

## "והביא הפאטרעט שלו אל המלך" –

מודל ומשמעות ב'מעשה ממלך עניו' של רבי נחמן  
מברסלב

### הרב אברהם סתיו

#### פתיחה

"כשהיה רואה [הבעל שם טוב] שנתקלקלו צנורות עליונים, ולא היה באפשר לתקן אותם על ידי תפילה, היה מתקנם ומיחדם על ידי סיפור מעשה" (הקדמה לסיפורי מעשיות).<sup>1</sup> רבי נחמן מברסלב החל לספר סיפורי מעשיות לאחר שהתייאש מלחנך את תלמידיו בעזרת שיחות ו'תורות', וקיווה שהסיפורים יועילו במקום שדברי התורה נכשלו.<sup>2</sup> סיפוריו של רבי נחמן נעים במרחב שבין המעשייה לבין המשל. העובדה שיש בסיפורים רמזים לרעיונות השאובים מן התורה, ומספרות הקבלה בפרט, חוזרת שוב ושוב בדברי תלמידיו. ויחד עם זאת הם מדגישים שגם אחרי פיצוח הסמלים שבסיפור אי אפשר לנסח במילים את המשמעות השלימה שלו. בכך מהווה הכלי של 'סיפורי מעשיות' מרחב למתח מתמיד בין מודל למשמעות. דהיינו, בין היצירה שמשמעותה נותרת תמיד נעולה בתוכה, לבין ההזמנה שלה לפרש ולפצח את סודה.

הכתיבה על סיפוריו של רבי נחמן היא לרוב משני סוגים: מחקר ופרשנות תורניים, המבקשים לחלץ את המשמעות התיאולוגית הטמונה בסיפור; ומחקר ספרותי המנתח את הסיפור עצמו בכלים המודרניים של הספרות והפסיכולוגיה.

המוקד של מאמר זה הוא מן הסוג השני, ועניינו הוא לבחון את 'מעשה ממלך עניו' כסיפור העומד בפני עצמו, תוך בירור הסמלים והייצוגים הספרותיים שבו. אך התמקדות בלעדית בהיבטים הספרותיים של הסיפור תחטא למטרתו ומשמעותו. זאת משום שמדובר בסיפור שבו הנמשל גלוי וברור והוא מתפרץ שוב ושוב אל תוך המשל. על כן ננקוט במתודה משולבת, ונסה לראות כיצד בחינת הייצוגים והמודלים בסיפור עשויה לחלץ מתוכו משמעויות חדשות.

<sup>1</sup> סיפורי מעשיות, ניו יורק תש"ט, עמ' 6.  
<sup>2</sup> שם.

## 1. הסיפור

'מעשה ממלך עניו' הוא הסיפור השישי בקובץ הראשון והעיקרי של סיפורי המעשיות של רבי נחמן מברסלב. זהו אחד הסיפורים הקצרים ביותר בקובץ, ועל כן נוכל להביא כאן את כולו:

מעשה במלך אחד והיה לו חכם. אמר המלך להחכם: באשר שיש מלך שחותם עצמו שהוא גבור גדול ואיש אמת וענו. והנה גבור אני יודע שהוא גבור, מחמת שסביב מדינתו הולך הים, ועל הים עומדים חיל על ספינות עם הורמאטיס, ואינם מניחים להתקרב. ולפנים מן הים יש (מקום שטובעין בו שקורין) זומפ גדול סביב המדינה, שאין שם כי אם שביל קטן, שאינו יכול לילך שם כי אם אדם אחד, וגם שם עומדים הורמאטיס, וכשיבוא אחד להלחם, מורים עם ההורמאטיס, ואי אפשר להתקרב לשם, אך מה שחותם עצמו איש אמת וענו זה איני יודע, ואני רוצה שתביא אלי הפאטרעט של אותו המלך, כי יש להמלך כל הפאטרעטין של כל המלכים, והפאטרעט שלו לא נמצא אצל שום מלך, כי הוא נסתר מבני אדם, כי הוא יושב תחת כלה, והוא רחוק מבני מדינתו.

הלך החכם אל המדינה. אמר החכם בדעתו, שצריך לו לידע מהות המדינה, ועל ידי מה ידע המהות של המדינה? על ידי הקאטאויש של המדינה (הינו עניני צחוק, שקורין קאטאויש), כי כשצריכים לידע דבר, צריכים לידע הקאטאויש של אותו הדבר, כי יש כמה מיני קאטאויש: יש אחד שמכון באמת להזיק לחברו בדבריו, וכשחברו מקפיד עליו, אומר לו: אני מצחק, כמו שכתוב: "כמתלהלה" וכו'. ואמר: הלא מצחק אני! וכן יש אחד שמתכון בדרך צחוק, ואף על פי כן חברו נזוק על ידי דבריו. וכן יש כמה מיני קאטאויש. ויש בכל המדינות מדינה שכוללת כל המדינות, ובאותה המדינה יש עיר אחד שכוללת כל העירות של כל המדינה שכוללת כל המדינות, ובאותה העיר יש בית אחד שכוללת כל הבתים של כל העיר שכוללת כל העירות של המדינה שכוללת כל המדינות, ושם יש אדם שכולל מכל הבית וכו', ושם יש אחד שעושה כל הליצנות והקאטאויש של המדינה.

ולקח החכם עמו ממון רב, והלך לשם וראה שעושים כמה מיני ליצנות וצחוק, והבין בהקאטאויש שהמדינה כולה מלאה שקרים מתחלה ועד סוף, כי ראה שעושים צחוק איך מאנים ומטעים בני אדם במשא ומתן, ואיך הוא בא לדון בהמאניסטראט ושם כולו שקר ומקבלין שחד. והולך להסאנד הגבוה יותר, וגם שם כולו שקר, והיו עושים בדרך צחוק אן שטעלין מכל הדברים הללו. והבין החכם באותו הצחוק שהמדינה כולה מלאה שקרים ורמאות, ואין בה שום אמת, והלך ונשא ונתן בהמדינה, והניח עצמו להונות אותו בהמשא ומתן, והלך לדון לפני הערכאות, והם כולם מלאים שקר ושחדים, וביום זה נתן להם שחד,

## והביא הפאטרעט שלו אל המלך

למחר לא הכירוהו. והלך לערכאות גבוה יותר, וגם שם כולו שקר, עד שבא לפני הסאנאט, וגם הם מלאים שקר ושחדים, עד שבא אל המלך בעצמו.

וכשבא אל המלך ענה ואמר: על מי אתה מלך? שהמדינה מלאה שקרים כולה, מתחלה ועד סוף, ואין בה שום אמת. והתחיל לספר כל השקרים של המדינה, וכשהמלך שמע דבריו, הרכין אזניו אצל הוילון לשמע דבריו, כי היה תמוה להמלך שיומצא איש שיודע מכל השקרים של המדינה. והשרי מלוכה ששמעו דבריו היו כועסים עליו מאד, והוא היה מספר והולך השקרים של המדינה. ענה ואמר (החכם הנ"ל): והיה ראוי לומר שגם המלך כמותם, שהוא אוהב שקר כמו המדינה, אך מזה אני רואה איך אתה איש אמת, ובשביל זה אתה רחוק מהם, מחמת שאין אתה יכול לסבל השקר של המדינה. והתחיל לשבח המלך מאד מאד, והמלך, מחמת שהיה ענו מאד, ובמקום גדולתו שם ענותנותו, כי כן דרך הענו, שבכל מה שמשבחין ומגדלין אותו יותר, נעשה קטן וענו יותר, ומחמת גדל השבח של החכם, ששבח וגדל את המלך, בא המלך בעניות וקטנות מאד, עד שנעשה אין ממש. ולא היה יכול להתאפק, והשליך את הוילון לראות את אותו החכם, מי הוא זה שהוא יודע ומבין כל זאת. ונתגלה פניו, וראה אותו החכם, והביא הפאטרעט שלו אל המלך.<sup>3</sup>

## 2. המלך

כל מי שכתב על סיפור המעשה שלנו, עמד על ההופעה הכפולה והמפתיעה של המלך בסיפור. המלך הוא גיבור קבוע בסיפוריו של רבי נחמן מברסלב, ותפקידו הוא לייצג את הקדוש ברוך הוא. אך בסיפור שלנו ישנם שני מלכים: המלך אוסף-הדיוקנאות, ששולח את החכם, והמלך העניו, שאותו החכם מחפש. מסתבר אם כן, שגם המלך הראשון הוא ייצוג של הא-ל, אלא שמדובר בהופעה שונה של הא-ל, זו שבה הא-ל מתגלה בתוך לבו של האדם ושולח אותו לבקש אלוקים. וכפי שדרש רבי נחמן את הפסוק בתיילים:

לך אמר לבי בקשו פני, פירש"י 'בשליחותך'. כי עיקר האלקות בלב... וזהו לך אמר לבי בקשו פני, לך בשליחותך כנ"ל. כי מה שהלב אומר, הם דברי ה' ממש.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> צבי מרק, כל סיפורי רבי נחמן מברסלב, ירושלים 2014 (להלן: כל סיפורי רבי נחמן מברסלב), עמ' 234-235.  
<sup>4</sup> ליקוטי מוהר"ן קמא, תורה קלח. וראה: צבי מרק, מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב, תל אביב תשס"ד (להלן: מרק, מיסטיקה), עמ' 359.

## מחולת המחנים

דהיינו, המלך הראשון הוא הא-ל האימננטי המדבר מתוך האדם והמציאות, בעוד המלך השני הוא המלך הטרונסצנדנטי שאותו מבקש האדם.<sup>5</sup> ובסופו של דבר מתברר כי שני המלכים הללו הם מלך אחד.<sup>6</sup>

נראה כי הבחנה זו עשויה להוביל אותנו לקריאה של הסיפור כסיפור של תנועה כפולה שמתקיימת במעין תמונת-ראי של עצמה. התנועה הראשונה, הגלויה, היא זו של החכם המחפש את המלך. אך במקביל קיימת גם תנועה של המלך המחפש את החכם. בסוף הסיפור אנו קוראים על המלך שלא מסוגל להתאפק וקורע את הווילון כדי לראות את החכם. בכך שולח אותנו המספר אל יוסף שלא יכול עוד להתאפק ומתגלה אל אחיו. וכמו אצל יוסף, קיים רובד אחד שבו האחים הם אלו שהולכים ומחפשים (את המזון בפעם הראשונה, את שמעון בפעם השנייה, ואת יוסף על פי חז"ל), ובמקביל רובד אחר שבו יוסף מחפש את אחיו. הציווי של המלך הראשון בתחילת הסיפור מובן בסופו כביטוי לרצון של המלך במפגש פנים-אל-פנים עם החכם, שהוא המניע בעצם את תהליך החיפוש של החכם.

בנמשל, הכוונה היא כמובן לאלוהים המשוטט בגן העדן וקורא לאדם "איכה", ובלשונו של השל: "אלוהים מבקש את האדם".<sup>7</sup> הרעיון של האדם המחפש את הא-ל ברובד החיצוני, שבפנימיותו מסתתר הא-ל המחפש את האדם, קיים במחשבה היהודית אצל ר"ח קרשקש,<sup>8</sup> ומומחש היטב על ידי ק.ס. לואיס בספרו 'כס הכסף', המתאר סיטואציה שבה שני גיבורי הסיפור, ג'יל ויוסטס, קוראים אל אסלן ומתפללים שיקח אותם אל נרניה, רק כדי לגלות שהסיפור האמיתי היה הפוך בדיוק: "לא הייתם קוראים לי אלמלא קראתי אני לכם".<sup>9</sup> רעיון זה לא היה זר לרבי נחמן, שתיאר את המצוקה האנושית כאופן שבו הא-ל מספר לאדם על המצוקה האלוהית כביכול,<sup>10</sup> ונראה כי הוא עושה בו שימוש גם בסיפור שלנו, כאשר התשוקה לחיפוש פני המלך מוצגת כציווי המגיע מן המלך עצמו.

<sup>5</sup> ש' גיל, עיון מחודש במעשיה "מעשה במלך וחכם" לאור גישותיהם של פרויד ולאקאן, 2005, [גרסה אלקטרונית]. נדלה ב 24/5/2017, מאתר פסיכולוגיה עברית: [www.hebpsy.net/articles.asp?id=595](http://www.hebpsy.net/articles.asp?id=595) (להלן: גיל, עיון).

<sup>6</sup> אברהם יצחק גרין, בקשו פני, קראו בשמי, תל-אביב תשנ"ז עמ' 13.

<sup>7</sup> אברהם יהושע השל, אלוהים מבקש את האדם, מאגנס, 2003.

<sup>8</sup> ראה: זאב הרוי, רבי חסדאי קרשקש, ירושלים 2010, עמ' 137: "התפילה היא בנסתר שפע מלמעלה למטה, אם כי בגלוי היא קריאה מלמטה למעלה. בגלוי היא דבקות העובד באלוהיו, ובנסתר היא אהבת אלוהים לעובדו". מודל דומה קיים במחשבה הנוצרית אצל תומס אקווינס, בפירושו על האיגרת אל הרומים (פרק 8, פסוקים 26-27). ראה: S. Tugwell, Albert and Thomas: Selected Writings, New York: Paulist Press, 1988.

<sup>9</sup> ק"ס לואיס, סיפורי ממלכת נרניה, אור יהודה 2007, עמ' 334.

<sup>10</sup> ליקוטי מוהר"ן קמא, תורה פט: "הנה ידוע, כי כל מה שחסר לאדם הן ברוחני הן בגשמי, החסרון הוא בהשכינה... לכך צריך להשיב לעצמו, מה אני ומה חיי, כי המלך בעצמו מספר לי החסרון שלו, וכי יש כבוד גדול מזה".

### 3. המדינה

בדומה לשני המלכים, יש גם שתי מדינות המתוארות בסיפור: המדינה הכוללת את כל המדינות, שבה מתקיים מופע ה'קאטאויש', והמדינה של המלך העניו, שאנו שומעים בתחילת הסיפור על הגנותיה ובהמשך הסיפור על השקרים המנהלים אותה.

המדינה הכוללת את כל המדינות, שדומה במשהו ל'אלף' של בורחס,<sup>11</sup> מזכירה לנו את המלך האוסף את הדיוקנאות של כל המלכים. נקודת המוצא של החיפוש היא עולם של סמלים ומסמנים, שאמורים להצביע על כל המסומנים הקיימים בעולם. זה המודל, או המפה, שאמור ללמד על מהותה של המדינה הממשית, זו שבה שוכן המלך העניו.

אך בשלב הזה הסיפור נהיה קצת מעורפל, ואותה מדינה שכוללת את כל המדינות מתאחדת עם המדינה של המלך העניו. ולמעשה לאורך כל הפסקה השלישית בסיפור מתייחסת המילה 'המדינה' לשתי המדינות גם יחד. כך נפתרת בעיה טכנית מסוימת בסיפור: כיצד הצליח החכם להיכנס אל המדינה המבוצרת של המלך העניו? התשובה לכך היא שהחכם הלך אל המדינה הכוללת את כל המדינות, ומצא את עצמו במדינה של המלך העניו.

בסוף הסיפור מובאים כמה רמזים בדבר הנמשל של הסיפור, ואחד מהם מתייחס אל המדינה הנ"ל:

דרכי ציון אבלות (איכה א). ציון היא בחינת הציונים של כל המדינות, שכולם נתועדים לשם. כמו שכתוב (יחזקאל לט): וראה אדם ובנה אצלו ציון:

וזהו (ישעיה לג): "חזה "ציון" קרית "מועדינו ראשי תבות מ"צ"ח"ק, ששם היו נתועדים כל הציונים, ומי שהיה צריך לידע אם לעשות הדבר או המשא ומתן, היה יודע שם. יהי רצון שיבנה במהרה בימינו אמן:

וכך מפרט יותר רבי נחמן מטשערין ב'רמזי מעשיות':

מדינה שכוללת כל המדינות זה בחינת כלל קדושת ישוב א", ובאותה המדינה יש עיר שכוללת כל העירות שבמדינה הזאת זה בחינת ציון וירושלים, ובאותה העיר יש בית שכולל כל הבתים

<sup>11</sup> ראה: חורחה לואיס בורחס, האלף, הקיבוץ המאוחד 2000, עמ' 125: "אלף היא נקודה במרחב שכל הנקודות האחרות נכללות בה".

## מחולת המחנים

שבעיר הזאת זה בחינת הבית המקדש וההיכל ושם יש אדם וכו',  
מובן ממילא כי א"א לבאר כ"כ בענינים כאלו.<sup>12</sup>

אך כאשר מתבוננים בירושלים, כפי שנתפסה בספרות המחשבה, אפשר למצוא בה שני סוגים של מודל. סוג אחד הוא זה שעליו מצביע רבי נחמן בסיפורנו: "ציונים של כל המדינות". ר' נחמן מזכיר רעיון זה גם ברמזים שבסוף מעשה ממלך שגזר שמד:

"ואני נסכתי מלכי על ציון הר קדשי". אפשר הרמז בזה, כי הדמות  
אדם שהעמיד המלך הנ"ל על הר גבוה את זה לעומת זה, כי הוא  
כנגד המלך על ציון הר הקדש, כי שם כלולים כל חלקי עולם.<sup>13</sup>

אפשר שמקורו הוא בדברי הזוהר: "תא חזי ירושלם כל ארעא דישראל אתכפל תחותה ואיהי  
קיימא לעילא ותתא".<sup>14</sup>

אל מול רעיון זה, שלפיו ירושלים מכנסת ומייצגת את העולם כולו, ישנו רעיון נפוץ בספרות  
חז"ל שלפיו ירושלים של מטה היא מודל ושיקוף של ירושלים של מעלה. כפי שנאמר  
בפסיקתא:

מקום מקדש של מטה מכוון כנגד מקדש של מעלה, וכה"א  
ירושלים הבנויה כעיר שחברה לה יחדו.<sup>15</sup>

והסביר רבי משה אלשיך:

כי ירושלם הבנויה היא של מטה הגשמית העשויה על ידי בנין,  
היא כאילו עיר שחברה לה, היא ירושלם של מעלה המחוברת  
ומכוונת נגדה, כאילו שתיהן יחדו, ועל כן העומד באחד שעריה  
הוא כאילו רגליו עומדות בשערי העליונה גם היא, והעומד  
בירושלם כעומד בירושלם של מעלה.<sup>16</sup>

לפי גרסה זו, ירושלים של מטה היא ניסיון ליצור מודל פיזי של ירושלים של מעלה. לפי  
גרסה אחרת, דווקא ירושלים של מעלה היא ניסיון לייצג את ירושלים של מטה:

<sup>12</sup> רמזי מעשיות, בתוך: ספר סיפורי מעשיות המנוקד, ירושלים תשמ"ה, עמ' ז.

<sup>13</sup> סיפורי מעשיות, מעשה ד.

<sup>14</sup> זוהר חלק א דף קכח עמוד ב. תרגום: "בוא וראה, ירושלים כל ארץ ישראל נכפלה תחתיה והיא קיימת  
למעלה ולמטה".

<sup>15</sup> פסיקתא זוטרתי (לקח טוב) פרשת פרשת משפטים פרק כג.

<sup>16</sup> אלשיך תהלים פרק קכב פסוק ג.

## והביא הפארעט שלו אל המלך

וכן אתה מוצא שירושלים מכוונת למעלה כמו ירושלים של מטה  
מרוב אהבתה של מטה עשה אחרת למעלה שנאמר הן על כפים  
חקותיך חומתיך נגדי תמיד.<sup>17</sup>

בין כך ובין כך, ירושלים של מטה מקיימת מערכת יחסים של שיקוף וייצוג עם ירושלים של מעלה, במקביל למערכת היחסים של ציון עם העולם כולו, שעליה כתב ר' נחמן בסיפוריו. השיקוף הכפול הזה, של העולם העליון ושל העולם הגשמי, יכול להיחווה כמתח, כמו זה שכתב עליו יהודה עמיחי בשיר "ירושלים של אמצע".<sup>18</sup> אך רבי נחמן רואה בכך דווקא פוטנציאל להעלאת ניצוצות:

זאת ירושלים בתוך הגוים שמתיה וסביבותיה ארצות, ירושלים היא קריה נאמנה, בחינות אמונה, היא שוכנת בתוך הגוים וסביבותיה וכו'. כי היא ביניהם תמיד כנ"ל, ועל כן אלו הניצוצות שנפלו, הם נדבקים ונתאחזין סביבות האמונה, והיא מעלה אותם משם.<sup>19</sup>

אפשר להסביר את "העלאת הניצוצות" של ירושלים באמצעות רעיון שעמד עליו בורחס בעניין היחס בין כתבי הקודש, רצון הא-ל והמציאות:

הרעיון כי לכתבי הקודש יש (בנוסף לפשט) גם משמעות סמלית, איננו בלתי-רציונלי והוא עתיק יומין: אפשר למצוא אותו אצל פילון האלכסנדרוני, אצל המקובלים. כיון שהמעשים המסופרים בכתבי הקודש הם אמיתיים (אלוהים הוא אמת, אמת אינה יכולה לשקר וכו'), שומה עלינו לקבל שבני האדם המבצעים את המעשים הללו מוציאים לפועל, מבלי שידעו על כך, דרמה נסתרת, שתוכננה וחושבה על ידי הא-ל. מכאן ועד למסקנה כי לתולדות היקום, הכוללים את חיינו על פרטי-פרטיהם הזעירים ביותר, יש משמעות סמלית סמויה, אין הדרך ארוכה.<sup>20</sup>

כתבי הקודש, לפי בורחס, מהווים סמל כפול: של הדרמה האלוהית מחד, ושל המציאות האנושית מאידך. הפתרון לקונפליקט הזה הוא איחוד הדרמה האלוהית עם זו האנושית.

<sup>17</sup> מדרש תנחומא (ורשא) פרשת פקודי סימן א.

<sup>18</sup> "למה ירושלים תמיד שתים, של מעלה ושל מטה / ואני רוצה לחיות בירושלים של אמצע / בלי לחבט את ראשי למעלה ובלתי לפצע את רגלי למטה".

<sup>19</sup> ליקוטי מוהר"ן קמא, תורה רפ.

<sup>20</sup> חורחה לואיס בורחס, גן השבילים המתפצלים, הקיבוץ המאוחד 1976, עמ' 159.

## מחולת המחנים

כלומר, כתבי הקודש מהווים, דווקא בשל הסתירה הפנימית שבהם, פתח לקריאה מחודשת של המציאות כולה ככזו המוציאה לפועל את הדרמה האלוהית הנסתרת.

בדומה לכך, גם ירושלים, או "המדינה" שבסיפור, מהווה בעת ובעונה אחת ייצוג של כל המדינות כולן ושל "מלכות השמים", וכך היא מובילה אותנו על כרחנו להבנה שמלכות הארץ ומלכות השמים אחת היא.

### 4. האדם שכלול מכל הבית

קריאה זו עשויה להוביל אותנו להבחנה חשובה ביחס לזהות האיש הנמצא בתוך הבית. רבי נחמן מסיים את התיאור במילים:

ושם יש אדם שכלול מכל הבית וכו', ושם יש אחד שעושה כל הליצנות והקאטאוויש של המדינה.

מיהו אותו אדם שכלול מכל הבית? ר' נחמן מטשעריץ לא חושף את זהותו: "ושם יש אדם וכו', מובן ממילא כי א"א לבאר כ"כ בענינים כאלו", אך צבי מרק מסביר:

אם אכן המקום הוא המקדש, מסתבר כי האיש שבתוך הבית הוא הכהן הגדול.<sup>21</sup>

אך לא ברור מדוע אם כן צריך היה להסתיר את זהותו, וחמור מכך: דמות הכהן הגדול הולמת לכאורה את דמות הליצן, אותו "אחד שעושה כל הליצנות וכו'". אך מקריאה פשוטה של הסיפור נראה שאין זה אותו "אדם שכלול מכל הבית". מסתבר יותר, אם כן, שהאדם הכלול מכל הבית מייצג את האלוהים עצמו, השוכן כביכול בתוך בית המקדש. כלומר, אותו האיש מייצג בה בעת את העולם כולו ואת הא-ל המסתתר מן העולם.

אם נשוב לנמשל, הרי שלפי דברינו יש כאן הופעה משולשת של הא-ל, המזכירה את דבריו של רבי צדוק הכהן מלובלין:

וידוע דיש שלוש מדריגות בהשגת ה' יתברך אני ואתה והוא שהם דוגמת ענפי האילן וגוף ושורשים שבקרקע.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> מרק, מיסטיקה, עמ' 371.

<sup>22</sup> ר' צדוק הכהן מלובלין - ליקוטי מאמרים עמוד עה.



## והביא הפארעט שלו אל המלך

דהיינו, הא-ל מופיע בשלושה אופנים שונים במציאות: א. דרך ה'אני', ההתגלות הפנימית ששרויה בתוך האדם: "כי הקדוש ברוך הוא שוכן בקרב לבו ודיבורו ממש ואינו דבר נפרד כלל".<sup>23</sup> ב. דרך ה'אתה', ההכרה בא-ל המתגלה מול עיניי, "הכרת הנוכח".<sup>24</sup> ג. כ'הוא' נסתר ונעלם.

אפשר למצוא כאן גם את שלושת הסדרים של לאקאן: הממשי, הדמיוני והסמלי. כאשר הא-ל מופיע אצל האדם בשלושתם: כחלק אינטגרלי ובלתי-מובחן מאישיותו, כדמות הניצבת מול עיניו, וכיישות נסתרת שהוא פוגש רק דרך ה'חותם' המעיד שהוא עניו ואיש אמת, דהיינו הסדר הסמלי.

## 5. ההגנות של המלך

שכבות ההגנה של המלך העניו קיימות בשלושה מישורים מקבילים. מישור אחד מתואר בתחילת הסיפור:

שסביב מדינתו הולך הים, ועל הים עומדים חיל על ספינות עם הורמאטיס, ואינם מניחים להתקרב. ולפנים מן הים יש (מקום שטובעין בו שקורין) זומפ גדול סביב המדינה, שאין שם כי אם שביל קטן, שאינו יכול לילך שם כי אם אדם אחד, וגם שם עומדים הורמאטיס, וכשיבוא אחד להלחם, מורים עם ההורמאטיס, ואי אפשר להתקרב לשם.

המדינה של המלך בנויה משתי שכבות של הגנה: ים שעליו עומדות ספינות-תותחים, ובשכבה הפנימית יותר ביצה שיש בה רק שביל קטן שבו יכול לעבור אדם אחד. נראה ששכבת ההגנה הראשונה אמנם קשה למעבר, התותחים "אינם מניחים להתקרב", אך בסופו של דבר המעבר אפשרי. הביצה לעומת זאת, בלתי-חדירה לחלוטין, ויש רק שביל אחד שבו אפשר ללכת, ובשל התותחים "אי אפשר להתקרב לשם".

במקביל, שתי שכבות הגנה מגלה החכם בתוך המדינה של המלך. שכבה אחת היא מערכת בתי המשפט, המלאה שקרים ודורשת שוחד מתמיד כדי להתקדם בתוכה ולהתקרב אל המלך. השכבה השנייה היא הוילון שמאחוריו מסתתר המלך עצמו, ואין שום דרך להיאבק

<sup>23</sup> שם עמ' עז.

<sup>24</sup> שם עמ' לד.

## מחולת המחנים

ולחסיר אותו. החכם, שמוצא את הנתיב אל המלך, זוכה לכך ששרי המלוכה יכעסו עליו מאד, כמו אותו אדם ההולך בשביל ומעורר עליו את חמת התותחים.

נראה בבירור כי שתי השכבות הללו מייצגות את שתי השכבות של האפיקורסות, שאותן מתאר ר' נחמן בליקוטי מוהר"ן:

ודע, שיש שני מיני אפיקורסית. יש אפיקורסית, שבא מחכמות חיצוניות, ועליו נאמר ודע מה שתשיב לאפיקורס. כי האפיקורסית הזאת יש עליה תשובה, כי זאת האפיקורסית בא מחכמות חיצוניות, שהם באים ממותרות, מבחינות שבירת כלים. כי מחמת ריבוי האור נשתברו הכלים, ומשם נתהוו הקליפות כידוע... וע"כ מי שנופל לאפיקורסית הזאת, אף שבוודאי צריך לברוח ולהמלט משם. אך אעפ"כ מי שנופל לשם, אפשר לו למצוא הצלה לצאת משם. כי יוכל למצוא שם את השי"ת, אם יבקשוהו וידרשהו שם...

אבל יש עוד מין אפיקורסית, והם החכמות שאינם חכמות... יש כמה מבוכות וקשיות אצל המחקרים, שבאמת אינם שום חכמה, והקשיות בטלים מעיקרא. אך מחמת שאין בהשכל אנושי לישבם, ע"ז נדמים לחכמות וקשיות. ובאמת א"א לישב אלו הקשיות, כי אלו הקשיות של אפיקורסית הזאת, באים מחלל הפנוי, אשר שם בתוך החלל הפנוי אין שם אלקות כביכול. וע"כ אלו הקשיות הבאים משם, מבחי' חלל הפנוי, א"א בשום אופן למצוא להם תשובה, היינו למצוא שם את השי"ת...

רק ישראל ע"י אמונה עוברים על כל החכמות, ואפי' על האפיקורסית הזאת הבא מחלל הפנוי. כי הם מאמינים בהש"י בלי שום חקירה וחכמה, רק באמונה שלימה... אבל ע"י חקירות נשקעים שם, כי א"א למצוא שם את השי"ת, מאחר שהוא בחי' חלל הפנוי... וע"כ ישראל נקראים עבריים, ע"ש שהם עוברים באמונתם על כל החכמות. ואפילו על החכמות שאינם חכמות, היינו האפיקורסית השנית הבא מחלל הפנוי כנ"ל.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> ליקוטי מוהר"ן קמא, תורה סד.

## והביא הפארעט שלו אל המלך

הסוג הראשון של האפיקורסות דומה באופיו לשכבת ההגנה הראשונה: שכבה שאותה אפשר לעבור תוך כדי מלחמה בקליפות הטומאה. אך האפיקורסות מן הסוג השני דומה לשכבת ההגנה השנייה: ביצה טובענית בלתי-חדירה, שכל בעלי החקירה "נשקעים שם". רק ישראל, ובהמשך התורה "הצדיק", מסוגלים למצוא את השביל שבו אפשר לעבור מעל האפיקורסות הזו. וככל שאדם מתקרב יותר, כך הוא מעורר את רוגזם של שרי המלוכה והיורים בתותחים, כפי שמתאר ר' נחמן באחת מתורותיו המפורסמות:

כי כן דרך הבעל דבר והס"א, כשרואה שהאדם סמוך סמוך ממש לשערי הקדושה, וכמעט שיכנוס, אזי הוא מתפשט עליו בהתגברות גדול מאד מאד... ודע, שהאדם צריך לעבור על גשר צר מאד מאד, והכלל והעיקר שלא יתפחד כלל.<sup>26</sup>

דהיינו, התהליך שעובר החכם בסיפור הוא למעשה תהליך הדילוג שמתאר ר' נחמן בתורה הנ"ל, כפי שכתב אליעזר מלכיאל בפירושו לתורה זו:

עצם הכפירה – תודעת החלל הפנוי שאלוהים מסולק ממנו – מהווה כוח מניע לאמונה ואפילו מרכיב מכונן באמונה... והקושיה מעצימה שבעתיים את ההיתלות, ההתמסרות והדבקות בו. את סוד הקשר הזה שבין קושיה לדבקות, בין שקר לאמת, מגלה גיבור מעשה ממלך עניו.<sup>27</sup>

קריאה פרוידיאנית או יונגיאנית של הסיפור עשויה להעניק משמעות נוספת לתיאורים אלו של שכבות ההגנה שאותן צריך החכם לחדור. ש' גיל הצביע על כך שמשימת החדירה אל מדינת המלך העניו מתוארת בתחילת הסיפור כמשימה בעלת סממנים פאליים:

הוא נשלח למשימה פאלית ותכליתית; עליו לחדור לשביל הצר והמסוכן, העובר דרך ביצות, שביל שרק אדם אחד יכול להלך בו, על מנת לבוא בשעריה של המדינה הנכספת...

התיאור במעשיה גם תואם את המציאות הביולוגית העומדת מאחורי המשגל- מסעם של תאי הזרע של הגבר במעלה הנרתיק

<sup>26</sup> ליקוטי מוהר"ן תניינא, תורה מח.

<sup>27</sup> אליעזר מלכיאל, חכמה ותמימות: פירוש לכמה תורות וסיפורים של רבי נחמן מברסלב, תל אביב 2005, עמ' 171.

## מחולת המחנים

הנשי הצר בדרך אל היעד הנחשף הביצית, כאשר רק אחד יזכה לסיים את המסע המסוכן-להפרותה ולהשתרש בדופן הרחם.<sup>28</sup>

ואילו בהמשך הוא עובר טרנספורמציה מסוימת לכיוון הנשי:

הוא מוותר על העשייה האקטיבית וממיר אותה בהמתנה סובלנית ובניהול דיאלוג עם האחר.<sup>29</sup>

לעומתו, גרין מנתח את המשימה באופן אחר, מנקודת מבט יונגיאנית:

הים המסובב את המדינה, ה"זומפ" הגדול שעומד בתוכו, והשביל הצר והמסוכן שצריך לעבור. כל אלה אינם אלא תיאורים די ברורים של תהליך הלידה, היא לידת כל אדם לתוך העולם הגופני.<sup>30</sup>

לאור הכפילות שהצגנו לעיל, אפשר ששני המישורים הללו מתקיימים במקביל. בעוד שבתודעת החכם הוא נשלח לבצע משימה פאלית של חדירה, הרי שבמקביל הוא עצמו עובר תהליך פאסיבי של לידה.

## 6. הקאטאויש

החלק הארוך והמרכזי בסיפור, והמפתח לכל ההתרחשויות שיבואו אחריו, הוא ההליכה של החכם אל ה'קאטאויש', אל מופע ה'צחוק' שבו למד על מהות המדינה. מתוך ההתבוננות במופע, הבין החכם "שהמדינה כולה מלאה שקרים מתחלה ועד סוף". ובהמשך הסיפור המלך תמה על כך "שימצא איש שיודע מכל השקרים של המדינה".

הנקודה שלא ברורה בסיפור היא: מה הבין החכם שלא ידעו שאר בני האדם? והלא מופע הקאטאויש פתוח לכל,<sup>31</sup> וכולם הכירו את ההצגה המראה איך באים לדון בהמאניסטראט ומשחרים את השופטים!

<sup>28</sup> גיל, עיון.

<sup>29</sup> שם.

<sup>30</sup> אברהם יצחק גרין, געגועי האלוהים אל האדם, בתוך: החיים כגעגוע: קריאות חדשות בסיפורי מעשיות של ר' נחמן מברסלב (עורך: רועי הורן), תל אביב 2010 (להלן: גרין, געגועי האלוהים), עמ' 99-91. הציטוט מתוך עמ' 95.

<sup>31</sup> אלא אם נניח שאותה מדינה שבה נערך המופע איננה נגישה עבור רוב בני האדם, ורק החכם ש"לקח עמו ממון רב" יכול היה להגיע אליה.

## והביא הפארעט שלו אל המלך

מן הסיפור נראה שהתובנה הייחודית שהגיע אליה החכם היא כוליותו של השקר: "שיודע מכל השקרים של המדינה". ואכן, כשמתבוננים בשקרים שאליהם נחשף החכם, ומשווים אותם אל השקרים שתוארו בהצגה, אפשר להצביע על שתי נקודות שהתחדשו לו:

א. "וביום זה נתן להם שחד, למחר לא הכירוהו". בהצגה נאמר רק שהשופטים מקבלים שוחד, ואילו החכם הבין שגם השוחד אינו מועיל. קבלת שוחד היא אמנם דרך מושחתת להסדיר בה את ענייני המדינה, אך היא עדיין דרך יציבה וקוהרנטית. אך החכם חשף את העובדה שאפילו הדרך הזו אינה מועילה, וקיים חוסר-יציבות מוחלט במערכת. "החכם מגלה עובדה מעניינת, במדינת השקרנים לא מאמינים אפילו לשקר. אפשר לתת במדינה הזו שוחד ולהתכחש לו, אין בה חוקים אמיתיים, אי אפשר לצפות לדבר ודבר לא חשוב".<sup>32</sup>

ב. "עד שבא לפני הסאנאט, וגם הם מלאים שקר ושחדים". בהצגה אפשר היה לראות שהערכאות השיפוטיות השונות מלאות בשקר ושוחד, אך לא נאמר דבר ביחס לסאנאט, לשרי המלוכה. אפשר היה לחשוב שהקלקול קיים רק ברמות הנמוכות, ולא בשלטון עצמו.

כיצד הגיע החכם להבנה זו? אולי מן המיקום שבו נערכה ההצגה: בבית הכלול מכל הבתים של העיר הכוללת את כל העיירות וכו'. כבר הראינו לעיל שהבית הזה מייצג את בית המקדש, וממילא ה'קאטאויש' שנעשה שם מתייחס לפולחן המקדש.<sup>33</sup> צבי מרק כבר האריך לתאר, בעקבות הויזינגה,<sup>34</sup> את עבודת הא-ל כפעולה של משחק, ומתוך כך את הביקורת שמוחת עליה רבי נחמן:

המקדש הוא תמונה חדה, ולכאורה אף מוגזמת, של אופי העבודה הדתית בכללה. במקדש נותנים בני-האדם מתנות לאל הנשגב והאין-סופי, מכפרים את פניו במנחת סולת, רואים בריח הקטורת את ריח ניחוחו והלוויים שרים לו להנעים את זמנו - וכי יש קומדיה גדולה מזו?<sup>35</sup>

ביקורת זו על עבודת המקדש התקיימה הרבה לפני רבי נחמן. השאלה היא כיצד מתמודדים אתה, ולאן לוקחים אותה. הרמב"ם במורה הנבוכים (חלק ג, פרק לב) למד מכאן על חולשתם של בני האדם, וכתב שהתורה לא יכולה הייתה לבטל את עבודת הקרבנות משום

<sup>32</sup> הרב שלמה וילק, פירוש למעשה ממלך עניו שנמצא באתר ישיבת מחנים.  
<sup>33</sup> אף שגריין (אברהם יצחק גריין, בעל היסורים – פרשת חיייו של ר' נחמן מברסלב, תל אביב תשמ"א, עמ' 354) טען כי הליצן המתואר בסיפור מסמל את הצדיק, שבכוחו לצחוק על העולם כולו. ובהמשך הציע קריאה יונגיאנית, שלפיה מדובר ברובד תודעה פנימי של האדם עצמו שאליה הוא פונה כדי לקבל עצה (גריין, געגועי האלוהים).

<sup>34</sup> הויזינגה, האדם המשחק.

<sup>35</sup> מרק, מיסטיקה, עמ' 374.

## מחולת המחנים

שהמאמינים לא היו מסוגלים להכיל פולחן שאין בו הקרבה מוחשית, כמו זו שהציעו פולחני האלילים המתחרים. לפי הרמב"ם, התורה מוכנה לזייף קצת, להנמיך את עצמה, כדי לאפשר לבני האדם להכיל אותה. זו התפיסה שחלקו כנראה רוב בני המדינה: האמונה שבשורש הדברים קיים שלטון של אמת, אלא שבערכאות הנמוכות קיימים כמה זיופים וקלקולים.

אך רבי נחמן, ובעקבותיו החכם בסיפור, מבין שאם השקר נמצא בלב בית המקדש, הרי שהוא מלמד על תפיסת עולם מהפכנית יותר. לא זיופים קלים יש כאן, אלא עולם שלם שכולו שקר מתחילה ועד סוף, בלי שביב קטן אחד של אמת. כפי שהסביר הרב שג"ר:

השיח השגור מלמד כי המהות נסתרת היא מעינינו. אל לו לאדם להיתפס ללבושים החיצוניים של העולם, שהם תעתוע, צחוק, אחיזת עיניים, ובכך יזכה לגלות את סודו הנסתר. אך רבי נחמן מספר שהחכם מגלה כי אחיזה העיניים, התעתוע, הם הם המהות של העולם.<sup>36</sup>

נראה כי תוכנה זו נובעת מן התפיסה שעליה עמדנו לעיל, שלפיה ירושלים, או "המדינה" משקפת הן את המציאות התחתונה והן את זו העליונה, ובכך חושפת את האמת הפנימית של שתייהן.

ממילא, בניגוד לרמב"ם שעמל כל ימיו לברר ולדייק את המסרים הפילוסופיים של התורה מן הסיגים שדבקו בהם, הרי שרבי נחמן עמל להנחיל לחסידיו את התודעה שהעולם כולו הוא שקר ורע גמור:

ענה ואמר רבינו ז"ל. הנה הכל אומרים שיש עוה"ז ועוה"ב. והנה עוה"ב אנו מאמינים שיש עוה"ב. אפשר יש גם עוה"ז גם כן באיזה עולם. כי בכאן נראה שהוא הגיהנם כי כולם מלאים יסורים גדולים תמיד. ואמר. שאין נמצא שום עוה"ז כלל.<sup>37</sup>

בדומה לכך, בעוד הרמב"ם ושאר בעלי המחשבה מתייסרים בשאלת "צדיק ורע לו" ומנסים לתרץ את מעשי ההשגחה בתירוצים שונים ומשונים, הרי שרבי נחמן פוטר את הדברים בסיפור על יהודי עני ומטופל בילדים שנהג לשכור ולהפעיל בית מרוח, עד שבא יהודי עשיר

<sup>36</sup> הרב שמעון גרשון רוזנברג – שג"ר, להאיר את הפתחים: דרשות ומאמרים לימי החנוכה (עורך: ישי מבורך), אלון שבות תשע"ד, עמ' 225.

<sup>37</sup> ליקוטי מוהר"ן תניינא תורה קיט.

## והביא הפארעט שלו אל המלך

ונישל אותו מפרנסתו, ודווקא באותה שנה זכה (המנשל) שייולד לו בן זכר. וחתם רבי נחמן:  
"וכך מנהיג הקדוש ברוך הוא את עולמו".<sup>38</sup>

מתפיסה זו נובעת גם עבודת השמחה של רבי נחמן. בעוד שהרמב"ם מתאר את חובת השמחה במילים: "ולא יהא מהולל ושוחק ולא עצב ואונן אלא שמח כל ימיו בנחת בסבר פנים יפות",<sup>39</sup> הרי שרבי נחמן מורה:

העיקר להיות בשמחה תמיד, וישמח עצמו בכל מה שיוכל, ואפי'  
ע"י מילי דשטותא, לעשות עצמו כשוטה, ולעשות עניני שטות  
וצחוק או קפיצות וריקודים, כדי לבוא לשמחה שהוא דבר גדול  
מאד.<sup>40</sup>

המפתח לעבודת השם נמצא ביכולת להשתטות ולצחוק. אין אפשרות להגיע לשמחה מאוזנת מתוך חיבור לחיי העולם הזה, "כי טבע האדם למשוך עצמו למרה שחורה ועצבות, מחמת פגעי ומקרי הזמן, וכל אדם מלא יסורים, ע"כ צריך להכריח את עצמו בכח גדול, להיות בשמחה תמיד".<sup>41</sup> זאת בהתאם להבנה של החכם, שלפיה את המלך אפשר לפגוש דווקא בפער שבינו לבין העולם, "ומשה ניגש אל הערפל אשר שם האלוהים".<sup>42</sup>

## 7. המפגש עם המלך

המפגש עם המלך מתקיים בשני שלבים, שכל אחד מהם מורכב מפעולה של החכם ותגובה של המלך. בשלב הראשון, החכם בא בטענות: "על מי אתה מלך?", ומונה את כל השקרים של המדינה. שלב זה מכעיס מאד את שרי המלוכה, אך המלך עצמו כבר מרכין אזניו אצל הוילון לשמע דבריו.

לתיאור הזה של רבי נחמן יש חשיבות גדולה, כי הוא מצביע על כך שהקרבה אל המלך לא נוצרה רק בשלב השני, אלא כבר בשלב שבו החכם מטיח עלבונות ודברי כפירה כביכול. וכדברי הרב קוק:

יש כפירה, שהיא כהודאה, והודאה שהיא ככפירה. כיצד... כופר  
אדם בתורה מן השמים, אבל כפירתו מיוסדת רק על אותה

<sup>38</sup> כל סיפורי רבי נחמן מברסלב, עמ' 442.

<sup>39</sup> רמב"ם הלכות דעות פרק א, הלכה ד.

<sup>40</sup> ליקוטי מוהר"ן תניינא, תורה מת.

<sup>41</sup> ליקוטי מוהר"ן תניינא, תורה כד.

<sup>42</sup> ראה ליקוטי מוהר"ן קמא, תורה קטו.

## מחולת המחנים

הקליטה שקלט מן הציור של צורת השמים אשר במוחות המלאים מחשבות הבל ותהו, והוא אומר התורה יש לה מקור יותר נעלה מזה. ומתחיל למצא יסודה מגדולת רוח האדם מעומק המוסר ורום החכמה שלו, אף על פי שעדיין לא הגיע בזה למרכז האמת, מכל מקום כפירה זו כהודאה היא חשובה, והיא הולכת ומתקרבת להודאת אמונת אומן.<sup>43</sup>

בשלב השני בוחר החכם ללמוד מתוך השקר של המדינה דווקא על האמת של המלך. בכך הוא הולך בעקבות אברהם אבינו, כפי שהוא מתואר במדרש:

משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום, וראה בירה אחת דולקת אמר תאמר שהבירה זו בלא מנהיג, הציץ עליו בעל הבירה, אמר לו אני הוא בעל הבירה.<sup>44</sup>

בדומה לכך היינו מצפים גם בסיפור שלנו לחוויה של התגלות, ואכן אנו מקבלים אותה לבסוף: "ונתגלה פניו וראה אותו החכם". אלא שבתוך קורה משהו למלך: "מחמת גדל השבח של החכם, ששבח וגדל את המלך, בא המלך בעניו וקטנות מאד, עד שנעשה אין ממש". ודווקא ברגע הזה, שבו המלך נעשה ל'אין', "נתגלה פניו וראה אותו החכם".

חויית המפגש, אם כן, היא חוויה של מפגש עם האין. בכך צועד ר' נחמן בעקבות תורת התארים השליליים של הרמב"ם, כמו גם רבים מן המיסטיקאים (יהודים ושאינם כאלו), שתיארו את המפגש עם האל כמפגש עם חוסר ההיתכנות של המפגש, ואת ידיעת הא-ל כידיעה של אי-ידיעתו.<sup>45</sup>

כיצד אם כן יכול החכם לצייר את הדיוקן?

אפשר שמדובר בסופו של דבר בדיוקן ריק.<sup>46</sup> אך גרין מצביע על כך שמדובר בציור ולא בצילום. דהיינו, בעקבות אותו מפגש חטוף עם המלך, יוצא החכם לתהליך של ציור ויצירה של דיוקן. תהליך שיימשך אולי לאורך כל חייו, עד שישב את נשמתו אל המלך.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> שמונה קבצים לראי"ה קובץ א, אות תרלג.

<sup>44</sup> בראשית רבה (וילנא) פרשת לך לך פרשה לט.

<sup>45</sup> ראה: רוזנברג, להאיר, עמ' 227-228; מרק, מיסטיקה, עמ' 360-370.

<sup>46</sup> כפי שכתב בנד: "The reader must understand that the portrait is blank". ראה: Arnold Band, The Function of the Enigmatic in Two Hasidic Tales, studies in Jewish mysticism, edited by Joseph Dan and Frank Talmage, Cambridge, Mass.: Association for Jewish Studies, 1982, pp. 185-210.

<sup>47</sup> גרין, געגועי האלוהים, עמ' 97.



## והביא הפארעט שלו אל המלך

הדיוקן הראשון, כך על פי האגדה, צויר על ידי בתו של בוטאדס, שהעבירה קו על הצל שהטיל גופו של אהובה. בכך הפכה את הרגע החמקמק של הטלת הצל לייצוג מוחשי קבוע שהולך ומתפתח כאשר אביה מכייר אותו בחומר. בדומה לכך גם החכם שבסיפור חווה חוויה רגעית של מפגש ישיר עם הבלתי-נתפס, ומתוך כך הולך ומצייר דיוקן, שמשמר את החוויה הזו ואת האופן שבו היא נרשמה במוחו והולכת ומשפיעה עליו.

מתוך הבנת משמעות הדיוקן, אפשר להבין מדוע המלך שולח את החכם לבקש אותו. אם נתפוס את הדיוקן כייצוג מלא של הדמות המצוירת בו,<sup>48</sup> הרי ששליחות כזו נועדה לכישלון. אך בדבריו של גדמר על יצירת האמנות מתברר שמטרת היצירה איננה לתאר את הדמות המוצגת בה באופן סטאטי, אלא להזכיר את חוויית המפגש החד-פעמי שגרם ליצירתה. המפגש עם האמנות, לפי גדמר, הוא מפגש עם התשוקה לשלימות, ולא עם השלימות עצמה. היצירה טומנת בתוכה הבטחה למשמעות אינסופית שהולכת ונוצרת תוך המפגש של המתבונן עם היצירה ולעולם לא נחשפת באופן מלא.<sup>49</sup>

הדיוקן, אם כן, הוא האופן האלטרנטיבי שמציע ר' נחמן למפגש עם האל. אופן אחד מתואר לאורך הסיפור כולו: דרך השקרים שבמציאות. אך אופן זה מכיל רק ידיעה מתוך שלילה, בלי תוכן חיובי אמיתי. מאידך, המפגש הישיר עם המלך מתברר בסופו של דבר כמפגש עם אין חסר צורה. משום כך מציע רבי נחמן את השימוש בדיוקן, ביצירת אמנות שתהווה תזכורת למפגש החד-פעמי והבטחה להמשך של סדרת מפגשים אינסופית.

רעיון זה, של הבטחה לאינסוף מפגשים חד-פעמיים, קיים גם בסיפור שאינו נגמר מאת מיכאל אנדה. הספר מתאר את מסעו של בסטיאן החותר למפגש מחדש עם הקיסרית הילדותית, כשזו שבה וחומקת ממנו. רק בסוף הסיפור מסבירים לבסטיאן את טעותו:

אינך יכול לבקר את בת-ירח פעם שנייה, זה נכון. אבל אם תוכל לתת לה שם חדש, תראה אותה שוב. ואין זה משנה באיזו תכיפות תצליח לעשות זאת, זו תהיה הפעם הראשונה והיחידה.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> ראה למשל אצל עומר ארבל, מעשה ממלך עניו (אתר האינטרנט של ישיבת שיח, בכתובת: <http://siach.org.il/%d7%9e%d7%a2%d7%a9%d7%94-%d7%9e%d7%9e%d7%9c%d7%9a-%d7%a2%d7%a0%d7%99%d7%95/>): "חכם נשאר חכם, הוא לא יכל להתמיד בחוויה של המפגש עם הענווה ושב אל מודעותו, אל שליחותו, אל הישגיותה של החכמה והביא את הדיוקן אל המלך, הוא השיג יעד, אמנם גם למד משהו על ענווה ופנימיות, אך בעיקרו נותר חכם והניח דיוקן נוסף בארון הגביעים של המלך".  
<sup>49</sup> Hans Gadamer, *The relevance of The Beautiful*.  
<sup>50</sup> מיכאל אנדה, הסיפור שאינו נגמר, הוצאת לדורי 2002, עמ' 349.

## מחולת המחנים

בת-ירח, הקיסרית הילדותית שמקבילה לדמותו של האל בממלכת פנטזיה, איננה ניתנת להשגה כדמות סטטית קבועה. כדי לפגוש בה פעם נוספת יש צורך בתהליך חדש שממנו יולד שם חדש, דיוקן חדש.

בדומה לכך, סבור רבי נחמן שהמפגש העמוק ביותר עם הא-ל קיים דווקא בתנועת החיפוש: "כשמבקש ומחפש אי"ה מקום כבודו, בזה בעצמו הוא חוזר ועולה אל הכבוד העליון, שהוא בחינת אי"ה".<sup>51</sup> משום כך המפגש עם הא-ל יכול להיות דווקא דרך תהליך הציור והחתימה למפגש מחודש עמו.

הרעיון העומד בבסיס הדברים הוא של האל כבעל אינסוף דיוקנאות המשתנים לפי יכולת המקבלים. רעיון זה עולה מדברי הזוהר:

נודע בשערים בעלה דא קודשא בריך הוא דאיהו אתידע ואתדבק לפום מה דמשער בלביה כל חד כמה דיכיל לאדבקא ברוחא דחכמתא, ולפום מה דמשער בלביה הכי אתידע בלביה, ובגין כך נודע בשערים באינון שערים, אבל דאתידע כדקא יאות לא הוה מאן דיכיל לאדבקא ולמנדע ליה.

[תרגום: 'נודע בשערים בעלה' זה הקדוש ברוך הוא, שהוא נודע ונדבק לפי מה שמשער בלבו כל אחד כמה שיכול להידבק ברוח החכמה. ולפי מה שמשער בלבו כך נודע בלבו, ובגין כך 'נודע בשערים' באותם שערים. אבל שנודע כיאות לא היה מי שיכול להידבק ולדעת אותו].<sup>52</sup>

ר' נחמן נהג לצטט דברים אלו של הזוהר, וניסח את המסקנה התיאולוגית העולה מהם:

כל התארים והשבחים שאנו מדמין אותו ית', הם בבחי' המדמה. כי בפנימיות השכל, הוא ית' מופשט לגמרי מכל השבחים והתארים.<sup>53</sup>

ומשום שהדיוקן משקף יותר את כוח המדמה של האדם ופחות את תמונתו הקבועה של הא-ל, זהו דיוקן המשתנה כל העת:

<sup>51</sup> ליקוטי מוהר"ן תניינא, תורה יב.  
<sup>52</sup> זוהר כרך א (בראשית) פרשת וירא דף קג עמוד ב.  
<sup>53</sup> ליקוטי מוהר"ן תניינא תורה ח.

והביא הפארעט שלו אל המלך

גדולת הבורא יתברך אי אפשר לומר לחברו, ואפלו לעצמו אי אפשר לספר מיום ליום לפי מה שמזריח לו ומתנוצץ לו באותו היום, אינו יכול לספר לעצמו ליום שני הזריחה וההתנוצצות של גדולתו יתברך שהיה לו אתמול.<sup>54</sup>

וכך כל אדם צריך לצאת שוב ושוב למסע חיפושים אחר דיוקן נוסף עבור הגלריה האינסופית של המלך.

## סיכום

לאורך המאמר ניתחנו את ההתרחשויות והדמויות העיקריות ב'מעשה ממלך עניו', תוך חיפוש של מערכות יחסים בין מודל למשמעות.

הסיפור מתאר שני רבדים של תנועה, האחד של החכם המחפש את המלך, והשנייה של המלך הנע לקראת מפגש עם החכם. בכך מתערערת ההבחנה שבין מבקש ומבוקש בסיפור. ערעור זה מתעצם כאשר מגיע החכם אל המדינה שבה נעשה ה'קאטאויש', ומתברר כי מדינה זו, היא ירושלים, מהווה למעשה מודל כפול: הן לעולם כולו, והן למדינתו של המלך העניו. וכך הפער שבין מלכות הארץ למלכות השמיים מתברר כפער מלאכותי, שהרי מדינה אחת משקפת את שתיהן.

האחדות בין העולם, המדינה הכוללת-כל ומדינת המלך העניו, מובילה אותנו להבנה שהאלוהים מגולם בשלוש דמויות שונות בסיפור: המלך של החכם, המלך העניו והאיש החי במדינה הכוללת-כל. שלוש ההופעות הללו, "אני אתה והוא" בלשונו של ר' צדוק, יכולות לבטא את שלושת הסדרים של לאקאן: הממשי, הסמלי והדמיוני (בהתאמה).

שתי שכבות ההגנה העוטפות את המלך העניו, מייצגות שני סוגים של 'קושיות' או 'אפיקורסות': אחד שאפשר לעבור בו תוך כדי מאבק, והשני שהוא בלתי-חדיר ונדרשת אמונה מיוחדת כדי לדלג מעליו. אפשר גם להצביע בתיאורים אלו על סמלים פאליים של חדירה מחד, ועל תהליך של לידה מאידך, וייתכן ששני ההיבטים קיימים בשני המישורים של התנועה שעליהם הצבענו לעיל.

הגורם המאפשר את המפגש עם המלך הוא החשיפה אל ה'קאטאויש', המופע הסאטירי החושף את ערוות המדינה. כוחו של החכם הוא ביכולת להבין עד כמה עמוק ושוורשי וחסר-פשר השקר שבמדינה, ומתוך כך להיות מסוגל להתנתק ממנה ולחפש את המלך דווקא

<sup>54</sup> שיחות הר"ן א.

## מחולת המחנים

בריווק ממדינתו. טובנה זו היא טובנה מכוננת במשנתו של ר' נחמן, שקרא להתנתקות מן המציאות של 'העולם הזה' ולמציאת השמחה באמונה בעולם הבא.

חשיפת השקר שבמדינה מובילה את החכם למפגש עם המלך, אך במהלך המפגש הופך המלך ל'אין'. למרות זאת, החכם מסוגל לצייר דיוקן של המלך, מה שעשוי ללמד על כך שהדיוקן לא נתפס כייצוג קפוא של דמות המלך אלא כיצירת אמנות (על פי התיאוריה של גדמר) המזכירה את חויית המפגש הראשוני ואוצרת בחובה הבטחה למפגש נוסף.