁹ הקנאות הקיצונית נתפסת כאן כתכונה "בלתי אנושית", אך לאו דווקא כמוכח השלילי של הביטוי, אלא להפך - זוהי תכונה על-אנושית השייכת לספירות אחרות של קיום, אותן ספירות שאליהו "נשאב" אליהן בעקבות מעשה הקנאה שלו. הגזירה "ואת תסתלק לאתרך" איננה דחייתו של אליהו אלא העלאתו⁴⁰ אל מקומו בעולם העליון.⁴¹ נמצא שגישתו של הזוהר אל קנאות הנביא איננה זהה לאף אחת מן השתיים הקודמות, ואולי מורכבת משתייהן גם יחד.

³⁹ בקטע המקדים שאנו דנים בה כאן נרמז כי קנאותו של אליהו נובעת מזיקתו היתירה אל היסוד הזכרי שבהוויה האלהית, ועל כן גישתו אל עולמנו המגוון, והבנוי על יחסי היווג וההשלמה של זכר ונקבה, לוקה בחסר. על כך ראה הלנר-אשר (לעיל, הע' 27), עמ' 109-114.

⁴⁰ השרש טל"ק, כבר בתרגום אונקלוס כא במשמעות של "עלה". הזוהר רגיל להשתמש בשרש זה ובמשמעות הזו גם בבניין התפעל לשם חיוק והרגשה כאשר הוא מתכוון להתעלות מיסוית. ⁴¹ "אתר" בלשון הזוהר הוא דרגה, ספירה. כפי שכבר צוין למעלה דרגתו של "פנחס הוא אליהו" היא בספירת "דינא קשיא", היא הגבורה.

מחד אין היא מטיפה באופן נחרץ לקנאות, אך מאידך גם לא פוסלת אותה. הוזהר מתחשב בשתי העמדות הללו כאחת, מתוך שהוא סבור שאכן לשתיהן יש מקום. הקנאות היא ביטוי לשלמות דתית, שכשלעצמה היא דבר נשגב ונעלה, אולם עד כדי כך היא נשגבה ונעלה – עד שאין לה מקום על פני האדמה, בעולם הנתון לשלטונו של מלאך המוות. אליהו מנצח את מלאך המוות לא בכח אישיותו הפלאית כבעל נס אלא דווקא בזכות קנאותו, ועל כן "כל ההוא ברנש דמקני ליה לקודשא בריך הוא", היינו כל מי שמקנא לקב"ה, זכאי לעמוד לגורלו של "פינחס הוא אליהו", לאמור – לא ימותו הקנאים, אלא יחיו עדי-עד. הוזהר שולל את הקנאה בהקשר הנורמטיבי-הציבורי, מכיוון שהעולם איננו יכול לסבול אותה עם בני אדם (כלשונו המתורגמת), אך בה בשעה, אותה קנאות הוא מאדיר כתכונת נפש נעלה וכביטוי דתי-רוחני נאצל.

יחסו החיובי של הוזהר כאן אל הקנאה איננו מקרי. גם בנוגע לקנאת איש לאשתו בפרשת סוטה הוא מכריע שחייב אדם לקנא את אשתו, ואין הדבר נתון לשיקול דעתו או חמת.⁴² בהקשר זה מפליג הוזהר ביותר בחיוניותה של הקנאות ובמעלתה:

"קשה כשאלו קנאה" (שיר השירים ח ו). כל מאן דרחים ולא קשיר עמיה קנאה לאו רחימותיה רחימותא כיון דקני הא רחימותא אשתלים, מכאן אוליפנא דבעי ב"נ לקנאה לאנתתיה בגין דיתקשר עמה רחימותא שלים דהא מגו כך לא יהיב עיניו באינתו אחרא (וזהר רמה ע"א).

תרגום:

"קשה כשאלו קנאה" (שיר השירים ח ו). כל מי שאוהב ולא קושר עמו קנאה אין אוהבתו אהבה. כיון שקנא הרי אהבתו נשלמה. מכאן אנו למדים שצריך אדם לקנא לאשתו כדי שתתקשר עמה אהבה שלמה, שהרי מתוך כך לא ניתן עיניו באשה אחרת.

הקנאה בעיני הוזהר היא צידה האחר של האהבה, ויתר על כן היא הביטוי השלם והנעלה שלה – "דלית קנאה אלא ברחימותא ומגו רחימותא אתי קנאה" [= שאין קנאה אלא באהבה, ומתוך אהבה באה קנאה] (ח"ג נד ע"ב). מי שאיננו מקנא, אהבתו טעונה בדיקה. אין צריך לומר, ובוודאי ככל שמדובר בוזהר, שמה שנכון בין איש לאשתו ראוי הוא גם

42 בתלמוד מובאת מחלוקת תנאים בשאלה זו, ראה סוטה ג ע"א (ראה ספרי במדבר פ"ט ז, עמ' 12).

בין אדם למקום.⁴³ אלא שכאן כמו כאן, אש הקנאה גם שורפת ומכלה, ועל כן אין לה מקום בעולם שמושגת מלכתחילה על יסוד ההשלמה עם ההוויה האנושית הפגומה והשברירית.

בין חז"ל לספר הוזהר – הערה הרמנויטית

ההבדל בין יחסו של המדרש לאליהו ולקנאתו לזו של הוזהר משקף גם את ייחודו של הוזהר בגישתו המתודולוגית אל פרשיות מקראיות ואת דרכו המדרשית.

מבחינה מתודולוגית, גישתו של הוזהר מורכבת. הוא יודע לעמוד על היבטים שונים ואף סותרים בתוך פסוק, פרשה או דמות, ומשום כך הגישה הדיאלקטית היא מאושיותיה של הפרשנות הוזהרית. עמדתו של הוזהר בשאלה פרשנית או אידאולוגית עשויה להיראות לעתים כעמדה מפשרת בין שתי דעות תלמודיות החלוקות זו על זו, אך למעשה היא מאמצת את שתי הדעות גם יחד וממזגת אותן באופן דיאלקטי זו בזו, באופן שברור שכל אחת מהן משקפת מימד אחר של תפיסת העולם המלאה המתבקשת.

אולם האם אמנם ניתן להכיל שני ממדים סותרים כאחד? כיצד ניתן לומר על הקנאה המקראית דבר והיפוכו גם יחד? כאן אנו נוגעים בדרכו הייחודית של המדרש הוזהרי, ובשונותו המהותית מן המדרש הקלסי. הוזהר הוא כמוכח מדרש סימבוליטי, הרואה בהתרחשות המקראית הפיזית השתקפות של מה שלמעלה מן השמש, כלומר של ההתרחשות בעולם הספרות. אולם שלא כפרשנות סימבוליטית קלסית אין הוא ממצה עצמו בחשיפת הזיקה של המיתאם בין מסמן למסומן. ברוב המקרים, אף אם יסכים הוזהר להצהרה המתודולוגית של הרמב"ן כי "הכתוב יגיד בתחתונים וירמוז בעליונים" (פירוש הרמב"ן לבראשית א א), עברו זהו בהחלט איננו "כל הסיפור". בין העלילה הריאלית בתחתונים ובין המימד המיסטי של ההתרחשות – "בעליונים" – מתקיימת תנועה והשפעה, ובעליונים מתחוללת למעשה הדרמה האמיתית. על האופנים השונים שהשפעה והנעה בין תחתונים לעליונים מתקיימות, רצוא ושוב, לא כאן המקום להרחיב, אולם ככלל יש לומר שהוזהר בדרך דרשנותו ממזג את שני רובדי הקיום – העליון והתחתון – זה בזה, ומשתף את שניהם בעלילה האחת, המלאה והעשירה. הערשה הוזהרית, כשהיא מתמקדת במושאייה, חושפת בהם מלאות שאיננה עשויה להיראות בעין

43 את קנאתו של פינחס משבח ומאדיר הוזהר עוד למעלה מן האמור במקרא ואצל חז"ל, ראה ח"ג ריג ע"ב – ריד ע"א. גם משה מצוין לשבח על קנאתו (בנטיבות אחרות), ראה ח"ב יג ע"ב. עוד על קנאת איש לאשתו ועל קנאת קב"ה לשכינתיה בוזהר ובקבלה בכלל ראה י' ליבס, "ספר צדיק יסוד עולם" – מיתוס שבחאיי", דעת 1 (תשל"ח), עמ' 107-108 הע' 171 (= הנ"ל, סוד האמונה השבתאית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 323-324 הע' 171).

בלתי מזוינת. הזוהר פורץ את האופק הדרשני – הוא מרחיב ומאיר אזורים נידחים על הבמה, ומציג תמונה מלאה יותר, רב־ממדית. היריעה המלאה של תמונת המציאות פותחת בפני הדרשן הזוהרי מרחב חדש עצום של אפשרויות פרשניות, הזרות למי שמודע רק לממדי האורך והרוחב של המקום והזמן ואיננו ער למימד הגובה המיסטי של אותו סיפור עצמו. תלת־מימד ספרותי זה הוא שמאפשר גם לנתח, לשפוט ולהעריך את מושאי הדרשה מזוויות מבט שונות ולקיים את כולן, זו בצד זו וזו עם זו. מתוך גישה פרשנית כזו ניתן בהחלט להסתייג מקנאותו של אליהו הנביא כפי שהיא באה לידי ביטוי בפרקי אליהו שבמקרא, ויחד עם זאת לראות באותה קנאה אידיאל דתי נשגב. הקנאה הרתית "מסולקת" – תרתי משמע. היא נדחית מספירת הקיום האנושית, אך גם מתעלה אל הגבהים המיסטיים של עולם הספירות האידיאלי.

לסיכום: הזוהר איננו נזקק להכריע בין העמדות השונות במסורת המקרא והמדרש על קנאותו של אליהו. תחת זאת הוא אוהז בזאת וגם מזאת איננו מניח את ידו. סדנא דארעא חד הוא – קנאותו של אליהו, כמו זו של פינחס, ראויה גם היא ל"ברית שלום", ואין להפריד בין הדבקים. אש הקנאה היא תמציתה של מסירות הנפש לאידיאל הדתי, אולם כמו כל אש גם זו יש בה יסוד מכלה ומשחית, ועל כן הביטוי הנורמטיבי שלה איננו כר־יישום במציאות החסרה והפגומה, עד עת טרם "בא יום ה' הגדול והנורא".