

מַלְכוּתְךָ מַלְכוּת

רוֹלִי בְלִפְנֵי

אֲסַפְּרָה כְבוֹדְךָ וְלֹא קִיאִיתִי, אֲדַמְּךָ אֲכַנְּךָ וְלֹא יִדְעִיתִי
 קִיֵּד נְבִיאֶיךָ בְּסוּד עֲבָדֶיךָ, דְּמִיתָ הָדָר כְּבוֹד הוֹדְךָ

שיר הכבוד

הקדמה

נתבונן באופק הרעיוני הפנים-חז"לי שנפרש על ידי פסוק במשלי¹ – "כבוד אלוהים הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר". פסוק זה בונה יחס וחילוק קונוניים בין כבודם של מלכים ואלוהים. העיון בכבוד המלך והאל, תוך שימת לב לעומק שהפסוק מעניק להסתר ולגילוי, מאפשר לשפוך אור על הבנת הפסוק ומקומו בספר משלי ובשימוש שעושים בו חכמי התלמוד – בהלכה ובאגדה.

נקודה בודדת זו במרחב התנ"כי מתגלה במבט שני ושלישי כנקודת השבת, סביבה חגים אלוהים ואנשים; מעין נקודה ארכימדית ממנה ניתן להרים את העולם ולבחון אותו במבט פנים אינטימי ומבט חוץ ביקורתי בו-זמנית. המוקד של חקירת כבוד המלכים והסתרת כבוד האלוהים בפסוק הוא הפרדה בין התחום האנושי והאלוהי אך בו-זמנית גם עירובם.

באמצעות עיון בפרשנות הניתנת לפסוק על ידי פרשני המקרא, בעלי ההלכה והאגדה, ניחשף לתפיסת מערך-היחסים של המלך, עמו ואלוהיו ביהדות. תפיסה זו מקבלת ביטוי בהלכה ובהגות, אותו אפשר לראות ביחס לרעיון המדיני והיחס אל חיים פרטיים וקהילתיים בעולם מנוכר ועיון כמו גם בעולם אינטימי ומשפחתי.

תוך בדיקת משמעות ה'חקור' וה'הסתר' דבר, המשמרים ומכוננים את הכבוד במלך ובאל, מופיעות באופן טבעי תבניות קונספטואליות ומציאותיות שלכאורה מנוגדות למבנה המקורי בפסוק, אך משקפות את הלשד הרעיוני בו. תעלה תמונה מורכבת של הסתר האל, ודמות דיאלקטית של המלך הקרוע בין מלכות שמים ומלוכה ארצית. שיטת העבודה ומטרתה אינן להביא בסופו של דבר מתחים אלה לפתרון, אלא להנצחה של הבעיה כמציאות העומדת בפני עצמה, כפילות השמים/ארץ הפרדוקסאלית שמלווה

1 משלי, כה, ב.

את הקיום היהודי. בעייתיות זו היא שמאפשרת לפסוק להיות רלוונטי גם בעולם המודרני בו קרנם של האל והמלך ירדה.

ננסה להראות שבסופו של דבר, היום, אפשרית ואף נדרשת קריאה מהפכת של דברי משלי, קריאה בה הכבוד גופא הוא הנבנה – נחקר ומוסתר – באמצעות המלכות והאלוהות.

מבוא

הפסוק – עיון בכלי ההסתר והחקר: ראשית, נתבונן בפסוק ובתפיסת ההסתר והחקירה שהמדרש ופרשני המקרא מפיקים ממנו. הסתר וחקירה אלו של הפסוק מציעים תפיסת סוד וגילוי מרובדת ועשירה של הכבוד, העומדת בבסיס ההתנהלות האישית והמדינית של אדם ועם מול אלוהיו ומול העולם.

המבט ההלכתי: לאחר מכן, נראה את השימוש שעושים חכמי התלמוד ב'הסתר דבר' ברובד ההלכתי, הן כהמשך והן כהנגדה לשימוש של המדרשים בפסוק.

התמונה שנצייר עבור כבודו של המלך היא דיאלקטית, ומהווה את הגילום המלא של דמות האדם המצויה בין שמים וארץ, בין הכבוד הארצי הגלוי לכבוד האלוהי הנסתר.

תוך שימוש בתובנה זו נעיין בסוגיית הכבוד של מלכים בהלכה – מלכי ישראל בפרט ומלכי אומות העולם בכלל.

מבט חוץ-הלכתי, הגותי ואישי: מהלך הסקירה יביא אותנו אל פתחה של המציאות הנוכחית, בה התיחומים בין המלכות, האלוהות והאדם היטשטשו. כולם רוצים ליטול כבודו של אדם, ולא לחקור ולהסתיר כתר מלכים ואלוהים.

ננסה להראות שהאופי הכפול של הכבוד – הסתר וגילוי עבור מלכים ואלוהים, חשוב בימינו כבימי שלמה (ואולי אף יותר). העיסוק בכבוד כקטגוריה מרכזית בכל תחומי החברה והנפש מצריך תובנה של אופי כבוד שהינו עמוק מספיק, (ובמונחי עבודה זו): **בעייתי** מספיק, לתת מענה לצורך בכבוד אנושי שהאדם יזהה כדמותו שלו, וישאף אליו.

נספח: חשוב לציין שבמהלך העיון נעשה שימוש בסתר והגילוי כמאפיינים מרובי-משמעות, הן בפסוק עצמו והן כמפתחות כלליים יותר, הישימים להבנת תהליכים ומצבים שהסוד והגילוי הם חלק אינטגרלי מהם או מתוצאתם הישירה והעקיפה. שימוש זה נעשה כדרך אגב, כאילו מדובר בדיסציפלינה מבוססת. זו איננה קיימת,

והשימוש בה הוא יותר כיוון תוך-כדי-מעשה של שיטת העיון, בה הפסוק עצמו עושה שימוש.

יש צורך בביסוס נרחב, בייחוד בשל הקישורים הלא-טריוויאליים שנעשים כאן בין ההסתר והגילוי כמומנטים הופכיים, תואמים ומקושרים. אין רשימה זו מתיימרת לספק את התשתית החשובה הזו במלואה, אך בכל זאת מובא נספח שמתווה קוים ראשוניים לדמותה של התייחסות זו אל סוגיות שונות. בסוף הנספח מוצעת דוגמא ראשונית מתחום ההסטוריה של הרעיונות המדעיים והמדיניים, שקשורה לכבוד ולהסתר של המלכות, ובה מוצגת אפשרות של כבוד הנבנה מהסתר וכבוד הנבנה מגילוי באנגליה של המאה ה-17.

כְּבוֹד אֱלֹהִים הַסֵּתֵר דְּיָבָר וְכְבוֹד מַלְכִים חֶקֶר דְּיָבָר

משלי כה, ב

הבנת הפסוק הראשונית, ברובד ה'פשט'² של הפרשנות החז"לית למקרא, היא של הוראה הנוגעת ל'חיפוש ודרישה'³, העמידה על מהותם של דברים. הקורא בספר החכמה המשלית-מעשית של שלמה, מונחה לפתח יחס מסוים למציאות של מלכות אנושית, בשונות מתואמת ומשלימה עם מלכות האל.

החקר מופיע שוב בהמשך הפרק,⁴ ומתווה את טווח ההבנה האנושית⁵ בעולם.

ההסתר הראוי למעשי האל מופיע במקומות שונים ובדרגות שונות של הוראה, מהמלצה ועד הזהרה חמורה המלווה באיום על ענישה תואמת. בתווך הזה מצוי הפסוק הנדון, לפיו יש יחס משתנה לתכונה, שבאופן גס היא משותפת למלך האנושי והאלוהי.

2 מה שמכונה 'פשט' עבר שימושים חוזרים ומשתנים לאורך הפרשנות המקראית והתלמודית (והועלה על נס בדורות האחרונים), ואין כאן נסיון ויומרה ליישם שיטה מוגדרת לגמרי של פשט להבנת הפסוק. נציין רק שעל גישתו הפשטנית של הרשב"ם, לדוגמא, נפתח דיון כזה (אלעזר טויטו, בין פשט לדרש – עיון במשנתו הפרשנית של המלבי"ם, דעות מח, תש"מ). הבעייתיות המובנית בפירוש המתיימר לפשטנות, אפילו בפסוקים שאינם מעורפלים כמו דברי משלי, נחקרת גם היא בכיוון של חשיבות המדרש על פני פשט-מסלף (הרב עדין שטיינזלץ, פשוטו של מקרא, דעות כז, תשכ"ב). גם משקפיים פוסטמודרניים מעלות כיווני קריאה כאלה (אלעזר (אד) גרינשטיין, עין תחת עין, שן תחת שן? - פשט, דרש ושאלת ההקשר, רסלינג 5, 1998).

3 מצודת ציון משלי כה, ב.

4 משלי כה, כז: אֶכֶל דָּבַשׁ הַרְבוֹת לֹא טוֹב וְחֶקֶר כְּבוֹד כְּבוֹד.

5 משלי כה, ג: "שְׁמִים לְרוֹם וְאֶךָ לְעֶמֶק וְלֵב מַלְכִים אֵין חֶקֶר". וראו את דבריו של יהודה איזנברג על צימוד פסוק זה לקודמו (בשיעורו במסגרת שיעורי תנ"ך ברדיו- מובא לכתב באתר "דעת"). הוא משלב בין כבוד המלך והאל בהכרה שבמגבלות ההכרה האנושית.

כבודו של אחד נועד להיחקר,⁶ בעוד שהשני אמור להיות מוגן מפעילות כזו, שהיא חשיפה גסה של סודות עליונים, של כבודם.⁷

מהי ההפרדה בין סודיותו של המלך וסודיותו של האל? האם מעמדו של המלך לא ייפגע כתוצאה מחקירה חודרת לגביו? הלא אפילו תיאור יבש וניטרלי של תכונות כבודו יכול לערער על הילת הכבוד האופפת מלך.

בימים עברו,⁸ כבודו של המלך ושל האל היו שניהם תחום בלתי נגיש לאדם הרגיל, ואף לעיתים היוו אותו כבוד עצמו – המלך היה אל אנושי. אימת המלך המוטלת על ממלכתו היתה כה מוחלטת, ששלמה מכניס אלמנט רדיקאלי לחלל העולם: המלך אינו חסין מפני מבטינו, אבל מבט זה עצמו יכול לסייע למלך הטוב. האל לא רק שאינו נגיש, הוא נסתר.

החקירה בכבודו של המלך מהווה שינוי מהותי⁹ בתפיסת יחס העם והמלך, ויש לכך קשר הדוק עם יחסי העם והאל.¹⁰ המלך לא ממצע ביניהם במובן של כפיפות לסמכות דתית. מעמד המלוכה אינו נפרד מן האל אבל גם לא שייך לתבנית הדוקה עימו שרומסת את האדם הפשוט – שלטון הדת ושלטון החולין.

בעלי המדרש משתמשים בהסתר והחקירה של הכבוד על מנת לתאר את המציאות כולה:

„בגאווה וכוז“¹¹ זה שהוא מתגאה לומר אני דורש במעשה בראשית סבור שהוא כמגעה ואינו אלא כמבזה.

6 לפי חלק מהפרשנויות המודרניות (ראו רשימה של הופעות תנ"כיות של חקר בויקיטקסט של אראל סגל), 'חקר' זה הוא תיחום, גבול, ולא קביעה חיובית, בכל מקרה (גם אם נקביל זאת לתיחום' שדורש פופר ממבחן המדעיות), עדיין מדובר בנתינת אופי ספציפי למלך.

7 חגיגה טז, ע"א: „כל שלא חס על כבוד קונו רתוי לו שלא בא לעולם מאי היא? רבי אבא אמר: זה המסתכל בקשת, רב יוסף אמר: זה העובר עבירה בסתר“.

8 ראו סקירתו של מזר, בנימין המלוכה בישראל (בתוך: המלוכה הישראלית בראשיתה, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל; החברה ההיסטורית הישראלית 1975).

9 הכוונה היא לשינוי מהסוג שמציע יהושע ברמן, "כל יחיד הוא מלך", תכלת 26, 2007, הוצאת מרכז שלם, עמ' 65-90. זוהי הפרטה של ברית הווסאלים מחוזה בין מלכים לחוזה בין האל-והעם, וכפי שנראה להלן (מזר) גם בין המלך והעם.

10 הפרטת-הברית (ביזור לכל העם), שהיא בעצם הפשטת-הברית (קשר עם הא-ל), מכוננת יחסי כבוד בין בעלי הברית. האדם ניצב כפרסונה של ממש ביחס אל חייו ואל דתו, ולא כנתין כפוי של מערך פוליטי ודתי שמתבצע הרבה מעליו על ידי אנשי השררה והאיליות.

11 תהלים לא, יט.

אמר רבי יוסי בן חנינה: המתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעולם הבא
המתכבד בכבוד חי העולמים לא כל שכן מה כתיב בתריה "מה רב טובך אשר
 צפנת ליריאיך" אל יהי לו כמה רב טובך.

אמר רבי לוי: כתי' "**כבוד אלהים הסתר דבר וגו'**" כבוד אלהים הסתר דבר – עד
 שלא נברא העולם, כבוד מלכים חקור דבר – משנברא העולם.

ירושלמי חגיגה פ"ב, ה"א [עו, ג]

וירא אלהים את כל אשר עשה וגו', רבי לוי פתח (משלי כה) – "כבוד אלהים
 הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר", רבי לוי בשם רבי חמא בר חנינא אמר:
מתחלת הספר ועד כאן כבוד אלהים הוא הסתר דבר מכאן ואילך כבוד מלכים
חקור דבר, כבוד דברי תורה שנמשלו במלכים שנאמר (משלי ח) "בי מלכים
 ימלוכו" לחקור דבר.

בראשית רבה, ט, א

לפי דברי המדרש, המלך והאל הינם תחומי הבריאה השונים – ששת ימי הבריאה,
 לעומת העולם כפי שהוא, תחום ספרי 'אלה תולדות אדם'. האל הוא הבורא, והמלך
 הוא הדר בבריאה, והם מסמנים את תחומי המקרא השונים בהוראה המשתנה לחקור
 ולהסתיר. על הלומד להסתיר את כבודו של האל הבורא, ולחקור את התנהלות האדם
 והמציאות בה הוא חי.

בקו פרשני זה ממשיכים גם פרשני הפסוק:

רש"י: "**כבוד אלהים הסתר דבר** – כגון מעשה מרכבה ומעשה בראשית.

רש"י המשלב בפירושו לדברי הפסוקים את ביאור הפשט וחומרים מדרשיים,¹² מציע
 את הפסוק כעוסק ישירות בלימוד התורה על רבדיה השונים, ובמסגרת לימודה את
 ה'דבר הגדול' שבה יש להסתיר. לפי חנוך אלבק,¹³ ההסתר מכוון ל"אופן בריאות
 העולם", שאינו ניתן לתיאור בכלי מעשה בראשית ומרכבה – פסיקה ומטאפיסיקה לפי
 הרמב"ם.

12 וראו למשל, אוצר המדרשים (איזנשטיין) (להלן: איזנשטיין) אצילות עמוד 67: "יערישיה בן יוסף פתח כבוד
 אלקים הסתר דבר (משלי כ"ה) מלמד שדברי מעשה מרכבה יהיו בהסתר לפי שזו כבוד אלקים, ד"א כבוד
 אלקים אימת אתה עושה לאלקים כבוד בשעה שאתה עוסק בנסתרות ואל תקרי דבר אלא דיבור."

13 חנוך אלבק, פירוש על המשנה; ירושלים 1956, השלמות ותוספות חגיגה ב, א.

גרסא מעט יותר פילוסופית מוצעת על ידי אבן-עזרא, שמעמיד את התחום הבלתי-נחקר על הבריאה יש-מאין. לפיו, הפסוק נקרא בצורה מעט שונה, והתיאור המוצע בו הוא של המלכים, שכבודם הופך אותם ל'חוקרי דבר', מעין 'gentleman-scholar' ויקטוריאנים שעיתותיהם בידם. אפילו מלכי ההגות האלה,¹⁴ שאין עוצר בהם מלחקור לרום ולעומק, אינם יכולים לעמוד על חקר כבוד האל.

החקירה הנדרשת מן המלכים לפי האבן-עזרא ממוקדת בכבודם שלהם. זוהי הדרישה מן המלך האנושי למיצוי והבאה לשלמות של הצדק אותו הוא אמור לספק לעולם.

מערך מדרשי נוסף העושה שימוש בהסתר של כבוד האל הוא דברי יעקב לבניו סביב מיטתו:

ד"א ויקרא יעקב. זש"ה כבוד אלהים הסתר דבר (משלי כה ב), את מוצא שהראה לו הקב"ה ליעקב אבינו מה שלא הראה לאברהם וליצחק, לא הראה לאברהם אלא מה שלפניו, שנאמר כי את כל הארץ אשר אתה רואה וגומר (בראשית יג טו). ליצחק גור בארץ הזאת (בראשית כו ג). ליעקב הראה לו מה שבפניו ומה שלא בפניו, שנאמר והיה זרעך כעפר הארץ ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה (בראשית כח יד), הרי הראה לו ארבע רוחות העולם, כיון שבא לפטור מן העולם בא להודיע הכל לבניו, אמר לו הקב"ה ומה יעקב כבוד אלהים הסתר דבר, כך את מודיע לבניך מסטי"רין שלי, אין המידות אלו שלך, וכן שלמה אמר הולך רכיל מגלה סוד (משלי יא יג), אין זו שלך, בלעם הרשע הוא אומר אראנו ולא עתה. דרך ככב מיעקב וקם שבט מישראל וגומר והיה אדום ירשה וגומר (במדבר כד יז, יח), זה הולך רכיל, אבל את נאמן רוח מכסה דבר (משלי יא יג).

אגדת בראשית (בובר), פב, ב

יעקב מבקש לגלות את סופם של דברים. הוא מחזיק במפתח שיאפשר לבניו להתמודד עם העולם אליו הם מושלכים. הוא מוכן לחשוף את סודות האל על מנת לגונן על עתיד משפחתו. הקב"ה גוער בו באופן כמעט ידידותי: 'הרי אינך מאלה שחושפים אותי בצורה כה זולה, אתה מנאמני סודי...!', יעקב הוא דמות נאמנה במידה כזו שאף רצונו להפר אמון זה אינו נחשב אצל מפקיד הסוד, הקב"ה, כחריגה אמיתית. יעקב מעומת עם עצמו, והגילוי שהוא רוצה לבצע אינו תואם את מהותו. הוא יודע זאת, ומדרש זה

¹⁴ עם רמיזה עבה של ראב"ע לכיוון המלך-הפילוסוף נוסח אפלטון. היחקור דברי מקבל מימדים נוספים (וסכנה נוספת) בחשיפה לעולם זה של מחשבה.

בעצם יכול להיקרא כהתרחשות פנימית בנפשו של יעקב, שבסופו של דבר יודע מראש מהי הדרך בה ינקוט אף אם היא תכאיב לו – זאת עשה כל חייו. סיפור זה של המדרש מביא אותנו אל הנקודה המרכזית של חלק זה בסקירה – חובת ההסתרה, וכיוונה:

□ **חובת ההסתרה:** הסתרת של כבוד האל היא שמירת סוד המוטלת על האדם. יאה הוא מלך או אביון, עליו לשמור על סוד, שאף מטרתו לוטה בערפל של הכבוד האלוהי.

□ **כיוון ההסתרה:** במינוח גס נאמר שמדובר כאן בכיוון 'מטה-מעלה', בו האדם שומר על סוד השמים, הנמוך מסתיר את הגבוה.

כיוון הפוך של הכבוד האלוהי בתנ"ך הוא אופן של גילוי אלוהי.¹⁵ למעשה דמות הכבוד האלוהי מורכבת מאד, ומייצגת חשיפה והסתרה המשמשים יחדיו.¹⁶ ההסתרה אותו מבצע האדם איננו המרכיב היחיד בהסתרתו של הכבוד, המורכבת גם ממימדים של גילוי אלוהי (שהוא בהכרח סוג של כיסוי במונחי האדם).

הכבוד האלוהי והסתרתו מגלים פנים מורכבים גם מצד האדם וגם מצד האל. היכולת להסתיר את הכבוד האלוהי מופקדת אצל אלה שכבוד זה במידת מה גלוי להם. כשכבוד האל פועל ונוכח בעולם ביוזמה אלוהית, גם אז הוא מצומד לאדם, בוחן את גבולות הכרתו וקיומו, ומותח את הגבול שבין הסתרה (אותו האדם מבכה) וגילוי (בו האדם לא יכול לעמוד).

* * *

הכבוד-שהוא-הסתרה, כבוד האלוהים, מיושם פעמים בודדות כהנחיה הלכתית בתלמוד.¹⁷ העיון והפסיקה בהלכה ברובן דורשות חשיפה ובירור של הפרטים ההלכתיים, אך לעיתים גם בתחום ההלכתי ההסתרה נדרש. בנקודות אלה התייחסו בין כבוד האל וכבוד המלך מיטשטש.

נתחיל מן היישום של הפסוק על ההלכה עצמה:

15 למשל, הופעות הכבוד בספר יחזקאל, במעשה מרכבה (וכן: ח, ד; מג, ב). החצנת הכבוד היא גם הפנמתו, בפרשנויות השונות לישעיהו ו, ג – "...מלא כל הארץ כבודו".

16 הכבוד והקדושה מופיעים יחד במקומות רבים כצמד דינאמי – שמות כט, מג: "וְנִעַדְתִּי שְׂמֵה לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִקְדַּשׁ בְּכַבְדִּי"; ויקרא י, ג (מימוש קידוש בכבוד במוות בני אהרון); ישעיהו ו, ג (שילוש הקדושה ממלא את כל העולם בכבוד); ישעיהו נח, יג (כבוד וקדושה בשבת).

17 למרות הדימוי האגדתי שיש לספר משלי, יוצא שבערך 150 מן ההופעות של משלי בתלמוד הן אגדתיות, 441 מופיעות לפכות כאסמכתא הלכתית.

אין שם לא נכרי ולא חמור ולא חרש ולא שוטה ולא קטן, מאי? – אמר רבי יצחק: עוד אחרת היתה, ולא רצו חכמים לגלותה.

מאי עוד אחרת היתה – מוליכו פחות פחות מארבע אמות. אמאי לא רצו חכמים לגלותה – משום (משלי כה) **כבוד אלהים הסתר דבר וכבוד מלכים חקר דבר**. והכא, מאי כבוד אלהים איכא? – דילמא אתי לאתויי ארבע אמות ברשות הרבים.

שבת קנג, ע"ב

רש"י:

כבוד אלהים הסתר דבר – מותר להסתיר דברי תורה לכבוד שמים.
וכבוד מלכים חקר דבר – אין להסתיר לכבוד עושר אדם וחשיבותו, אלא שב ותחקרהו.

בניגוד למדרש שראינו לעיל בבראשית רבה על ההלכה ככבוד המלכים, כאן ההלכה מהווה בתשתיתה עיסוק בדברי האל.¹⁸ חקירת ההלכה ('מבחוץ') עלולה להגיע אל סלע יסוד זה של סמכות האל בגסות לא מתאימה, ושם לשבור את קרדומה. חכמים מסתירים את כבוד האל, אך זהו גם כבוד העיון ההלכתי עצמו. התבוננות חריפה וביקורתית מדי על התפתחות ומבנה פנימי של מנהגים והלכות יכול לפורר אותם, גם אם עיון זה יקרה בבית המדרש. רש"י מבחין בין מטרות ההסתר השונות, ובעצם מעמיד את היישום של הפסוק כסניף של הלכות הכבוד במקומות רבים, המבחינים בין כבוד ראוי לשאינו ראוי.

המהרש"א כלל איננו מרוצה מהסבר זה של רש"י להבדל שבין כבוד המלכים וכבוד האנשים. הוא משאיר את ההסבר של הפסוק בתוך הנושא של העיון ההלכתי, ומשלב בין הדעות השונות במדרשים:

..והוא דחוק לפי ענינו אבל הפי' הוא כענין שאמרנו כבוד אלהים הסתר דהיינו באיסורי דאורייתא שהם כבוד אלהים ולכך הסתירו דין פחות מד' אמות התם דאיירי ברה"ר ושמא אתי לידי חילול לאתויי ד' אמות ברה"ר וכבוד מלכים

18 מידת החופש האנושי לעומת המחויבות המוחלטת לדיוק ומסורתיות בעיסוק זה, כנראה נמצאת במתח מאז ראשית ימי ההלכה החז"לית. ראו ; Menachem Fisch, Rational Rabbis: Science and Talmudic Culture ; Bloomington, 1997.

דהיינו איסורי עירובין דאינן רק כבוד מלך שלמה ושאר חכמים שתקנו וגזרו אותן חקור דבר להקל בהן לפי הצורך.

מהרש"א חידושי הלכות על עירובין קה, ע"א

המהרש"א נשאר נאמן לאופן פירושו של רש"י על הפסוק¹⁹ כנגד פירושו לסוגיה.²⁰ ההסתר הוא בטעמי האיסורים עצמם, שהם בבחינת 'חוקה חקקתי',²¹ לעומת התקנות והגזירות שהן נחלת האדם ואל לו לחשוב שסמכות חכמים היא מעבר לחקירתו. רש"י במשלי מסביר שההבדל נעוץ בין חלקי התורה המצריכים הסתר – מעשה בראשית ומעשה מרכבה, וחלקי התורה המצריכים עיון והסבר – תלמודם של חכמים.

הגענו אל צומת חז"לית בה כבוד המלכים וכבוד האלוהים מצטלבים. במצב כזה הדרישה לחקירה ודרישת ההסתר מתעמתים. טענתי היא, שתוצאה זו איננה 'כשל מערכת' בהווה, אלא תוצאה בלתי-נמנעת של מציאות בריאה, שהפסוק וחז"ל מכוונים את ההתנגשות הזו לאפיקים שפרדוקסאלית מאשרים את יחסי האדם והאל, ולא מערערים אותם. על מנת להבין את הבעייתיות שבגישה זו, עלינו להכיר את ההפרדה בין תחום הנסתר והגלוי, והכבוד שבכל אחד.

כבוד נסתר וכבוד גלוי

החקירה וההסתר מפרידים בין התחומים השונים, האלוהי והעולמי:

ר' לעזר בשם בר סירה פליאה ממך מה תדע עמוקה משאול מה תחקור במה שהורשיתה התבונן אין לך עסק בנסתרות רב אמר תאלמנה שפתי שקר יתחרשן יתפרכן ישתתקן יתחרשן כמה דת אמר ויאמר יי' אלי מי שם פה וגו' יתפרכן כמה דת אמר' והנה אנחנו מאלמים אלומים ישתתקן כשמועו הדוברות על צדיק עתק הדוברות על צדיקו של עולם דברים שהעתיק מבריותיו בגאווה ובזו זה שהוא מתגאה לומר אני דורש במעשה בראשית סבור שהוא כמגעה ואינו אלא כמבזה אמר רבי יוסי בן חנינה המתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעולם הבא

19 רש"י, משלי כה, ב.

20 יש לעיין בהבדל בין הפירושים השונים של רש"י בפסוק ובתלמוד. ייתכן והדבר נובע ממעמדה הייחודי של מלאכת הטילטול, ואולי אף משמעויות אוטוריות שרואה רש"י בנושא. על כל פנים, המטרה כאן איננה ללבן סוגיה זו, ובמסגרת סקירה זו, אף ראוי להשאיר את המתח הפרשני על כנו.

21 התבטאות מעניינת מאד של 'אלדד הדני' (אייזנשטיין, אלדד הדני עמוד 21) מציגה את ההלכה כתחום פתוח אבל לא פרוץ: "...והתורה אחת היא בין במשנה בין בתלמוד וממעין אחד הכל שותין, ואין נכון לפרש כל דבר, שנאמר כבוד אלהים הסתר דבר"

המתכבד בכבוד חי העולמים לא כל שכן מה כתיב בתריה מה רב טובך אשר צפנת ליריאיך אל יהי לו כמה רב טובך.

א"ר לוי כתי' כבוד אלהים הסתר דבר וגו' **כבוד אלהים הסתר דבר עד שלא נברא העולם כבוד מלכים חקור דבר משנברא העולם** אמר רבי לוי כתיב הזאת ידעת מני עד אבל את מני שים אדם עלי ארץ

רבי יונה בשם רבי בא כתיב כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך יכול קודם למעשה בראשית ת"ל למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ יכול מששי ואילך תלמוד לומר ראשונים אחר שריבה הכתוב מיעט הרי אנו למידין מששי מה ששי מיוחד שהוא מששת ימי בראשית אף את לא תהא מביא לי אלא את שהוא כיוצא בששי יכול לידע מה למעלה מן השמים ומה למטה מן התהום ת"ל ולמקצה השמים ועד קצה השמים אלא עד שלא נברא העולם את דורש ולבך מסכים משנברא העולם את הולך וקולך הולך מסוף העולם ועד סופו...

ירושלמי חגיגה פ"ב, ה"א [עז, ע"ג]

בן סירה²² מתאר את התלות הרגישה בין כבוד האדם וכבוד האל. אל לו ללומד את סודות האל להתגאות בכך, כיון שזהו בדיוק הכבוד השמור בהסתר. כהמשך לדבריו מובאים דברי רבי לוי שמפריד בין פרשיות בריאת העולם לשאר התורה, כתחומי ה'הסתר דבר' לעומת ה'חקור דבר'. הבריאה היא התחום האלוהי, והעולם הנברא הוא תחומו של האדם. ואין מלכות נוגעת בחבירתה כמלוא הנימה.

אך כפי שראינו לעיל בכבוד ההסתר והגילוי כפי שהוא מתבטא בהלכה, כך גם במובן הכללי יותר של לימוד הסוד והפרדת העולם כולו לתחום הסוד והנגלה, מלכות שמים ומלכות ארץ, איננה קשיחה וסטאטית, בהשארת האדם והאל מנותקים בהזרה מלאה. התפר בין הנסתר והגלוי אינו רק קיים, הוא אינהרנטי וחשוב הן עבור הנסתר והן עבור הגלוי.

הנחיית החקירה לעומת ההסתר אינה מתווה שני מרחבים מבוררים וזרים זה לזה לגמרי. עולם החקירה ה'שקוף' והרשמי מורכב מדיסציפלינות, הנחות מחקר ושאלות הנשאלות מתחת לפני השטח מבלי לקבל מענה ישיר. לכל דבר שנאמר יש תילי תילים של רבדים שלא נאמרים, ויתר על כן צריך שלא יאמרו כדי לשמור על שלימות החקירה והאמת. גם עולם הסוד מוטרד תמידית משאלת ההסתר עצמה – "האם פעולת לימוד

²² ראו ספר בן סירה, פרק י"א. הוא מקשר ישירות בין הסתר כבוד האל-ל והצניעות האנושית.

זו היא הסתר או גילוי? "ו"מהו הסתר נאות או גילוי נאות?"²³ עצם ההפרדה המוחלטת בין הגילוי והכיסוי מגניבה את האחד אל תחומו של השני. לזאת אני מתכוון ב'התנגשות בלתי נמנעת'. אך זוהי בעצם לא התנגשות, כיון שהמחקר הגלוי יודע לזהות בזה הנסתר מימדים וכיווני מחשבה אורגאניים לו, וכן להיפך.

על הנושא הכללי של הבאת הגילוי והכיסוי לדינאמיקה פורה ביהדות לא נעמוד כאן. באנו לראות את כבוד המלך והאל, שעומדים על הגבול בין החקירה וההסתר.²⁴

לשם כך עלינו להכיר את דמותו של המלך בתורה (שבכתב²⁵ ושבעל-פה). דמותו מגלמת בתוכה את הקונפליקט שבין שמים וארץ. המתח שבין משפט המלך כפי שהוא מופיע בספר דברים²⁶ למופיע בספר שמואל²⁷ מובנה במוסד המלכות. הנחיה ביצועית של הכניסה הראויה לארץ, לעומת האיום וההפחדה של המחליפים מלכותו של אלוה במלך בשר ודם, איננה ניתנת ואיננה צריכה ליישוב מלא. המלך הינו גם צו אלוהי וגם חולשה אנושית.

המלך בשר-ודם נמצא במתח מתמיד של מידור בין חובתו כלפי שמים וכלפי עמו. עליו להוות מוסד של שלטון מלא, אך לוותר לגמרי על אגו ועצמיות שתכיל שלטון זה. עליו לחיות חיים כפולים של פועל מבצע ומורה, ותלמיד תמידי עם ספר הכרוך סביב צוארו. מלכותו לא תהיה שלימה מבלי המגע עם מלכות האל וקבלתה המלאה. בהבנת דמותו זו של המלך, חקירתו מקבלת משמעות נוספת. חקר המלך יביא את החוקר ישירות אל פתח הסתר האל.²⁸

23 על הסוד והיחס הטעון אליו בתקופת הפריחה של הספרות הזוהרית ובתי המדרש הקבליים באירופה (חוג הרמב"ן, האחים הכהנים, הראב"ד) ראו משה הלברטל בסתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, (ירושלים תשס"א, מבוא [עמ' 7-8], ופרקים יא, יב) הלברטל מבחין בין תפיסות אוטוריית הגורסת שקיומו של סוד תלוי בהסתרה והסוואה, לבין אלה המדגישות כי הסוד לחלוטין אינו ניתן לגילוי. להלן נראה הקבלה לחילוק זה בהבנת הפסוק כהנחיה של הסתר לעומת קביעה אוניטית שלו.

לכחינה של המתח בין גילוי וכיסוי, ראו בנספח המצ"ב, פרק ב'.

24 ראו הערה 12.

25 מזר (1953, שם), משווה ומנגיד בין המלוכה בישראל ובסביבה המיידית. לדעת מזר, "מה שמבדיל בין המלוכה בישראל לבין המלוכה בעמים השכנים היא, קודם-כל, שלילת העריצות של המלך. ביטוי לכך היא הברית שנכרתה בבית-המקדש, שבה נתחייב המלך לשמור על החוק והמשפט הכתובים בספר. שנית, מעמדם המיוחד של הנביאים לפני המלך כמביאים לפניו את דבר ה'. ... ונראים הדברים, כי המגבלות שחלו על מלכי ישראל השפיעו לעתים השפעה ניכרת על אורח חייהם ומעשיהם. לא בכדי אומרים עבדי בן הדד, מלך ארם-דמשק, למלכם: 'הנה נא שמענו, כי מלכי בית ישראל כי מלכי חסד הם' (מלכים א כ, לא)"

26 דברים יז.

27 שמואל א' ח. וכן שמואל יז, יד: "ואמרת, אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי".

28 יש לכך תמונת-מראה בהסתר האל, שמביא ישירות לקיום מידת המלכות. כשישעיהו זורק כלפי לייא "אכן אתה אל מסתתר" – זעקת שבר ותרועת שמחה יחד, הוא מכתוב את 'ומלכותו בכל משלה'. נוכחות מושלת היא תוצאת

חז"ל עמדו על חשיבות דמותו הכפולה של מלך ישראל, ואף הכלילו אותה לבחינת אופייה של מלכות אנושית:

תנו רבנן:

– הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו, חכמי אומות העולם – אומר ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם.

– הרואה מלכי ישראל אומר ברוך שחלק מכבודו ליראיו, מלכי אומות העולם – אומר ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם.

אמר רבי יוחנן: לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם, שאם יזכה – יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם.

ברכות נח, ע"א

בספר ויברך-דוד,²⁹ מבואר שכבוד מלך ישראל הוא חלק הכבוד ולא כולו, כי גם המלך מחוייב למשפט התורה. ואילו מלכי אומות העולם עושים כרצונם, והכבוד כולו שלהם, ולכן אומר "שנתן". נתינה זו היא במובן ברור סוג של ניתוק, לעומת החלוקה של הכבוד מן האל למלך.

כבוד המלכים מקבל ביטוי הלכתי קונקרטי,³⁰ הניתן למימוש גם בתקופת הגלות.³¹ הברכה והבחינה של מלכויות נכונה בהקשרים השונים בהם מצאו עצמם חז"ל – מלכויות ישראליות (כוהניות), שלוחות מטעם מעצמות זרות ומצב של פאסיביות

ההסתר המודגש, שרק בעל האיליות והכוח יכול לה. זהו גלעינו של סוד הצימצום גם בביטויים הקבליים המאוחרים יותר, ואף אצל אביר האמונה של קירקגור.

29 או"ח סי' רכד, בשם הפחד-יצחק (אות מ); מובא אצל הרב יהודה זולדן, ראיית פני מנהיג וברכתו, תחומי כו', 119-130, שם, עמ' 121.

30 הברכה על ראיית המלך מופיעה בהמשך המסכת (ברכות נח, ע"א). בירושלמי (ברכות ג,א; נזיר ז, א) ר' חייא מתואר שפסע על קברים לקראת ראיית מלך שאינו יהודי. עד כדי כך מושרש הנוהג לצאת לקראת מלכים (במעמד קהילתי אף עם ספרי תורה), שבספר חסידים (אות תתקו) מורה שלא לצאת פעם שניה אם זה יבטל מלימוד. הפוסקים המעשיים (חיי אדם כלל סג,ו; ערוך השולחן רכד, ו; קיצור שולחן ערוך ס, ו) נוקטים גם הם בגישה זו. לפירוט ההלכות הנוגעות לראיית פני מלך, ראו הרב יהודה זולדן, שם.

31 הרבה הלכות אחרות, הנוגעות לקדימויות השונות בהלכות הכבוד של מלכים כהנים נביאים וחכמים, מיטשטשים עם הגלות. אמנם הרמב"ם (הלכות סנהדרין ד,יג) מורה כי: "ראשי גלויות שבבבל, במקום מלך הם עומדים, ויש להם לרדות את ישראל בכל מקום". במסכת הוריות (יא, ע"ב) דעת ר' חייא היא שלו בית המקדש היה עומד, ראש הגלות היה מביא קרבן שעיר לחטאת ולא נשיא הסנהדרין. הראשונים על הגמרא מסבירים ששלטונית היה הנשיא בארץ ישראל כפוף לראש הגלות, למרות העליונות התורנית הארץ-ישראלית בתקופה.

מדינית בגלות. בכל המצבים האלה ראוי לחקור לעמוד על טיבה של מלכות,³² לא רק בהצבה אידיאלית של עם בארצו.

מלכות האל היא היסוד והמקור של מלכות המלכים. ההבדל³³ בין מלכי ישראל ומלכי אומות העולם הוא באופן הקבלה של מלכות זו. לבניו, האל חולק ממלכותו, ננחלה העוברת בירושה או אוצר משפחתי עליו יש לשמור גם אחרי החלוקה. אומות העולם מקבלים את המלכות אבל כנתינה. אי אפשר לשתף בין האל והאדם, ומלכותם של בני אנוש לכל היותר אפשרית כמתנה. אמנם המתנה ממשיכה לקשר בין המקבל לנותן,³⁴ אך אין המקבל כבול בהחלטותיו לגבי ה'נכס' כחולק אותו עם בעליו.

באופן זה ניתן להבין את תפיסת הריבונות האנושית על פי אבות הכנסייה כבעלת לגיטימיות (חלקית) גם בעיני חז"ל³⁵ – אכן לא יכול להיות מגע בין מלכות שמים ומלכות הארץ. לכל היותר תהיה הקבלה בין ירושלים של מעלה וירושלים של מטה,³⁶

32 בשמות רבה (ג, ז) נשלחים משה ואהרון אל פרעה כדי לחלוק לו כבוד (ומצד שני אנושיותו נחשפת כשמשוה מתעמת איתו על היאור בבוקר, כשפרעה חשוף). הרלב"ג (מלכים א כב, טז) מבין את הימנעותו של מיכיהו בן ימלא מלגלות לאחאב את גורלו ככבוד שהנביא חולק למלך.

מקרה מעניין הוא ביקורו של הקיסר וילהלם בירושלים, אליו נמנעו חלק מרבני העיר לצאת, כיון שהוא מלך עמלקי (על בסיס הגמרא במסכת תענית ו, וגרסת ר' יעקב עמדין והגר"א שהגרמנים הם מזרע עמלק). כיוון הפוך לגמרי ננקט בידי הרב עזרא מונק בדרשתו לתמיכה בתפילה לשלום הקיסר וילהלם למרות התבוסה וההתפטרות הבלתי נמנעת ב-1918. הוא הביא בדרשתו דווקא את כשל שאול ועמלק כדוגמא (ד"ר דב לויטן, דף שבועי הפקולטה למדעי היהדות, בר אילן; פרשת תצוה [זכור], תשס"ז, מס' 693).

33 לפי שו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון אות כה), גם הריצה לפני מלך אומות העולם היא משום כבודו של מלך ישראל ובגדר מצווה על מנת שיבחין בכבודו.

34 ראו למשל במחקריו של מרסל מוס בספרו על המתנה (הוצאת רסלינג 2005), ובעבודתו של אסף שגיב על התורה כמתנה (טרם פורסם).

35 במובן זה שיש מוקד חשוב למלכות השלטונית כפי שהיא אצלנו. בטור או"ח סי' רכד נפסק שמצוה להשתדל לקראת מלכים, אפילו מלכי עוי"ג, בלי ההדגש 'שאם יזכה יבחיני' (כמו"כ בשו"ע סעי' ט), והרמב"ם לא הביא אבחנה זו בהלכות מלכים כלל, אלא בהלכות אבל (ג, ד).

מדברי הראי"ה קוק (עין-איה ברכות נח, א), עמ' 373; ומעין זה בחבש-פאר פ"א) עולה, שכבוד מלכים - גם מלכי אוה"ע - עניינו הוא "להעמיד המוסר והצדק על מכונו הראוי לו." הלוקח חלק במתן כבוד למלך, מועיל בכך גם "בחוק האנושי הכללי, שאליו צריך שתהיה נפש אדם מישראל עורגת." לאחר מכן, "כשידע על נכון את הערך הראוי להינתן למגמתה של כל אומה ואומה... אז ישכיל ויבחיני כמה נשגב הוא האידיאל של מלכות ישראל."

ישנה גם הבחנה בין ברכת החכמה לברכת המלכות: הרב יחיאל אברהם זילבר כתב בספרו בירור- הלכה (סי' רכד), שבמלך חכם יברך יקדים ברכת חכם לברכת מלך.

36 הקבלה מעניינת נעשית בהמשך אותה סוגיה בתלמוד הבבלי (ברכות נח ע"א-ע"ב): "רב ששת סגי נהור הוה, הוה קאזלי כולי עלמא לקבולי אפי מלכא, וקם אזל בהדיהו רב ששת. אשכחיה ההוא מינא אמר ליה: חצבי לנהרא, כגני לייא? אמר ליה: תא חזי דידענא טפי מינך. חלף גונדא קמייתא, כי קא אוושא אמר ליה ההוא מינא: אתא מלכא. אמר ליה רב ששת: לא קאתי. חלף גונדא תניינא, כי קא אוושא אמר ליה ההוא מינא: השתא קא אתי מלכא. אמר ליה רב ששת: לא קא אתי מלכא. חליף תליתאי, כי קא שתקא, אמר ליה רב ששת: ודאי השתא אתי מלכא. אמר ליה ההוא מינא: מנא לך הא? אמר ליה: דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא; דכתיב (מלכים

או שאיפה נאצלת ובלתי מושגת; זאת אמת הנוגעת לבני אדם. ישראל מחויב לפרוץ אמת זו ולהעמידה על פיה. מגע בין שמים וארץ הינו בלתי-אפשרי והוא מוכרח המציאות. מלך ישראל הוא התגלמות המציאות הדיאלקטית האנושית-אלוהית שנדרשת מאדם יהודי.

דיאלקטיות זו משתקפת במתח המתמיד שבין משפט המלך של שמואל ושל התורה, בין המלך כבעל שררה והמלך שליבו חלל בקרבו,³⁷ עבד האל. אין המלך יכול לעבור על דברי תורה, גם במחיר שררתו.³⁸ כבודו של מלך ישראל הוא חלק בלתי נפרד מכבוד האל,³⁹ וחוסר יכולתו למחול על כבודו⁴⁰ הינה בשורשה תמצית חוסר שליטתו במקור של כבוד זה, בניגוד חריף לשליטה שכבוד זה אמור להעניק לו על סביבתו. זוהי מציאות קורעת עבור המלך: זהו כבודו **שלו**, אך הוא איננו **נגיש** לבעליו.

המלך, אם כן, לא רק עומד כממצע בין העם והאל, ביחד עם הכהן והנביא. המפריד אותו מהם עמוק יותר מן המשותף להם.⁴¹ ומתגלע בתוכו המתח בין האל והאדם, בעצם זהותו. מצד אחד הוא קרוב הרבה יותר לאדם עליו הוא מושל, בהיותו אנושי לגמרי ורק תלמיד של הדת, לא מכונן שלה. מאידך הוא חולק כבוד אלוהי ומוטל עליו לשמר אותו.

א' י"ט) צא ועמדת בהר לפני ה' והנה ה' עבר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה' לא ברוח ה' ואחר הרוח רעש לא ברעש ה' ואחר הרעש אש לא באש ה' ואחר האש קול דממה דקה. כי אתא מלכא, פתח רב ששת וקא מברך ליה. אמר ליה ההוא מינא: למאן דלא חזית ליה קא מברכת? ומאי הוי עליה דההוא מינא? איכא דאמרי: חברוהי כחלינהו לעיניה, ואיכא דאמרי: רב ששת נתן עיניו בו, ונעשה גל של עצמות."

37 על פי תהילים (קט, כב). אני מעמיד כאן את דוד כאב-טיפוס למלך מסוג זה, כדוגמא שהעמיד לבנו ולכל שושלתו. היחס אל התנהלותו כמכותבת על ידי פסוק זה מובאת אצל חז"ל בניגוד למעשים הנתפסים כלא-ראויים למלכות ולאדם (בבא בתרא יז ע"א, עבודה זרה ד, ע"ב).

38 סנהדרין מט, ע"א, במתן מגבלה לנאמר ליהושע על עוצמת האכיפה שהוא צריך להפעיל (יהושע א, יח), לעומת ההתאמצות (באותו מטבע לשון) שלו בקיום דבר האל (יהושע א, ז).

39 לפי הראייה קוק (עין-איה ברכות נח, ע"א – עמ' 373-375), כבודו של מלך ישראל הוא חלק מהכבוד העליון, כיון שתעודת ישראל היא "הכלל כולו, שצריך שיתכנסו אליו כל הפרטים"; ואילו אצל העמים "לכל אחד מהם יש מטרה ותעודה" נפרדת, הגזורה על פי תכונות אותה אומה, מידותיה וכוחותיה, שהם מתנת ה'.

40 כתובות יז, ע"א (וכן סנהדרין יט, ע"ב): "מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול".

41 הופעות רבות של חיכוכים בין המלך והנביאים או הכהנים מצביעים על מציאות פנימית זו. זוהי גם הביקורת המופנית לכיוון מלכי יהודה, שלקחו את המפריד והפכוהו לעליונות, והביקורת על מלכי בית חשמונאי שניסו לאחד בין התחומים עם תוצאות הרסניות.

בהיותו לב כל העם,⁴² הוא מגלם את הביטוי החריף ביותר של צלם אלוהים הקשור ברהטי אנוש. הפסוק אכן מכוון אל המלך ואל האדם בדרישות מחוברות ומשלימות:

המלך הוא הנדרש לחקור את כבודו, ולהסתיר את כבוד האל; דא עקא, זהו אותו הכבוד! עיקרון מרכזי הוא **שהגילוי והכיסוי מתאחדים** ב'חקור דבר' ו'הסתר דבר' אצל מלך ישראל שמתאר משלי. ההסתר של כבוד האל חושף את כבוד המלכות. כמו כן, הפסוק מכוון אל **כל אחד**: כבן-מלך – שמבצע את אותו תהליך בזעיר אנפין, וכעבד – שחקר המלך משחרר אותו במקום אליו אף אדנות וממשלה לא יכולה להגיע.

אתגר הלכתי,⁴³ משפטי ומחקרי⁴⁴ חשוב הוא לבדוק את ההשלכות של דיני כבוד המלכות כפי שהם נוגעים למציאות המדינית בישראל כיום. אין מטרת רשימה זו להיכנס לעובי הקורה של עיון זה, אלא לדון בביטוי תחום ומוגבל של היחס בין מלכות האל והאדם, ברובד הרעיוני.

נציין רק את זאת, שהתיאור אותו פרשנו מצביע לכיוון של פרדוקסאליות מובנית, כזו שהעיון ההלכתי יכול לתאר וליישם, אך בשום פנים לא להתיר. הנסיונות לתאם בין הלכות מלכים והלכות מדינה לוקים עד כה בחסר מצד זה או אחר, ולא בשל חוסר מאמץ או יכולת. אין אני נכנס כאן לויכוח של היכולת או חוסר היכולת של ההלכה לפעול ברובד השלטוני המלא. אני מצייר את הויכוח כולו כמוטמע מלכתחילה – כנגזרת של היקרעות המלך בין שמים וארץ – עמוק בתודעה היהודית.

42 רמב"ם, הלכות מלכים, ג, ו: "על הסרת לבו הקפידה תורה שנאמר ולא יסור לבבו, שלבו הוא לב כל קהל ישראל לפיכך דבקו הכתוב בתורה יתר משאר העם שנאמר כל ימי חייו". זאת לעומת הנשיא, שמכונה (לדוגמה תנחומא (בובר) בהר, סימן ח על אלימלך, או באופן כללי יותר תנחומא (בובר) חקת, סימן נב) 'ראש הדור'. ההבדל מתבטא גם בהלכות הכבוד: נשיא שמחל על כבודו, כבודו מחול. מלך שמחל על כבודו, אין כבודו מחול.

43 ראו יהודה זולדן, כבודם של הנשיא, ראש הממשלה ורבנים (צהר ו, עמ' 23-40). העיון במאמר הוא פירוט הלכתי ויישום הכללים התלמודיים הנוגעים לכבוד במציאות ההנהגה של העם וקהילותיו לאורך הדורות וכיום.

כמו כן איתמר ורהפטיג / הרב יהודה גרשוני, אין למדין מן המלכות (בתוך אפיקי יהודה – ספר זיכרון להרב יהודה גרשוני זצ"ל, בעריכת איתמר ורהפטיג, הוצאת אריאל, ירושלים, תשס"ה). המחבר עוסק בגבולות אפשרות הפעולה המלכותית – המתח שבין משפט המלך בשמואל ובתורה. הלימוד הלאה למציאות מדינית אצלנו נידון (וכן, באופן כללי יותר: סקירה אופטימית יותר אצל שמעון פדרבוש, משפט המלוכה בישראל, ירושלים תשי"ב).

44 ראו דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים (עורך אביעזר רביצקי, המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005), בעיקר במאמרו של אביעזר רביצקי, האם תיתכן מדינת הלכה? הפרדוקס של התיאוקרטיה היהודית (עמ' 42-9). כמו כן, על האבחנה שלא כל מלכות של יהודים היא בהכרח מלכות יהודית (ראו בסוגיה לעיל בברכות נ"ח על ההבחנה ביניהם), ראו אפרים מאיר דת ומדינה במשנתו של עמנואל לוינס (שם, עמ' 420).

* * *

במובן מסויים חלק זה מהווה עיון משלים לזה ההלכתי, שהמשיך את הרצף⁴⁵ ההיסטורי של יחס טעון בין שמים וארץ בתוך הקיום חסר העיגון הארצי של הגלות. למהלכים ההלכתיים לא חסרים טונים הגותיים עשירים, כפי שראינו, אך יש לפרוץ את החיץ המלאכותי שעומד בין השיקולים ההלכתיים והמציאות האנושית והמדינית.

אנו מחפשים את היסודות (הסתר וגילוי, מלך ואל, כבוד) שביטויים בפסוק מציג גישה מכוונת להילוך ב"מבוך הדיאלקטי של אתגר המפגש בין 'מלכות ישראל' ל'מלכות שמים'⁴⁶. אופק העיסוק נפרש בהתבטאות במשלי על החקירה וההסתר בכבודם של מלכים ואלוהים, וראינו כיצד התמונה המצטיירת היא מורכבת ומרובדת אצל האדם ואל.

הדברים להלן אינם, אם כן, פריסה אובייקטיבית של מצב עניינים הלכתי, היסטורי ומדיני, אלא התרשמות אישית מן הפסוק במשלי על כל אלה.

ראינו כי כבוד האל וכבוד המלך שלובים למרות ובגלל האבחנה ביניהם. בקריאה של הפסוק כמכלול שאינו תלכיד של הוראות נפרדות אלא דמות אחת של כבוד, הסתר וחקר, אנו מקבלים מחכמתו המלכותית/אלוהית של שלמה⁴⁷ את משלו: החקר הנכון בכבוד המלך מסתיר כראוי את כבוד האל.

אנו חיים בדור בו כיוון הפעולה היה הפוך מזה מאות שנים: כבוד האל הפך להיות תוצא פילוסופי פסיכולוגי וסוציולוגי⁴⁸ שנחקר בכלים השואפים לחומרת הדין המדעי.

45 בלפר אלה, מלכות שמים ומדינת ישראל, הממד הפוליטי בהגות היהודית (הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 1991).

46 בלפר (1991), שם, עמ' 28.

47 חכמת שלמה המבוטאת במשלו היא תוצר יחסו עם הבורא, שהיא יחס-ברית, ורוויה בכבוד אותו הוא נותן ומקבל. הא-ל שבע רצון מגישת שלמה: (מלכים א, ג,יא-יג): "ויאמר אלוהים אליו וען אשר שאלת את הדבר הזה ולא שאלת לך ימים רבים ולא שאלת לך עשר ולא שאלת נפש איבין ושאלת לך הבין לשמע משפט: הנה עשיתי כדברך הנה נתתי לך לב חכם ונבון אשר כמון לא הנה לפניך ואחריך לא יקום כמון: וגם אשר לא שאלת נתתי לך גם עשר גם כבוד אשר לא הנה כמון איש במלכים כל ימיו: ". בקשתו זו מאפיינת התאמה עמוקה לימשפט המלך של שמואל, בניגוד לשימוש המודגש של משפט המלך נוסח דברים יז. שלמה מקבל כבוד כיון שלא ביקש אותו, אלא ביקש להעמיק יחוקר דבר'.

Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Trans. Robert M. Wallace, MIT Press, 2nd edition 1976), especially chap. 4, *Instead of Secularization of Eschatology, Secularization by Eschatology*- pp.37-53. בלומנברג מציג את תפיסת הסקולאריזציה על ביטוייה המקובלים, וחוקר לעומק את מקורה ואופייה. אם עמדתי על סוף דעתו, הוא מעלה סוג של חשיבה התואם לזה שאני מציע בסוף דבריי כאן.

חקר כבוד האל מפרקו מתוכן.⁴⁹ התוצאה הבלתי נמנעת היא היעלמות כבוד המלך. המלכות גופא פורקה ונותחה עד כלות. דיו ודם רב נשפכו על ההנהגה הראויה לו לאדם, ובמידה מרובה נותרנו עם קול ענות חלושה.

ישנו מימד בו הפסוק במשלי איננו מורה על הנחיה, אלא מצהיר על מציאות אותה אי אפשר לשחוק: התוצר של כל החקר באל, רציחתו והאדרתו וחוזר חלילה, אינם משנים את היסטרותו האינהרנטית. במקביל, כל שיטה וישות מדינית עומדת מלכתחילה בפני חקר, ובסופו של דבר, פירוק.

רוצה לומר: הפסימיות האסכטולוגית בה ניתן להציג את מצב העניינים המדיני-דתי בעולם כיום, אינו חופשי מתאומו הלא-זהה: המבט השווינוני, שלא רואה חדש תחת שמש העמים והדתות. אנו נדרשים להתמודד עם מציאות שמצד אחד היא שונה לחלוטין בכל הרמות מן המתואר על ידי שלמה, ובו בזמן תובנותיו תקיפות בזמן הזה כבימים ההם.

האדם, הקהילה והמדינה עברו תהפוכות רבות מאז ימיהם של מלכים ואלוהים. אך החקר ההכרחי למלכות וההסתר המהותי לאלוהות עדיין נוכחים. האלמנט המרכזי בפסוק כיום הוא הכבוד. כבוד האדם. אך על מנת להבין ולתמוך בכבוד זה שאר אברי הפסוק זוקקים העמקה. כעת, המלכות והאלוהות מצויות בכל אחד מאיתנו. היוצרות התהפכו, והכבוד הוא הנושא של הפסוק, ושל אנשים שפעם היו מפנים את מבטם החודר למלכות. כיוון הקריאה של הפסוק משתנה גם הוא: על מנת לשמור על הכבוד, יש לחקור את המלכות ולהסתיר את האל. אם נדקדק בדבר, נגיע למסקנה שהכבוד גופא הוא החקר וההסתר. הכבוד הוא יצור פרדוקסלי של החצנה והפנמה, בד בבד שמירה על מרחב אינטימי ונוכחות טווסית בעולם.

הכבוד כבסיס⁵⁰ לקיום האנושי מצריך היום את אותו מאמץ ששלמה הצביע עליו. לימוד משלי שלמה לאדם שיבור לו דרכו בעולם, אינו מוגבל עבורנו להבנת דמותה של המלכות בימים קדמונים, או אלוהות פורצת של נביאים ואנשי השם. היום כאז, הסתר והגילוי מסובבים את הכבוד ותובעים מאיתנו קיום בלתי אפשרי, משמעותי.

חקר והסתר אלה של מלכות ואלוהות צריכים להתרחש ולפעול: לא רק במרחב הפנים-אנושי כמין בועה מוגנת של כבוד בלתי חדיר,⁵¹ או בהפרטת הכבוד הציבורי

49 וזאת אפילו בחברות שהתודעה הדתית בהן אמורה להיות מושרשת אצל האנשים (נומוגנת מקיבעון וסטגנציה על ידי הפרדת הדת והמדינה). ראו למשל: Stephen L. Carter, *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion* (New York, 1993)

50 משפטית, מדינית, ובמובן העמוק יותר של אלה, אף אונטולוגית.

51 נביא את דבריו של פרופ' אלעזר וינריב: "...עולים שני מושגים של כבוד האדם. המובן הראשון נידון מפילוסופיית המוסר של קאנט ובייחוד ממושג האוטונומיה האישית. אדם רשאי לחוש מושפל כאשר

למצרך ממנו מגיע לכל יחיד הקצבה⁵² של מדינת 'רווחת-כבוד' (חקר כזה הוא השומט את הקרקע תחת הדיאלקטיקה הדינאמית שמנהלים הכבוד, המלכות והאל). המלכות והאל לא נעלמו, הם רק מסתתרים בין השורות ובתוכנו. הם קיימים במפורש בכל דבר פשוט שאנחנו עושים. אנו נדרשים אל קיום בו לא נתעלם מצדדים אלה שבנו, הדורשים גילוי וכיסוי גם יחד.

ניתן לשמר את אופיו החי של הכבוד, לא רק כקטגוריה קנטיאנית שהאדם ברחוב לא מרגיש את חשיבותה. הכבוד יכול להיות מובן במונחים אנושיים, יום יומיים, מבלי להיות מנותק מן המלכות והאלוהות שהכבוד הוא נחלתם. המתח שבין החקר וההסתרה בכבוד כזה, מציירים את דמותו של (כבוד) האדם, צלמו של האל ומלך בן מלך,⁵³ מלכותו מלכות.

נספח – סתר חקר

"Shall I tell you the secret of the whole world? It is that we have only known the back of the world. We see everything from behind, and it looks brutal. That is not a tree, but the back of a tree. That is not a cloud, but the back of a cloud. Cannot You see that everything is stooping and hiding a face? If we could only get round in front—"

G.K. Chesterton
The man who was Thursday, Ch. XIV

בגוף הדברים לעיל נעשה שימוש אגבי ב'גילוי והסתר' כמינוחים עיוניים-שימושיים הניתנים ליישום על רעיונות, מגמות היסטוריות, ורבדים פסיכולוגיים של תפיסת עולם. הכלים האלה מוצגים כאילו שעל ידם ניתן לגשת לסוגיות סבוכות כמו 'כבוד

האוטונומיה שלו נפגעת, כאשר לא מתייחסים אליו כאל תכלית לעצמה. מובן ראשון זה מתאים לרעיון הדמוקרטיה התנדיינונית המציבה לה למטרה השגת הסכמה. על פי המובן השני, מן הראוי לתת כבוד לאדם באשר הוא אדם, בלי כל אפשרות של הנמקה. כל אדם נידון כבעל רצון לממש את המטרות והאינטרסים שלו. תכונת היסוד המשותפת לכל בני האדם היא הפגיעות והחולשה. מובן שני זה מתאים לדמוקרטיה כשיטה מכנית להכרעה בין רצונות, המציבה לה למטרה להשיג פשרה".

חקירה זו חשובה, אבל לאור דברינו, מפספסת את שורש הדברים בחקירתה את תיחומם.

52 בניסוחו של אלחנן ליב לוינסקי (מחשבות ומעשים III, השלח תרנ"ד, כרך א'): "מטבעות של כבוד".

53 פסקל (הגיגים, 538,542) מסביר שוודאות לכך שאנו במקור בני מלכים (בני אלים) היא במידת אומללותנו במצבנו הנוכחי.

אלוהים הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר, שעמידה עליהם ושימוש בהם תיתן תובנות בנוגע למושאי הגילוי והסוד. לא ניתן דין וחשבון לגבי יסודות כלים אלה או מעמדם המחקרי. מעמד זה איננו קיים עדיין. יתר על כן, הפסוק הנחקר עצמו מבטא פן חשוב של העיסוק והשימוש בחקר ובהסתר. ננסה כאן להציע קוים ראשוניים לגילוי וההסתר כמפתח.

אומברטו אקו, בתחילת סדרת ההרצאות שקיבלה את השם 'פרשנות ופרשנות-יתר',⁵⁴ מתחם את הפרשנות בין ה'סמיוזיס הבלתי מוגבל'⁵⁵ המניע לפרשנויות מרובות ויצירתיות, והפורמאליות המגבילה של הניתוח הלוגי. הוא מחלק את יסוד המאמץ האנושי בהבנת העולם ומתן פשר למציאות לשני מוקדים שמלווים אותנו משחר ההיסטוריה של הרעיונות.

מן העבר האחד ישנו החקר הרציונאלי, שימור הגבולות והשאיפה להנהרה מלאה של האמת. המודוס פוננס הסביר אך הקשיח שנשען על עקרון השלישי-מן-הנמנע (*tertium non datur*). אין אמירות המתחבאות בין השורות. מצד שני יש את המסורת הסודית, המחפשת את האמת דווקא מאחורי המילים, ולא בוטחת בגלוי ובנגיש.⁵⁶ הידע המקורי צריך להיות עתיק, כמו המסורות הברבריות, ההרמטיות והגנוסטיות. הקווים המקבילים של המחשבה האנושית מרכיבים את כלי העיון היסודיים שלו. המילה משמשת הן את תורת הלוגוס והן את הגיון הלשוני של פורט רויאל. המספר הוא גם פיתגוראיזם וגם כימות מדעי לוגיקו-מתמטי.

כפילות זו איננה רק נחלת תולדות הרעיונות; אמנם התורה "לא בשמים היא",⁵⁷ עם כל ההשתמעויות ההלכתיות הנוגעות לחופש היצירה של חז"ל והפוסקים. אך במקביל לכך גבהו דרכי האל⁵⁸ מדרכינו, ולא יכול לראותו אדם ולחיות.⁵⁹ קדש הקדשים איננו נגיש כלל.

אקו תוקע את הטריז בין הרציונאלי והאי-רציונאלי בתחום הפרשנות. אנו רוצים להתמקד בפן מסויים של המומנט המטא-היסטורי שהוא מעמיד: הנגישות האנושית

54 אומברטו אקו, פרשנות ופרשנות יתר; הוצאת רסלינג 2007, עמ' 40-30.

55 לפי מינוחו של פירס.

56 פירוט של חששות אלה צריך לכלול את החשש להבנה על ידי בלתי-כשירים, החשש מניצול לרעה של אמת חזקה מדי, קיצונית מדי עבור העולם. ותמיד ישנו שיח הכוח, שידגיש את שמירת מבנה הכוח הקיים – סמכות של רשות קלריקאלית, אמת מיסטית השמורה להרמיטים והמשתמע מכך לאדם הפשוט.

57 דברים ל, יב. עיון בפסוק מראה כמה התיאור מודע לפרדוקסליות של הצהרת ארציות של אובייקט שבמובחן ניתן משמים, ושזוקק הסבר מתמיד מצד סמכויות מיסטיות (משה הספון באהל ואהרן הנכנס בקדש). הפסוק עושה שימוש מתוחכם בגלוי ובנסתר ביישומם למרחב המוסרי והמחויבות הדתית.

58 ישעיהו נח, ט.

59 שמות לג, כ.

לאמת. הרציונאלי הוא מונח זמני, בעל הקשר של מחקר מדעי ונאותות חברתית. רציונאליות ואי-רציונאליות מתווכחות בשיח חרשים על נושא שמוטמע עמוק יותר בחוויה האנושית, של חוסר הנגישות אל המשמעות, הפשר. המרחב הנפרש בהתמקדות על רובד זה של המחשבה מאפשר הבנה ושימוש בחשיפה ובהסתר, לא רק כאפשרויות שונות של הופעה וחוסר הופעה של מידע. הנסתר שונה מהותית מן הגלוי, מהווה אמת אותה אי אפשר לחשוף בגילוי המידע.⁶⁰

הגבול הדק שבין אינפורמציה לידע, בין ידע לחוכמה, הוא הנושא של העיון בקטבי הנגלה והנסתר – בתורות אזוטוריות ובפילוסופיה של הרעיונות.

כמובן שישנם מצבים בהם ההבדל בין הסיפור המסופר ושאינו מסופר הינו בסך הכול במודוסים של קיום – 'בכוח' (סיפור אפשרי, קיים באינספור הופעות אפשריות) או 'בפועל' (סיפור שמסופר, מוטבע בעולם). לא כל חוסר ידיעה היא נסתרות במובן ה'מיסטריוז'. רוב המצבים האלה הינם של גילוי-בפוטנציה. הסוד במרחב כזה הינו בסך הכול הפרעה להתנהלות תקינה, או לפחות סוג של מנגנון הפעלה עקיף הנצרך גם הוא להתפתחות התקינה של המידע, של הסיפור.

אך במסורת הכפולה המתוארת לעיל, סוג זה של תפיסת-סוד שייך במובהק לזרם הרציונאליסטי. הכיוון ההפוך, יתפוס את הגלוי ככימות והפרטה לא ראויה של אמת עמוקה יותר מכפי שניתן להביע בגלוי. חיתוכים שונים של חוויות-אמת אלה מייצרים אפשרויות שונות של הגלוי. הגלוי תמיד חשוד בזיוף והונאת מחפשי האמת. הדרך מכאן אינה ארוכה לגנוסטיות או לאגנוסטיות – שתי העמדות הקיצוניות; העמדת אמת רדיקאלית בבסיס הכול (לראות לא את שאנו רואים – הוא זיוף...), או הימנעות מימרה לעסוק באמיתות בכלל (שהרי מה שאנו רואים הוא זיוף...).

החקירה או ההסתר כשיאים של התמודדות אנושית עם המציאות, או אף תיאורים של המציאות גופא, אינם מתעלמים זה מקיומו של זה. היחס ביניהם הינו ראשית כל יחס של ניגוד ותיחום. כל צד מבצע דמוניזציה של השני במונחיו שלו, מציירו כסיכון וקלקול של כל היקר והטוב.

בגלגול ההיסטורי של דברים, המתח בין הקטבים מאפשר התפתחויות מעניינות ויצירתיות של פרדיגמות ותפיסות עולם קונספטואליות. המציאות הנחקרת איננה שוקטת על שמריה, היא תמיד נחקרת בניסיון להביאה לבהירות מושלמת, והיא תמיד

60 המציאות נעשית מורכבת יותר כשחוסר הבהירות של שפת המדע עבור ההמון אינה מאפשרת את הנגישות החרוטה על דגל המהפכה המדעית. אמנם כל אחד יכול להגיע אל האמת, אבל תהליך הכניסה ארוך ומייגע, ומותיר במבחן המאמץ והיכולת רוב מוחץ של האוכלוסייה באותה עמדה מוכרת של פאסיביות אל מול אמת מופלאה, מיסטית ומוזרה שנושאים הקלריקלים החדשים (מה שמכונה לעיתים הסקולאריזציה של המיסטיקה).

מובנת כקצה הקרחון של אמיתות עמוקות הרבה יותר. הסוגיות הולכות ומתהפכות בין הנטייה להנהרה ובידור, והשאיפה למציאות אותנטית יותר, שאינה ניתנת לרדוקציה אל המילה והמספר הסופיים (פחות או יותר). מסלולי רעיונות שונים לאורך ההיסטוריה מתווים את עקבותיהם של הגילוי וההסתר המשמשים יחדיו – במעין 'זמן שהוא לא יום ולא לילה',⁶¹ דיסציפלינה שהיא לא חקר ולא הסתר.

הסוד יכול להיות בור פתולוגי של סימולים וסימולי-סימולים בסמיוזיס אינסופי הנושך את זנבו ולא מוביל אלא לעצמו, כפי שמתאר אקו במטוטלת של פוקו, עם הסכנות המשתמעות מכך.⁶² מצד שני, מצויה סכנת הייבוש הכמותי של המציאות, נטילת המשמעות מן העולם בתואנה שזוהי אשליית העצלנות הניו-אייג'ית. כצפוי, עבור נקודות קיצון, השפעתן אינה מוגבלת לסביבה המקומית של חסידי שיטה אחת בלבד, אלא צובעת את המרחב המחקרי כולו בצבעים אופייניים.

סוד וגילוי כמפתח :

חקר ההופעות של נושא (טקסט, רעיון, תופעה וכו') כאובייקט לגילוי או להסתר יכול להפיק תובנות על הקריירה שלו אצל אנשים, ועליו כחלק מתשתית רעיונית של העולם.

יש נושאים המזמינים מעצם טבעם יחס מיסטי, לעומת ההופעות שאינן סובלות כיסוי. פעמים רבות שתי אפשרויות אלה של חקר הסוד (כתופעה מחקרית) משמשות יחדיו, ומביאות למסקנות מפתיעות ביחס לנושאים שלכאורה שייכים במובהק לקוטב אחד.

דוגמא בסיסית של גלגול נושא שכזה היא היחס למספר. בעוד שכיום המספרים הם ההתגלמות של חשיבה כמותית הדורשת חשיפה ושקיפות מלאה, מייסדי חשיבות המספרים לא ראו אותם כך כלל וכלל. הפיתגוראים שביססו הרבה מן היחס שמהדהד עד היום למתמטיקה ומספרים, לא הפרידו בין הפן המיסטי של המספרים והפן

61 הזמן ה'יראוי' ללימוד חכמה יוונית גם עבור מי שיצא ידי חובתו בלימוד כל התורה (למשל בירושלמי פאה פ"א, ה"א טו ע"ג). הפרשנויות השונות לזמן שאיננו יום ואיננו לילה על הפסוק (זכריה יד, ז): "וְהָיָה יוֹם אֶחָד וְיָדַע לִיקְנֹק לֹא יוֹם וְלֹא לַיְלָה וְהָיָה לַעֲרֵב עָרֵב וְהָיָה אֹר" מציעות את בין השמשות (במובן של ר' יוסף-זמן שאי אפשר לעמוד עליו), היום השביעי, וכן הלאה, זמנים שהם נקודות ביניים בין תחומי הלכה או בין שמים וארץ. דון יצחק אברבנאל (ישועות משיחו חלק ראשון) משתמש ב'לא יום ולא לילה' של זכריה לתיאור זמן גאולי. הוא מדגיש כי זהו זמן בו החושך והאור קיימים יחד, ההפרדה בין הגלוי והנסתר תתפוגג כעפרל לאומים' ויזרח כבוד ה'.

62 מוות וחורבן נופלים מכל הכיוונים אל המנסים לגשת אל הסוד אפילו במבט מפקח או באירוניה צינית.

הרציונאלי. שילוב זה הביא לכך שדווקא המספרים האי-רציונאליים (למשל השורש הריבועי של 2),⁶³ הבלתי ניתנים לתיאור מלא, הטילו בהם מורא.⁶⁴

בעמידה על גילוי והסתר של דברים שונים, מעמיקה ההבנה ביחס למורכבות האינהרנטית לעצם תהליך ההסתר והגילוי.

הגילוי נשען על אדניהם של הנחות נסתרות מרובות, שחשיפתן המלאה איננה בהכרח מביאה לישועה אותה מבקשים חסידי השקיפות הבהירה.⁶⁵ גם ההסתר נאבק תמידית עם שאלת החשיפה האינהרנטית לעיסוק בו.⁶⁶ כלומר, היחס בין התחומים אינו רק בניגוד אלא בצמידות ממנה אי אפשר להתנער; ככל שהגלוי חשוף יותר – הוא עומד על בסיס נסתר יותר,⁶⁷ וככל שהנסתר חבוי יותר – היחס העקיף ביותר אליו מהווה חשיפה גסה ובלתי נסלחת.

כיון שכך, העיסוק בכל נושא אינו חף ממימדי הגילוי וההסתר שבו, כשהסכנה האורבת לפתחו תדיר היא הגירסא הפתולוגית, מה שמכונה 'המדרון ההרמיטי' עבור הסוד, ו'תורת הקבוצה הריקה מתוכן' עבור העיסוק הפורמאלי החשוף עד כדי חוסר מובנות.

הגילוי, אם כן, יכול במצבים מתאימים לפרנס הסתר שהוא נזקק לו לשם לכידותו. במקביל, ההסתר אינו יכול לנשום אלא בהיותו הסתר בעולם גלוי, ולא לעבור מדור

63 כפי שמוכח אצל אריסטו ב*reductio ad absurdum* (1.23.41a26, 1.44.55a37) – עד כדי התפתחות הסיפור לענישת התלמיד שגילה זאת, למרות שקשה להפריד בין הסיפורים השונים – ראו אצל יאמבליכוס 'על החיים הפיתגוראיים', שמתלבט אם מדובר בסיפור ענישה 'מן השמים' של המגלה סודות פיתגוראיים או החושף את חולשת התיאור על ידי הוכחת קיום האי-רציונאליים.

65 דוגמא קלאסית לכך היא השאיפה לקראת סוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20 לבסס את המתמטיקה כולה לתיאור ריגורוזי מלא (דוגמת קושי וקאנטור) ולכיד, ולאחר מכן הניסיון להעמיד את כולה על תחשיב לוגי (ראסל ווויטהד בפרינקיפיה מתמטיקה ל-64). נסיונות אלה עצמם שיכללו את שפת הלוגיקה המתמטית שבה הביע קורט גדל את משפטי האי-שלמות, ששוללים מן המתמטיקה הלוגית את האפשרות ליומרה של שלמות (יכולת ביטוי ניתנת למעקב) מוחלטת ועקיבות (לכידות פנימית) בו-זמנית, לשפה המתמטית. אין הדבר מביא כלל להתפרקות של מבנה היחקור דבר' כפי שחלק מאנשי ה'הסתר דבר' היו רוצים, אלא מציאת קשר בין התחומים שמפריה אותם באופן שלא ממוטט את מוסדות העולם (שעומד על פילים וכן הלאה עד אינסוף).

66 עם פתרונות רזיים בסגנון 'הנעלם בנעלם יתבאר' של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (אורות הקודש, א, צג); הרב דוד כהן (עורך), הוצאת מוסד הרב קוק ירושלים תשמ"ה) לחששות הרב חרל"פ על חשיפה של הסוד בלימודו.

67 גם החסידים הראדיקליים ביותר של השקיפות והביסוס הלוגיים אינם יכולים לתת דין וחשבון מלא לעצם הלוגיקה. בפרפראזה לכך, מן המדעים המדויקים, ראו במאמרו החשוב של ויגנר: Eugene Wigner, The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences: Communications in Pure and Applied Mathematics, vol. 13, No. I (February 1960).

לדור אלא בגירסא דקה-מן-הדקה של גילוי לחכם ומבין מדעתו.⁶⁸ פרדוקס זה מובנה במהות הסוד כהופעה לקויה של עצמו לשם עצם קיומו (אף ללא גילוי גס של ממש) מופיע בכל מעגל של תיאור הסוד.⁶⁹

אך הדברים מרחיקים לכת עוד יותר. כפי שישנם האזהרות של הרציונאלי נגד אימות הכאוס האי-ראציונאלי, של בעלי הסוד נגד הולכי רכיל מגלי סודות⁷⁰ עליון ומקצצים בנטיעות, כך פרדוקסאלית עולים כיוונים תואמים והפוכים. העיון הרציונאלי מעלה תובנות אי-רציונאליות מתוכו באופטימיות מביכה, והסוד רואה בחיוב את הגילוי – אלה רק מתי מעט מן ההשלכות השונות של היחס בין הגילוי וההסתר.

פעמים רבות מה שנראה לכאורה כעיסוק בחשיפה או הסתר של אינפורמציה פשוטה, במרחב ניטראלי נטול נטיות מיסטיות או היפר-רציונאליות, מניב פתאום התייחסויות באווירה של שינוי טבעו של הידע המוסתר – או להיפך, הכורח של הגילוי. מינוחים מוכרים מתחומי הסוד והידע האזוטרי צצים שוב ושוב בדיבור על סודות יומיומיים או אפילו משעממים. הדבר נכון לטווח רחב של תחומים: חופש הדיבור והעיתונות, הקריפטוגרפיה, הריגול המדיני והתעשייתי, תיאוריות קונספירציה בדרגות שונות של פנטזיה, אבטחת מידע, כתיבה אידיויסינקרטית בספרות ושירה, ואף סוגיות פילוסופיות כמו ה-PLA של ויטגנשטיין ופיסיקה של 'משתנים נעלמים' להסבר תופעות א-לוקאליות.

בזיהוי מגמות של הסתר וגילוי (שוב, לא רק כטכניקות אלא כמימדים של פשר) מתברר שהסוד הוא סוג אחר של משמעות מן הנגלה גם אם האינפורמציה יכולה לעבור מבחני זהות והתאמה. יש רבדים רבים בהם שינוי זה פועל, חלקם נגלים (כמו תיאור פסיכולוגי בו הסוד משנה את תפיסת מרכזיותו ומיקומו של מידע) וחלקם נסתרים.

על כל פנים, התיזה המוצעת כאן היא שניתן להבין טוב יותר את התפתחותן של יוזמות מחקריות, גרעינון והמניע אותן. התובנה הקריטית כעת, לענייננו, היא שהחקר וההסתר מחוברים לא פחות משהם מנוגדים. היא הכרחית עבור הבנת השלכותיו של הפסוק העוסק ישירות בגילוי וההסתר כמכוננים של כבוד המלך והאל.

68 חגיגה יג, ע"א.

69 ראו זיק דרידה ; מתת המוות ; רסלינג 2008. למרות ההפרדה של דרידה בין הסוד האורגיאסטי לזה של אברהם בעקידה, ובין שני אלה והסוד החברתי- כולם לכודים בפרדוקסליות הסמנטית-אונטולוגית של הסוד-העומד- בפני-גילוי. וראו מאמרי, 'יחדיו נמתיק סוד', בקונטרס לרגל מלאת שלשים לפטירת הרב שג"ר, על אופציה חלופית שמציע הרב שג"ר ליציאה מן המעגל בשפת הדממה או בבאור הנעלם בנעלם.

70 על פי משלי יא, יג. גם בעלי הסוד וגם בעלי ההלכה סומכים פסוק זה על שמירת סודות אנושיים ואלוהיים כאחד (אוצר המדרשים, [אייזנשטיין], לעולם עמ' 294 – מושווה המרכל לשופך דמים). חוסר הדיסקרטיות אף הופכת את האדם למי שממילא מסתבר כאינו-בעל-סוד (זוהר, שמות, יתרו, עא, ב).