

”כעובד לעובדא זר”

אל זר ועבודה זרה בהגות החסידית

ציפי קויפמן

מבוא

המושג 'עבודה זרה' הוא מושג טעון לעיפה במסורת היהודית. לנוכח המטען השלילי הרב שהוא נושא היה אפשר לחשוב שמדובר במושג ברור שהקריטריונים לזיהויו פשוטים. ברם, עיון בטקסטים שונים, החל בתנ"ך וכלה בהוגים בני זמננו, חושף תמונה מגוונת ומורכבת. במחקר מעמיק שהקדישו לנושא זה עמדו משה הלברטל ואבישי מרגלית¹ על כך שתפיסות אלוהות שונות יוצרות תפיסות שונות של עבודה זרה, ורגישויות דתיות שונות רואות את ה'אויב' או הזר בצורות שונות. מאידך גיסא, האופן שבו מגדיר זרם מסוים או הוגה כלשהו את המושג 'עבודה זרה', מלמד על זהותו העצמית ועל תפיסת האלוהות שלו². עניין זה פורט בספרם בהרחבה מתוך הדגמה של התפיסה האנתרופומורפית האופיינית לאמונת המקרא, המגמה הפילוסופית של הרמב"ם, דימויי האלוהות בקבלה, ועוד.

במאמר זה אסתמך על מערכת הצירים ששורטטה בעבודתם של הלברטל ומרגלית כדי לעיין בהתייחסויות לעבודה זרה בהגות החסידית, שלא נדונו בספרם. דומני כי ההבחנות שעולות מתוך עיון באמונת המקרא, ברמב"ם, ברמב"ן, בריה"ל ועוד, עשויות לקדם את הדיון בתפיסת העבודה הזרה בחסידות. זאת ועוד, דיון זה ישפוך אור נוסף על תפיסת האלוהות החסידית,

¹ Moshe Halbertal and Avishai Margalit, *Idolatry*, trans. Naomi Goldbaum, Cambridge

and London, 1994. (להלן: **עבודה זרה**).

² שם, עמ' 1, 8, 236-237.

ואף יציב סימני שאלה מפתיעים ומעוררי מחשבה בנוגע לנורמה הדתית המובנת מאליה. מובן כי כל התייחסות כוללנית ל'חסידות' היא בעייתית, באשר מדובר בתנועה רחבת היקף, ועם זאת דומה כי הטקסטים שיובאו להלן יש בהם כדי לייצג רוח כללית שאפפה חלקים נרחבים בתנועה זו, וודאי את עמדתן של הדמויות שמכתביהן אביא בהמשך הדברים.

במקרא מוזכרים שני איסורים נפרדים: "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" (שמות כ, ג; דברים ה, ז), "לא תעשה לך פסל וכל תמונה" (שמות כ, ד; דברים ה, ח). האיסור הראשון עניינו עבודת אל זר, ואילו השני עניינו עבודת האל ה'אמיתי' באופן בלתי ראוי, באמצעות ייצוגים אסורים. אף ששני האיסורים קיימים זה לצד זה בעשרת הדיברות, הלברטל ומרגלית מראים כי בדרך כלל הודגש רק אחד משני האיסורים: אל אחר, עבודה אחרת. במקרא, לדוגמה, מתמקד המאבק ב'אלהים אחרים', מתוך שימוש במטפורה של בגידה ביחסים זוגיים. גם הרמב"ם שם את הדגש בזרותו של מושא העבודה, האל הזר, הגם שהטעות הגדולה ביותר שכנגדה הוא נלחם היא האנתרופומורפיזם של האלוהות, שהוא הבסיס להגדרת העבודה הזרה במקרא. בקבלה, לעומת זאת, תפיסת האלוהות המורכבת הכוללת בתוכה ספירות שונות ודינמיקה של מערכות יחסים ביניהן מצמצמת את הפער המטפיזי בין האלוהות ה'נכונה' ובין זו הפגנית, ועל כן המיקוד באיסור עבודה זרה הוא על העבודה עצמה. מוקד העבודה הזרה הוא הריטואל, כאשר הוא מופנה לפן חלקי של האלוהות השלמה, ולא המטפיזיקה. גם בהגותו של ר' יהודה הלוי לב ההתמודדות הוא הריטואל ולא תפיסת האלוהות. אלא שהרמב"ן, לדוגמה, הדגיש בהקשר זה שהעבודה הדתית הראויה צריכה להיות מופנית כלפי הגורם הראוי (קרי, האל האינסופי ולא אחת מספירותיו), ואילו ריה"ל מזהה עבודה זרה עם עבודת האל הנכון באופנים בלתי ראויים, באמצעות פעולות שלא נצטוונו עליהן בהתגלות.

קיצורו של דבר, 'עבודה זרה', שהיא הביטוי החז"לי הממיר את 'אלהים אחרים' המקראי, מתבארת בשני מובנים: זרותו של מושא העבודה או זרותה של צורת העבודה. להלן אנסה להצביע על שני קווי מחשבה בהגות החסידית

התואמים שני מובנים אלו, מתוך עיצובם במסגרת המחשבה הייחודית לחסידות.

1. "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני"

בתקופתו של הרמב"ם, טוענים הלברטל ומרגלית, כבר אינו קיים הפיתוי לחקות ריטואלים זרים כעבודת הבעל והאשרה בתקופת בית ראשון. העבודה הזרה עוברת הפנמה בשני אופנים: (א) הפנמה חברתית, מאחר שעבודה זרה כבר איננה מה שעושים הגויים הפוליתאיסטים אלא היא מתרחשת בתוך החברה המונותאיסטית; (ב) הפנמה מנטלית, באשר עבודה זרה עניינה לא ההתנהגות החיצונית כי אם האמונה הפנימית. מאבקו העיקרי של הרמב"ם הוא כנגד תפיסה מנטלית שגויה של האל: תפיסת האל כגוף, ייחוס רגשות וחיי נפש לאל, וכן האמונה בריבוי – ובכללה כל מה שאינו אחדות פשוטה, כגון מורכבות באל, ייחוס תארים לאל, ועוד.³

הדרישה הבלתי פוסקת של הרמב"ם לשכלל ולעדן את תפיסת האלוהות, דרישה הבאה לידי ביטוי בתורת התארים השליליים,⁴ הופכת את המאבק בעבודה זרה למאבק תמידי. יחידי סגולה כרמב"ם יכולים אולי לעמוד בתביעתו האינסופית להשגת תפיסה מטפיזית נכונה של האל, תפיסה שהיא גם תנאי הכרחי לעבודה הדתית וגם מהווה שיאם של החיים הדתיים. הרמב"ם עצמו מעיד שהמסורת הדתית ובעיקר כתבי הקודש מהווים פוטנציאל בלתי פוסק להטעיה כאשר מבינים אותם כפשוטם, ועל כן הוא פועל להבהרת השמות המשותפים ומעניק הסברים אלגוריים לפשטי התורה הבעייתיים, אך למעשה הוא מציע אידאל בלתי אפשרי או כמעט בלתי אפשרי. נקודה זו חשובה ביותר, שכן בכך הופך הרמב"ם את העבודה הזרה ממעשה חריג אשר

³ שם, עמ' 108-112, ועוד.

⁴ ראו **מורה הנבוכים**, תרגום יוסף קאפח, ירושלים תשל"ז, חלק א, פרקים נח-ס. כן ראו הלברטל ומרגלית, **עבודה זרה**, עמ' 54-62.

בחריגותו הוא בגדר ייחורג ובל יעבור, למעשה שכמעט אי-אפשר שלא לעבור עליו.

אסייג את האמור לעיל ואומר כי הרמב"ם מתייחס לעבודה זרה גם במובנה הראשוני, ואף מקדיש פרקים רבים ב"ד החזקה להלכות עבודת כוכבים ומזלות, שהיא עבודתם של הגויים ועניינה עשייה חיצונית, ולא אמונה דתית. אך העובדה המעניינת היא שלצד שימור המושג (מתוך שינויים מסוימים) במשמעותו התני"כית וגלגולה במשנה ובתלמוד, מוסבים עיקר מאמציו של הרמב"ם על ביעור העבודה הזרה במובן שהוא מחדש. ובמובן זה, אם קודם לכן אפשר לומר שאדם אינו עובד עבודה זרה אלא אם כן הוכח אחרת, הרי שמעתה כל יהודי הוא עובד עבודה זרה אלא אם כן הוכח אחרת.

את קווי המתאר של המחשבה הרמב"מית ממשיכה ההגות החסידית, ועושה בהם שינוי משמעותי: הרמב"ם תובע טרנסצנדנציה של האל, ואילו החסידות דורשת אימנציה של האל. אחד הפרגמנטים הבעש"טניים המובאים שוב ושוב בדרשות החסידיות הוא פירושו של הבעש"ט לפסוק "וסרתם ועבדתם אלהים אחרים" (דברים יא, טז), ההופך את וי"ו החיבור של "ועבדתם" לסימן שוויון, באופן המזהה כל סטייה ופנייה מדבקות באל ("וסרתם") מיידית עם עבודה זרה.⁵ לדוגמה:

אל תפנו אל האלילים. ודרשו חז"ל (שבת קמט, ע"א) אל תפנו אל מדעתכם, יש להבין זה על פי שאמר א"י זללה"ה על פסוק וסרתם ועבדתם אלהים אחרים פירוש וסרתם תיכף כשסר האדם מדבקות מחשבתו בהשי"ת ועבדתם אלהים אחרים אזי עובד אלהים אחרים

⁵ מעניין לציין שכבר רש"י מבאר את זיקת 'וסרתם-ועבדתם' כסיבה ותוצאה, באמרו "וסרתם – לפרוש מן התורה ומתוך כך ועבדתם אלהים אחרים שכיון שאדם פורש מן התורה הולך ומדבק בעבודת כוכבים..." דרשת הבעש"ט מעצימה זאת, כמובן, הן משום שלא מדובר בתהליך של סיבה ותוצאה כי אם במיידיות ההופכת את התוצאה למוכרחת ובכך לזהה באופן ממשי לסיבה, והן משום ש"וסרתם" מוסב על כל פנייה מדבקות ולא רק על עזיבת התורה והמצוות.

יחשב חלילה, הגם שדבריו צריך לפני ולפנים מכל מקום לפי קט שכלי אבאר בקיצור כי האדם העובד ה' בכל דרכיו ומקיים (משלי ג, ו) בכל דרכיך דעהו שעושה הכל בדעת כמו אכילה ושתיה ושינה ודיבוריו עם העולם בכדי לקרבן או בכדי להסיר ממנו העצבות או בכדי פרנסתו להחיות את נפשו בכדי שלא ימנענו מלעבוד ה' ואם הוא עושה זאת בדעת אזי הכל נעשה עבודת הקודש ... וכשעושה מעשיו חלילה שלא בדעת והשכל אזי נמשל כבהמות נדמה אף דברים טובים שעושה הם דברי שטות ולאולת יחשב, וכמו שאמר הרב המגיד המנוח מו"ה דוב בער זללה"ה כל ערום יעשה בדעת (משלי יג, טז) היינו אפילו עשיות גשמיות ואפילו ערמה שעושה הכל הוא בדעת קונו כמו אביגיל, וכסיל יפרוש (שם) היינו אפילו עושה דבר פרישות וקדושה אוולת יחשב אף על פי שהוא דבר מצוה וחכמה ... וכל האוילים נקראו רשעים ... ושורש הדברים הוא ענין עמוק כי הכל הוא לבוש השכינה כביכול וניצוצות קדושות אשר ירדו מטה ובדעת הוא מעלה אותם לשורשן, והוא שאמר הכתוב אל תפנו וגו' פירוש אל מדעתכם היינו מדעת לא תפרושו עצמכם מן האל כי אם ח"ו תפרושו רגע אחד מדביקות המקום ברוך הוא אזי יחשב לאלילים כמו שאמר אא"ז זללה"ה על וסרתם ועבדתם אלהים אחרים כנ"ל...⁶

ר' אפרים מסדילקוב מצטט את דברי הבעש"ט ומציע פירוש לדבריו, פירוש שאינו האופן היחיד להבנת דברי הבעש"ט, כפי שנראה בהמשך. מכל מקום, על-פי הבנת ר' אפרים מסדילקוב, מכיוון ש"הכל הוא לבוש השכינה", והניצוצות האלוהיים פזורים בכל ההוויה, ישנה אפשרות – ודרישה – להידבק באל בכל רגע ורגע מחייו של האדם. באופן מעשי מצביע הכותב על עבודת האל בגשמיות כאמצעי לשמירה על הדבקות, כאשר גם באכילה, שתייה, שיחת חולין וכד' קיימת דעת אלוהים, ומעשה החולין מקושר בדרך זו או אחרת אל

⁶ ר' אפרים מסדילקוב, **דגל מחנה אפרים**, ירושלים תשנ"ד, פרשת קדושים, עמ' קסב-קסג.

הקודש.⁷ בשל האימננציה האלוהית השורה בכול, ובשל התביעה הטוטלית מהאדם להיות מודע לה ולשאוף לדבקות מתמדת באלוהות, הופכת ההתנתקות מהדבקות לביטוי של עבודת אלוהים אחרים. כוליותה של הנוכחות האלוהית אינה מותירה מקום לדבר מה חוץ-אלוהי, ועל כן כל התייחסות אל מציאות חוץ-אלוהית היא פגיעה באחדות האלוהות ונתפסת כהתייחסות לאלוהות חלופית.

דרשת המגיד ממזריטש שמביא ר' אפרים מסדילקוב לחיזוק דבריו משלימה את הדברים: לא זו בלבד שנחוצה דעת לשם "עשיות גשמיות" והיא הופכת אותן לעבודת קודש, אלא שגם בעשיית דברי "פרישות וקדושה" מתנה הדעת את ערכם של המעשים. דבר מצווה וחוכמה שנעשה כלאחר יד, אומר המגיד ממזריטש, שלא מתוך תודעת נוכחות האל והדבקות בו, עלול להיות מעשה כסילות ואף רשעות. בהמשך הדברים נמצא אמירות מפורשות שלפיהן המצוות

⁷ על עבודה בגשמיות ראו, לדוגמה, יוסף וייס, 'ראשית צמיחתה של הדרך החסידית', ציון, טז (תשי"א), עמ' 46-105 (להלן: 'ראשית צמיחתה'), עמ' 61-68, 100; מרטין בובר, **בפרדס החסידות**, תל-אביב תשכ"ג, עמ' יג-יד, כא, לו-לח, מ-מא, נו, פט-צ; גרשם שלום, 'פירושו של מרטין בובר לחסידות', **דברים בגו**, קיבץ והביא לדפוס אברהם שפירא, תל-אביב תשל"ו, עמ' 361-382, בעיקר בעמ' 372-380; הנ"ל, "דבקות" או "התקשרות אינטימית עם אלקים" בראשית החסידות (הלכה ומעשה), שם, עמ' 325-350, (להלן: 'דבקות'), עמ' 338-343; רבקה שץ-אופנהיימר, **החסידות כמיסטיקה**, ירושלים תש"ס, עמ' 71-72; ישעיה תשבי, 'עקבות רמח"ל במשנת החסידות', **חקרי קבלה ושלוחותיה**, כרך ג, ירושלים תשנ"ג, עמ' 961-994, בעיקר עמ' 967-968; רחל אליאור, "מלא כל הארץ כבודו" ו"כל אדם", בין תחיה רוחנית לתמורה חברתית בראשית החסידות, משה חלמיש (עורך), **עלי שפר**, רמת-גן תש"ן, עמ' 29-40, בעיקר בעמ' 36-38; עמנואל אטקס, **בעל השם – הבעש"ט: מאגיה, מיסטיקה, הנהגה**, ירושלים תש"ס, עמ' 151; רשימה זו היא מדגמית בלבד. סיכום הגישות המחקריות השונות לעבודה בגשמיות ועיון נרחב בסוגיה זו, ראו בעבודתי: ציפי קויפמן, 'בין אימננציה להתנהגות דתית: עבודה בגשמיות בראשית החסידות', חיבור לשם קבלת התואר ד"ר לפילוסופיה, ירושלים תשס"ה, עמ' 146-350 (להלן: 'בין אימננציה להתנהגות דתית').

עצמן, כאשר הן נעשות מתוך קיבעון והתנהלות שגורה שאין לה ולדבקות דבר וחצי דבר, עשויות להיתפס כעבודה זרה.

דרשת "וסרתם" חוזרת בדרשות חסידיות נוספות.⁸ ר' מנחם נחום מטשרנוביל, למשל, מקשר את דברי הבעש"ט למודעותו של אדם לאימנצייה האלוהית השורה בו עצמו:

...ולא יהיה לך אלהים אחרים כחות אחרים כמאמרנו ע"פ (דברים ל, ו) ומל ה' אלהיך גוי לאהבה גוי למען חייך כי למה פתח לנו הש"י לעשות זאת לאהבה אותו ית' בשביל פנייה כאומרו למען חייך אך כי צריך להאמין באמונה שלימה כי כל כחותיו וחיותו הוא הבורא ב"ה כי האדם הוא עולם קטן שהוא כלול מכל העולמות והבורא ב"ה הוא מקשר ומייחד כל העולמות כמאמ' ואנת הוא דקשיר לון ומייחד לון וכמ"ש רמ"א ז"ל ומפליא לעשות שקושר הרוחני בגשמי וזהו שלימד אותנו הבורא ב"ה איך לאהוב אותו ית' ואמר למען חייך פי' למען שהבורא ית' הוא חייך שכל כחותיך וחיותך הוא הבורא ב"ה שהוא מקשר ומייחד כל העולמות שבתוכך וקושר הרוחני בגשמי וכשאתה מנענע איזה אבר מי הוא המנענע אותו כ"א הבורא ב"ה וזהו את ה' אלהיך תירא (שם יא, כ) אלהיך דייקא שהוא תקיף ובעל היכולת ובעל הכחות כולם שהוא בעל של כל הכחות שלך וזהו לא יהיה לך אלהים אחרים כו' כחות אחרים כמאמר הבעש"ט וסרתם ועבדתם

⁸ ראו, לדוגמה, **דגל מחנה אפרים**, פרשת תרומה, עמ' קיא; חיים שלמה הלוי רוטנברג, **הנהגות צדיקים**, ירושלים תשמ"ח, כרך א, 'הנהגות ר' מרדכי מטשרנוביל', עמ' תקיד; ר' נחמן מברסלב, **ליקוטי הלכות**, ירושלים תשנ"ט, הלכות ברכת השחר, הלכה ה, דף קלד ע"א, ד"ה יוהכלל'; וראו עוד להלן, הערות 9, 11, 17.

אלהים אחרים (דברים יא, טז) תיכף כשסר ממנו ית' ומאמונתו שכל כחותיו וחיותו הוא הבורא ית' אזי תיכף נקרא עובד אלהים אחרים.⁹

על-פי דברי ר' מנחם נחום מטשרנוביל, שאותם הוא מזהה בדרשת הבעש"ט, ייחוס של כוח למשהו חוץ-אלוהי הוא מניה וביה עבודת אלוהים אחרים. על האדם להיות מודע לנוכחות האקטיבית של האל בכל היש, ובכלל זה בתוך תודעתו שלו, המשלה אותו באשר לעצמאותם של רצונותיו, כחותיו ויכולותיו. פגם קטן בשלמות האמונה באימנציה האלוהית – ששיאה מתבטא ביכולת לחוש את היות העצמיות האנושית חלק אלוה ממש – הופכת את האדם ל"עובד אלוהים אחרים", באשר הוא מעניק ממשות למקור כוח זולת האל האחד.

ראוי לציין כי ר' מנחם נחום מטשרנוביל עצמו מסייג במקצת את חומרת השימוש בביטוי 'אלוהים אחרים' בהקשר זה. בדרשה אחרת שבה הוא שב ומצטט את דברי הבעש"ט על "וסרתם" מסביר ר' מנחם נחום מטשרנוביל את דברי חז"ל על אודות בני ישראל ביציאת מצרים "הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה",¹⁰ באמרו: "וחלילה לומר ח"ו שישראל היו אז עובדי ע"ז שא"כ לא היה הש"י עושה להם ניסים גדולים כל כך..."¹¹ אלא שחסרה לבני ישראל במצרים הידיעה "שכל כחותיו וחיותו הוא הבורא ב"ה ... ולכן אז במצרים שהיה הדעת בגלות על כן היה קטרוג אלו ואלו עובדי ע"ז אבל אל חס וחלילה שעבדו ע"ז ממש..."¹² משמע, על אף השימוש הרווח ב"עבודה זרה" ובי'אלוהים אחרים', מבחין ר' מנחם נחום מטשרנוביל בין עובד עבודה זרה 'ממש', במובן השגור של המילה (שאף הוא טעון הסבר, אך אפשר בכל זאת

⁹ ר' מנחם נחום מטשרנוביל, **מאור עיניים עם ישמח לב**, ירושלים תשמ"ט, פרשת ויגש, עמ' פג. דרשות נוספות שבהן עושה ר' מנחם נחום מטשרנוביל שימוש בדברי הבעש"ט בהקשר זה ראו שם, פרשת תשא, עמ' קכא; שם, פרשת ראה, עמ' רח; שם, ליקוטים, עמ' רלו.

¹⁰ על-פי **ילקוט שמעוני** לשמות יד, רמז רלד.

¹¹ שם, פרשת שמות, עמ' פד.

¹² שם.

להצביע על עבודה זרה 'סטנדרטית' בדמות עבודת עץ ואבן וכד', ובין המובן שחידש הבעש"ט ואשר הוא ממשיך ועושה בו שימוש. מצד אחר יש לשוב ולסייג את הסיוג לעיל, שכן גם אם מושג מקבל משמעויות חדשות והדרשן מכיר בכך שהרחבת משמעותו חורגת ממובנו הראשוני, השאלה היא מה מצוי במוקד תשומת הלב של המשתמש במושג זה. הרמב"ם, כאמור, אף שהוא מבחין בין עבודה זרה ממשית, קרי עבודת הבעל והאשרה, ובין מה שאינו עבודה זרה ממשית אך מצד המהות מזוהה עמה, היינו תפיסה מטפיזית שגויה של האל, מבהיר כי ממשותה של הטעות המטפיזית והסכנה שבה טורדות את מנוחתו הרבה יותר מאשר עבודת עץ ואבן.¹³ באותו אופן סביר שגם הבעש"ט הבחין בין מה שהתכוון אליו בדרשת "וסרתם" ובין עבודה זרה שמקצתה אף ראה בסביבתו הקרובה,¹⁴ ועדיין דומה שעיקר מאמציו לא היו מוסבים על מאבק בעבודה הזרה הקלסית המוכרת והמוכרת בדין בשם זה, כי אם על 'עבודה זרה' שאף אם אינה עבודה זרה ממשית, היא מכונה על-ידו בשם זה על מנת להעצים את הדרישה שלא לסור ולו לרגע מהדבקות.

וכאמור לעיל בנוגע לרמב"ם, הרחבת משמעותה של עבודת אלוהים אחרים שתי פנים לה. מצד אחד, עבודת אל זר הופכת לרלוונטית לכל תחום מתחומי החיים ומעצימה את התביעה הדתית מהאדם. אצל הרמב"ם מועצמת הדרישה להפשטת מושג האלוהות עד לאינסוף ולטרנסצנדנציה של האל, ואילו בחסידות מועצמת התביעה לדבקות ולקישור כל היבט וכל פרט בחיים לאלוהות, שהיא תביעה להכרה מלאה באימנציה האלוהית. מצד שני, כמו שהתביעה הרמב"מית הופכת בפוטנציאל כל יהודי לעובד עבודה זרה, אלא אם כן הוכח אחרת, כך גם התביעה הבעש"טנית. הרחבת היקפו של חטא העבודה

¹³ ראו, לדוגמה, **מורה הנבוכים**, חלק א, פרק לו: "ואתה דע שכל זמן שתהא בדעתך גשמות או מאורע ממאורעות הגוף, הנך מקנא ומכעיס וקודח אש חמה ושונא ואויב וצר יותר חמור מעובד עבודה זרה בהרבה".

¹⁴ ראו בהקשר זה, למשל, צבי מרק, **מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב**, תל-אביב תשס"ד, עמ' 99, וראו שם הערה 84 לעניין הבעש"ט.

הזרה, והשימוש בו להחמרת התביעות הדתיות, גורמים לכך שלמעשה אי-אפשר להימלט מדינה של עברה זו. גזרה זו, שאין הציבור יכול לעמוד בה, עלולה כמובן לסבול מפיוחות במעמדה.

עד כה הצבעתי על חוט מקשר בין התפיסה החסידית ובין זו הרמב"מית, אבל אי-אפשר להתעלם מהשורשים הישירים של החסידות בהגות הקבלית, שורשים שיש להם ביטוי ברור בחסידות אף אם הם מקבלים פרשנות מיוחדת. כבר הראו הלברטל ומרגלית בספרם כי בקבלה נתפסת עבודת אחת הספירות והפרדתה מהמערכת הספירתית הכוללת כעבודה זרה במובנה המיסטי.¹⁵ הביטוי 'אלוהים אחרים' מזוהה לעתים עם הסטרא אחרא,¹⁶ ומשמעו כוח ששורשו במערכת הספירות האלוהית ואשר נפרדותו, התעצמותו ורצונו בשליטה עצמאית הם המגדירים את אחרותו ושליטתו. הפירוד וההגבלה ההכרחית באלוהות הם מחד גיסא שורש העבודה הזרה, הכפירה והסטרא אחרא, ומאידך גיסא הם מקור הפוטנציאל להעלות ולייחד הכול במקורו. מקובלים אחדים מבארים את איסור העבודה הזרה כאיסור על עבודה דתית שגורה (תפילה, קורבן וכד') המופנית לכוח נבדל. הבעש"ט ותלמידיו הופכים הוראה מעשית זו לעיקרון אמוני: כל מחשבה על כוח נפרד או התייחסות לדבר מה בעולם שלא במסגרת הנוכחות האלוהית שבו, היא כפנייה לסטרא אחרא. יישום זה של המינוחים הקבליים בא לידי ביטוי במובאה שלהלן:

...כי הנה נודע למי שעייני שכל לו שכל מי שעושה מעשה קטנה או גדולה אף בדברי היתר שלא לשמו יתברך באמת הוא בחינת סטרא אחרא כלומר צד אחר שאינו לה' והוא בחינת עבודה זרה, עבודה שהיא זרה שאינה לה'. וכמאמר הבעל שם טוב זללה"ה זי"ע בפסוק

¹⁵ ראו הלברטל ומרגלית, **עבודה זרה**, עמ' 194-196.

¹⁶ ראו, לדוגמה, **זהר**, חלק ב, דף קג ע"א, וביאורו של ישעיה תשבי, **משנת הזהר**, ירושלים תשמ"ב, חלק א, עמ' שמח. כן ראו אצל גרשם שלום, **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה**, ירושלים תשמ"א, עמ' 200, והערה 18 שם.

(דברים יא, טז) וסרתם ועבדתם אלהים אחרים. כלומר מיד כשתסורו מן הדרך הטוב לעשות דבר במחשבה ודיבור ומעשה שלא לשם ה' הרי תיכף ועבדתם אלהים אחרים. כי רק לזה נברא האדם ליחד כל הדברים הנמצאים בעולם עם מחשבתו ודיבורו ומעשיו הכל לשם ה' בלבד באמת ובתמים. כי אין דבר בעולם יוצא מיחודו ואחדותו יתברך...¹⁷

מעבר לאמירות הכלליות, יש המתייחסים ספציפית למעשי עברה, בקבעם שכל עברה היא במהותה עבודה זרה, שכן כל מה שנגד רצון ה' מהווה היפרדות מייחודו ומאחדותו ומתן כוח עצמי למשהו זולתו. כך קובע בעל התניא כי "האדם העובר על רצונו ית' הוא גרוע ופחות הרבה מאד מהסי"א וקליפה הנקראת ע"ז ואלהים אחרים והוא בתכלי הפירוד מיחודו ואחדותו של הקב"ה יותר ממנה וכאלו כופר באחדותו יותר ממנה ח"ו..."¹⁸

¹⁷ ר' חיים טירר מצ'רנוביץ', באר מים חיים, ירושלים תשנ"ט, פרשת תצא, פרק כא, עמ' תיד. ראו גם שם, פרשת שמות, פרק ה, עמ' עט, ד"ה 'והנה נודע'. כן ראו ר' שניאור זלמן מלאדי, לקוטי אמרים – תניא, ירושלים תשמ"ה, חלק ראשון, פרק כב; ר' יהודה אריה ליב אלטר, שפת אמת, ירושלים תשנ"ז, פרשת יתרו שנת תרנ"ז, עמ' קד; ר' שלמה מרדומסק, תפארת שלמה על המועדים, ירושלים תשנ"ב, שבועות, עמ' שטו, ד"ה 'יקום אלהים'; לקוטי הלכות, הלכות נידה, הלכה ב, דף רמז ע"א, ד"ה 'והנה מי שהוא חזק'.

¹⁸ לקוטי אמרים – תניא, חלק ראשון, פרק כד. ראו גם לקוטי הלכות, הלכות בכור בהמה טהורה, הלכה ג, דף רכה ע"ב, ד"ה 'וז"ש בכהן'. כן ראו שפת אמת, פרשת ויקרא – לפסח, שנת תרל"א, עמ' מא, בעניין המבזה את המועדות שהוא עובד עבודה זרה, וכן שם, שנת תרל"ה, תרמ"ז, ועוד. יש המרחיקים לכת וקובעים כי גם קיום מצווה לכאורה יכולה להיות במהותה עבודה זרה, וזאת בשעה שכוונת המצווה אינה לשם שמים אלא לשם פנייה מסוימת, כאשר המניע הוא כבוד, יצירת תדמית שקרית וכד', למשל: "לא תעשה לך פסל וגו'. לא תשתחוה להם ולא תעבדם וגו' (שמות כ, ד-ה). אמר אדמו"ר מפרשיסחא זצללה"ה: האיך אפשר שאדם יקריב קרבן בזמן הזה לעבודה זרה? והשיב, שאשר האדם מונע את עצמו מאכילה, מחמת איזה פניה וכעס. וכן אם הוא אדם חשוב, ומחזיקין אותו לתלמיד חכם וצדיק, והוא באמת תאב לאכול עוד, אך מחמת שיושב בין אנשים, מונע את עצמו מלאכול, כדי כו' ... אזי הוא כמו שמקריב קרבן לעבודה זרה. כמו

כל המובאות לעיל ינקו מביאור הבעש"ט למילים "וסרתם ועבדתם אלהים אחרים", אַמרה המצוטטת שוב ושוב בדרשותיהם של תלמידיו ותלמידי תלמידיו. רעיון בעש"טני זה, כאמור, ממוקד בתודעת האדם ובאמונתו. אמנם ראוי לציין כי אי-אפשר להפריד את הדעת מהפרקטיקה הדתית. אופיינית למחשבה החסידית היא מערכת היחסים המורכבת שבין אמונה להתנהגות דתית. כאשר עסק הרמב"ם בזיכוך האמונה הדתית, היה עניינו בתפיסות תאולוגיות ובמחשבה טהורה. בשונה ממנו, כאשר דנו הבעש"ט, ר' מנחם נחום מטשרנוביל או ר' אפרים מסדילקוב באמונה או ב"דעת אלהים", היה עניינם במחשבה פועלת ובפעולה מכוננת תודעה. לדוגמה, בשעה שאדם "עושה הכל בדעת" ומעלה ניצוצות קדושים בעבודת החולין, תפיסתו את האימננציה האלוהית הניעה אותו להתייחס באופן מסוים לעשייה הגשמית שלו, ובו בזמן פעילותו זו הופכת לעבודת קודש והוא "מעלה ... [את הניצוצות] לשרשן", ובכך מגביר את האימננציה האלוהית ואת אחדות ההוויה. הווה אומר, התאולוגיה אינה מנותקת מהמעשה, האמונה היא מניה וביה פרקטיקה דתית, והפרקטיקה היא ביטוי לדעת הנוכחות האלוהית והיא המעצימה נוכחות זו.¹⁹

בסעיף הבא אעסוק בהתייחסות נועזת ומפתיעה יותר לעבודה זרה, שכבר נרמזה לעיל, ואשר ממוקדת כל כולה בפרקטיקה הדתית.

שידוע, שהתענית של צדיקים הוא כקרבן, שמקריב חלבו ודמו, כידוע. כן הוא בהיפוך ח"ו לכוונה אחרת... " (ר' שמחה בונם מפרשיסחא, **קול מבשר**, רעננה תשנ"א, חלק א, פרשת יתרו, עמ' ק). רעיון דומה ראו בספר **תפארת שלמה** על התורה, פרשת ויקרא, עמ' ריט. התייחסות נרחבת יותר לסכנת עבודה זרה הטמונה במצוות עצמן ראו להלן, סעיף 2. על היחסים המורכבים בין תאולוגיה למעשה, ועל שאלת האפשרות להבחין זה מזה במחשבה החסידית, ראו בהרחבה קויפמן, 'בין אימננציה להתנהגות דתית', עמ' 83-101.

2. "לא תעשה לך פסל וכל תמונה"

כפי שצוין לעיל, הלברטל ומרגלית מבחינים בין עבודת אל זר ובין עבודת האל ה'אמיתי' באופן בלתי ראוי, באמצעות ייצוגים אסורים. הם דנים בהרחבה בסוגי ייצוגים שונים ובפער הקיים או שאינו קיים לפי שיטות שונות, בין ייצוג ויזואלי (פסל ומסכה) ובין ייצוג מילולי (תיאור האל במקרא, בתפילה וכדו').²⁰ עניין זה תלוי כמובן בהבנת טיבו של הייצוג: האם הפסל או התיאור בעייתי מכיוון שהאל חסר דמות וכל ייצוג שלו הוא שקרי? או שמא – לדעה שיש לאל דמות – ייצוג האל הופך אותו לנגיש מדי ומטשטש את הפער בינו ובין העולם? ואולי יש סכנה שהייצוג יהפוך לנעבד עצמו, והמתווך יהווה מושא העבודה הדתית?

בהקשר של ההגות החסידית יש חשיבות לדיון זה לא בשל איסור פסל ומסכה במונחם הוויזואלי, ואף לא משום הבעייתיות המיימונית עם כל ייצוג מילולי באשר הוא, אלא בשל הקושי שמזהים הוגים חסידיים אחדים בייצוג מסוג שלישי, הייצוג בריטואל. המצוות, המהוות את רצון האל והדרך לעבדו, משמשות גורם מתווך בין האדם ובין האל. השאלה המעניינת היא אם המצוות יכולות להפוך לייצוג 'מסוכן', שיותר מאשר לקרב את האדם לאלוהיו, הוא מרחיקו. במסורת היהודית שהכריעה בעד ייצוגים מילוליים (בניגוד לרמב"ם) נגד ייצוגים ויזואליים, מצוי הריטואל בתווך. מעשה דתי דומה מצד אחד לפסל ומסכה, בהיותו מוחצן וגלוי, ותלוי בחפצים ובעולם החומר. מצד אחר הוא קרוב יותר לתיאור המילולי, לדיבור על אודות האל, בהיותו דינמי, ובקשר הישיר שיש לו עם הפועל (בניגוד לפסל העומד בפני עצמו משעה שנוצר). לכאורה אין מקום להקשות בדבר הבעייתיות של הריטואל, שהרי מעשה המצווה, לא זו בלבד שהוא מותר כמו הדיבור על אודות האל, אלא שהוא מצוות האל והוא אופי התיווך שחפץ בו האל בינו ובין עמו! ברם, גם רצון האל יכול לקבל תפנית מעוותת. באותה מידה שארון ברית ה' הפך לחפץ פטישיסטי

²⁰ הלברטל ומרגלית, **עבודה זרה**, עמ' 37-66.

ונלקח למלחמה כערובה לניצחון מתוך תפיסה מוטעית,²¹ כך, באופן עקרוני, יכולים ארבעת המינים, ספר התורה, המזבח, ואף הפעולות הכרוכות בהם, להפוך בעיני המשתמשים בהם מאמצעי למטרה. כלומר, חפצי הריטואל עלולים להפוך הם עצמם לפסל ומסכה, ואף הפעולות הדתיות עלולות לעבור תהליך של החפצה ולנוע לעבר הקוטב של הייצוג הוויזואלי האסור. שאלה זו מקבלת משמעות רבה יותר דווקא בסביבה הנסמכת על המסורת הקבלית, מסורת שהעניקה למצוות משקל יתר על בסיס התפיסה התאורגית, שלפיה במעשה הדתי טמון כוח הפועל על האלוהות.²² על-פי אחת התפיסות שמציעים הלברטל ומרגלית, הרואה בפסל פטיש אשר סיפח בהדרגה את התכונות של מה שהוא אמור לייצג,²³ עשוי גם הריטואל – אשר התפיסה התאורגית העניקה לו כוח מעין-אלוהי – לרכוש בהדרגה מעמד שמעבר לייצוג. ואכן, כמה דמויות מרכזיות בחסידות מזהות את פוטנציאל הסכנה של עשיית פסל ותמונה מהמצוות דווקא. אף אם אין אפשרות לכרוע בדרך בפני מצווה, אפשר ואפשר להפוך אותה לתכלית הכול, ולהידבק בה במקום להידבק באמצעותה באל.

קודם שנעיין בכמה טקסטים חסידיים העוסקים בעניין זה, ראוי להצביע על טקסט קדום יותר המיוחס לרמב"ן אך שייך כפי הנראה לר' יעקב בן ששת.²⁴ בקטע מדהים מתוך **ספר האמונה והביטחון** משווה ר' יעקב בן ששת בין המצוות ובין פסל ותמונה:

²¹ שמואל א, פרק ד, וראו הלברטל ומרגלית, **עבודה זרה**, עמ' 48-49.

²² ראו בנושא זה למשל אצל משה אידל, **קבלה – היבטים חדשים**, תרגם אבריאל בר-לבב, ירושלים ותל-אביב תשנ"ג, עמ' 172-212. עוד ראו יהונתן גארב, **הופעותיו של הכח במיסטיקה היהודית מספרות חז"ל עד קבלת צפת**, ירושלים תשס"ה, עמ' 113-121.

²³ הלברטל ומרגלית, **עבודה זרה**, עמ' 42.

²⁴ ראו הדיון אצל חיים דב שעוועל, **כתבי רמב"ן**, ירושלים תשכ"ד, כרך ב, הקדמת ספר האמונה והביטחון, עמ' שמא-שמט, וראו הייחוס לר' יעקב בן ששת אצל גרשם שלום, **ראשית הקבלה**, ירושלים ותל-אביב תש"ח, עמ' קלב.

לא תעשה לך פסל וכל תמונה. אחר שהזהירם שלא יהיה להם אלהים אחרים הזהירם שלא לעשות תמונתם. שמא יאמרו ראוי הוא לנו לעשות צורת האמצעי שהטובה באה אלינו על ידו להיות זכר לנסים ולנפלאות שעשה להם הבורא ע"י הסבה ההיא או האמצעי ההוא, ולא יהיה דבר זה בעיניהם מן המגונה, לפי שהוא קרוב למצוות הכתובות בתורה שנאמר בסכות תשבו שבעת ימים, וסמך ליה למען ידעו דורותיכם וגו'. וכן אכילת פסח על שם שפסח, מצה על שם שנגאלו ולא הספיק בצקן של אבותינו להחמיץ, מרור על שם שמררו, ועניינים אחרים רבים. צנצנת המן, למען יראו את הלחם. ומטה אהרון למשמרת לאות לבני מרי. ומדברי רבותינו נר חנוכה משום פרסומי ניסא. ולפי שהענין הזה שהוא עשית פסל ותמונה לזכר הנפלאות הנעשות ע"י האמצעי ההוא, שהפסל בתמונתו קרוב לעשיית אלו המצוות, לכך יהיה בעיניהם מן הראוי לעשות, ויבוא לחשוב בלבם שבעשותם אלו התמונות לזה ישיגו רצון הבורא יתברך כמו בעשית מקצת מצות התורה שהם דומים כקרובים להם. על כן הזהירם שלא לעשות. ואסר לנו התמונות אשר בשמים ממעל ואשר בארץ וגו', כמו שכתב לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים וגו'. ולמה אסר להם לעשות צורות להיות זכר לנפלאותיו, אחר שצוה קצת מצות לזכרון כמו שכתבתי, לפי שגלוי וידוע לפניו שאם יעשה אדם פסל ותמונה אמצעי והדומה לו, סופו להשתחוות לו, ואם השתחוה סופו לעבדו...²⁵

הנחתו המוקדמת של הכותב, הנחה שאין הוא מוצא לנכון להתעכב עליה ולהסבירה, היא הרלוונטית לענייננו. ר' יעקב בן ששת מצביע על זיקה מובנת מאליה, לדעתו, בין ישיבה בסוכות, אכילת מצה בפסח, צנצנת המן, נר חנוכה ועוד, ובין עשיית פסילים: "שהענין הזה [המצוות] שהוא עשיית פסל ותמונה לזכר הנפלאות", שכן "הפסל בתמונתו קרוב לעשיית אלה המצוות". המצוות,

²⁵ שעוועל, **כתבי רמב"ן**, כרך ב, עמ' תיז.

בדומה לפסל, אומר ר' יעקב בן ששת במובלע, מנכיחות את האל או את זכרו של אירוע משמעותי באמצעות ייצוג חיצוני וויזואלי,²⁶ כלי תיווכי המהווה 'זכר'. על סמך קרבה זו הוא מסביר את איסור עשיית פסל ותמונה כמענה לפעולה שאך טבעי היה שישראל יידרשו לה, כהמשך למה שנצטוו. כלומר, רק משום הדמיון הרב שבין עשיית פסל ובין קיום מצוות היה מקום לאסור על עשיית פסל בשל החשש שאם יעשה האדם פסל, "סופו להשתחוות לו ... לעבדו". משמע, אין מנוס מכך שהייצוג יהפוך לנעבד. שאלת ההמשך, כיצד אפשר למנוע מהמצוות שבהן חפץ האל לפעול פעולה דומה לזו של פסל ותמונה ולהחטיא את מטרתן, נותרת ללא מענה לעת עתה.

את ר' יעקב בן ששת הטריד הדמיון הוויזואלי, החומרי, שבין מקצת המצוות ובין פסל ותמונה, ואילו הוגים חסידיים חששו מהיבט אחר המשותף למצוות ולפסלים, והוא ממד הקביעות שיש בהם. אחד הממדים המרכזיים בריטואל הדתי הוא החזרתיות שבו, ממד שהוא סוד כוחו של הריטואל, אך טמונה בו, כך מתברר, סכנה מסוימת. אחד ההוגים שהוטרד מחזרתיות ומקיבעון, המגבילים את היכולת לחולל שינוי בהתאם לסיטואציה, היה ר' מרדכי יוסף ליינר, בעל **מי השילוח**. באחת מדרשותיו לפסוק "ואלהי מסכה לא תעשה לך" (שמות לד, יז) הוא מתייחס להרגלים ולצורך להיאבק בהם:

ואלהי מסכה לא תעשה לך מסכה היא דבר הניתך ממתכות שלא יוכל לזוז ולהתנענע וגם באדם ימצא שירגיל אי"ע בהנאת עוה"ז אף בהנאה קטנה עד שלא יוכל לפרוש ממנה זה יקרא מסכה. וע"ז צוה הש"י לנו שלא נאמר שאנו מורגלים בדב' שלא נוכל לפרוש רק בכל דבר הנא' שיגיע לאדם צריך לסלק אי"ע מכל נגיעותיו, ובאם אחר סילוק והסר' נגיעותיו עוד ישא' לו זה החשק אז ידע בברור כי מאת

²⁶ על המצוות כתמונה על סמך דברי ר' יעקב בן ששת ראו גם חביבה פדיה, **המראה והדיבור**, לוס-אנג'לס תשס"ב, עמ' 27-29.

ה' היא ... וזה נקרא מסכה היינו עקשות ברצון אחד, לכן צריך האדם לברר א"ע בכל עניינו ולהסיר מאתו כל נגיעותיו...²⁷

בעל 'מי השילוח' מתריע כנגד היצמדות להרגלים. "אלהי מסכה" פירושו מצב שבו המסכה, דהיינו הכללים, הקביעות, ההתמדה – כל אלו הופכים לאלוהות בפני עצמה. הסברה שאדם אינו יכול לשנות הרגל היא עצמה עבודה זרה, ועל כן על האדם לבחון תמיד את הרגליו ולבדוק כל רצון לגופו – האם הוא אוחז בו מכוח ההרגל החיצוני, או על שום כורח פנימי התואם את הרגע הנוכחי. הדוגמה הנזכרת בדרשה זו היא הנאות העולם הזה הנדמות לאדם ככורח משום שהוא רגיל בהן, אך העניין העקרוני העולה לדעת בעל 'מי השילוח' מהפסוק האוסר על עבודה זרה הוא "שלא נאמר שאנו מורגלים בדבר שלא נוכל לפרוש..." עיקרון זה חוזר בדרשותיו באשר להרגל במצוות עצמן, כפי שיובא להלן.

כבר רבו של ר' מרדכי יוסף ליינר, ר' יעקב יצחק החוזה מלובלין, הזהיר את תלמידיו וחסידיו מפני קיבעון. בדרשה נועזת על הפסוק "לא תעשון כן לה' אלהיכם" (דברים יב, ד), פסוק שהוא המשך לדרישה "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגויים ... ונתצתם את מזבחותם ... ופסילי אלוהיהם תגדעון..." (שם, ב-ג), יוצא החוזה מלובלין כנגד היצמדות יתר למעשים של יראה וקדושה:

'לא תעשון כן לה' אלקיכם' דיש אדם שמחזיק בעובדא אחת בקבע כמו תענית בכל יום או טבילה בכל יום וכדומה ובאם לא יעשה דבר זה לפעמים הוא בעיניו כמתעתע כי כבר נשרש בלבו שעובדא זו מביאה לו היראה והקדושה ובאמת לא כן הדרך האמיתי שהרי זה כעובד לעובדא זו ובאמת שארז"ל היושב בתענית נקרא קדוש וכמו כן טבילה מביאה הארה. אך על כל זה הכל מה' ופעמים נותן קדושה

²⁷ ר' מרדכי יוסף ליינר, 'מי השילוח', בתוך: **ספרים קדושים מתלמידי הבעש"ט**, ברוקלין תשי"ך, פרשת קדושים, עמ' עד.

על ידי תענית ולפעמים דוקא אם אכל ושתה אז טוב כמו בערב יום כפור וזהו 'לא תעשון כן' ר"ל דוקא כן והבן היטב כי זה שורש גדול בעבודת ה'.²⁸

שורש גדול בעבודת ה' היא ההבנה שכאשר יש דבקות יתר במעשה דתי מסוים – ולו הראוי ביותר – קיימת סכנה שדבקות זו תחליף את מושא הדבקות האמיתי, שהמעשה הדתי אמור להיות אמצעי בדרך אליו. הפסוק המקראי, באמרו "לא תעשון כן", מתייחס לאמור בפסוקים הקודמים, הוזה אומר, עבודת אלילים כפי שנהוג היה בקרב יושבי ארץ כנען שאליה נכנסו בני ישראל. החוזה מלובלין רואה בעייתיות בעצם ה'כן', במובן של הצבעה על משהו והיאחזות בו. אמירת 'כן' טוטלית לכל ריטואל דתי מביאה את האדם להיות "כעובד לעובדא זו". התלות שמפתח אדם במעשה דתי מסוים, בהנחה שהוא אשר ישרה עליו יראה וקדושה, מחליפה את התלות המוחלטת בריבונו של עולם, והביטחון באל מומר בביטחון בריטואל. באופן זה הופך המעשה הדתי מכלי עבודה לנעבד בפני עצמו.

דרשה יחידאית זו של החוזה מלובלין עולה בקנה אחד עם שפע דרשות שבהן דן החוזה במדרגות יראה ואהבה בעבודת ה'. מדרגת יראה, לפי שיטתו, היא ההנהגה הנמוכה בעבודת ה', ועניינה הקפדה דקדקנית על קיום מצוות, מתוך מתן דגש על איסורים, גבולות וסייגים. במדרגת האהבה, שאליה יכול רק הצדיק להעפיל, שרוי אדם בדבקות באל. בדרגה זו, שבה נחווית הנוכחות האלוהית בעוצמה רבה, יש טשטוש גבולות בין מהויות שונות, ובכללן בין אדם לאלוהיו, וממילא גם טשטוש גבולות נורמטיביים. בעולם היראה מלוות את האדם חרדה והימנעות על כל צעד ושעל, והוא מקיים את רצון האל מתוך ציווי וכפייה, ואילו בעולם האהבה האדם מתמזג באל, הוא אהוב ומוכל באלוהות, וביציאתו זו מעצמו הוא גם חורג לעתים מגבולות הנורמה. בעולם האהבה

²⁸ ר' יעקב יצחק הורוביץ, 'אור התורה', בתוך: ספרים קדושים מתלמידי הבעש"ט, ברוקלין תשמ"ה, פרשת ראה, עמ' 23.

מזדהה הצדיק לחלוטין עם האל ורצונו, רצון שיש בו שינוי ודינמיות עד כדי תביעה לעשיית עברה לשמה.²⁹ דומה כי אף שהגמישות ההתנהגותית – עד כדי עברה – הנחווית במדרגת האהבה שייכת אך ורק למצב קיומי ייחודי ונעלה זה, החוזה מלובלין מנסה להחדיר את אותה התנהלות גם במדרגה הנמוכה יותר. הגם שאצל אדם רגיל המוגבל לתחומי עולם היראה אין מקום לפריצה אל מעבר לגבולות הנורמה, תובע ממנו החוזה מלובלין לקיים דינמיות מקסימלית בעבודת ה' שלו בתוך אותם גבולות קבועים של הנורמה הדתית. השיא הנחוה במדרגת האהבה מבהיר את התביעה הקיימת כבר במדרגת היראה: החוזה מזכיר לשומעיו כי עיקרה של עבודת ה' היא דבקות באל, ובשל אינסופיותו וחוסר מוגבלותו של האל, לא סותרת דבקות זו אפשרות של עברה על דברי תורה. אמנם גם בעבור מי שאינו מגיע למדרגת דבקות, מדרגה שבה יש מקום לעברה לשמה, מדגיש החוזה מלובלין שהעיקר הוא ה'לשמה', ועל כן יש להישמר מכל משמר מהיאחזות בעבודה עצמה כמטרה. אם כן, הפרקטיקה הדתית הנורמטיבית עשויה להפוך לעבודה זרה, כפי שמלמד אותנו החוזה מלובלין, וכפי שדרש גם תלמידו, ר' צבי אלימלך שפירא מדינוב:

לא תעשון כן לי"י אלקיכם (דברים יב, ד). שמעתי הפסוק ברמז מקובל מצדיקי הדור, דהנה יש ב"א אשר חוק קבוע להם כמה ילמדו וכמה יאמרו תהלים וכיוצא ואכלו את חוקם אשר ניתן להם, ובדעתם שכבר נתנו להבורא המגיע לו ויתר היום הולכים בטל ומבקשים שכר כפנחס. והנה המשכיל אל דבר אין לך יום דומה לחבירו ועת לפזר ועת לכנס. לפעמים המעשה כזאת ביום זה הוא

²⁹ ראו רחל אליאור, 'תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין – בין "יראה" ו"אהבה" ל"עומק" ו"גוון"', **תרביץ**, סב, ג (תשנ"ג), עמ' 381-432 (להלן: 'תמורות במחשבה הדתית'). על עברה לשמה באופן כללי וביטוייה בראשית החסידות ראו ציפי קויפמן, 'בין אימנציה להתנהגות דתית', עמ' 351-384, וההפניות שם. ראו עוד: ציפי קויפמן, "כי מלאכיו... לשמרך בכל דרכיך" – החוזה מלובלין על עבודה בגשמיות, **קבלה**, 16 (תשס"ז), עמ' 259-298.

מצוה כגון שעושה הדבר בהצנע עבור כ"ש ולמחר אותו הדבר בעצמו הוא עבירה כגון שיגיע הדבר להתפארות וכיוצא וא"א לפרש הדבר כי המשכיל יבין מעצמו. וזה באה אזהרת תורתנו לא תעשון כן ליי"א אלקיכם ר"ל כדמיון הזה ממש אותו ההנהגה כי באפשר היום המנהג הזה טוב ולמחרתו הוא בהיפך והבן.³⁰

נוסף על האמור לעיל בדברי החוזה, ר' צבי אלימלך מדינוב מדגיש שלא זו בלבד שלכל יום ולכל מצב מתאימה הנהגה (נורמטיבית) אחרת, אלא שמעשה שבאמצעותו עובד אדם את ה' ביום אחד, עשוי להפוך לעברה במשנהו, וזאת משום שמהותו של המעשה החיצוני מוענקת לו על-ידי הכוונה הפנימית. כך יוצא למעשה כי הקיבעון ההתנהגותי, אף אם הוא מתבטא לכאורה במעשי מצוות או גם במעשים של פרישות וקדושה יתרה, מעצם קביעותו הוא נופח את נשמתו הקדושה, ונותר כלי ריק וחיצוני. בכך מתבאר כי ממד החזרתיות והקביעות של הריטואל אינו נפרד לחלוטין מממד החיצוניות שבו, וכי חזרתיות זו גופא היא המסכנת את המעשה הדתי בקרבה אותו אל הייצוג הוויזואלי של פסל ותמונה, ואל החשש מפני הפיכת הייצוג לתכלית לעצמה.

ר' צבי אלימלך מדינוב לא הסתפק בווריאציה זו על דברי רבו, והציע פירוש נוסף לפסוק "לא תעשון כן". בפירוש השני כבר חורג צדיק חסידי זה מתביעת הגמישות בתוך הנורמה הדתית, ומתייחס אף הוא לסוגיית העברה לשמה:

וירמוז עוד לא תעשון כן וכי עפ"י משארז"ל גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה.³¹ והנה עבירה הגם שהיא באזהרת לא"ו מהש"י עכ"ז כשיארע הדבר לש"ש גדלה מאד מעלתו כמו שידעת מענין יעל אשת חבר הקני (צא ולמד מבנות לוט שהיתה כוונתן לש"ש ויצא מהן חוטר מגזע ישי) וזה שרמזה התורה. ל"א ר"ל מה שאתה מוזהר בל"א היינו לאוין. תעשון כן ליי"א אלקיכם תעשון כזאת בעת יקרה

³⁰ ר' צבי אלימלך שפירא מדינוב, **אגרא דכלה**, ירושלים תשנ"ג, פרשת ראה, דף צו ע"א.

³¹ נזיר כג, ע"ב.

לכם כוונת פעולה לש"ש כגון אסתר ויעל וכיוצא. אזי יהי לרצון הפעולה ההיא בהכוונה הטובה לש"ש והבן.³²

בדרשה זו לא נזכרת עבודה זרה ולכאורה אין התייחסות למקורו של הפסוק הנדרש. מאחר שידועה לנו דרשתו הקודמת של ר' צבי אלימלך מדינוב, שבה יש זיקה הדוקה בין הבנתו את "לא תעשון כן" ובין עבודה זרה, נראה כי אי-אפשר להתעלם מהקשר בין שתי הדרשות, ולכן גם מהקשר שבין הדרשה האחרונה ובין תפיסת העבודה הזרה של ר' צבי אלימלך מדינוב. הבנתו המיוחדת בפסוק כרוכה, כדרכם של דרשנים חסידיים, במשחק מילים על הפסוק הפותח. אם הפשט של "לא תעשון כן" הוא "אל תעשו את מה שהזכרתי קודם", הדרש שמציע הצדיק החסידי הוא "יש מצבים שבהם ה'אלי הופך ליתעשו', ה'לא' הופך ל'כן'" – וכל זאת כמובן בתנאי שהכול תכליתו "לה' אלהיכם". כלומר, ברוח דברי רבו, החוזה מלובלין, ר' צבי אלימלך מדינוב מרחיב את דרישת הגמישות בעבודת ה' ואת חרדת הקיפאון והקיבעון, וקובע כי יש מצבים שבהם עברה לשמה היא הדבר הראוי. ושוב, דבקות ברצון האלוהי מובילה למגוון פעולות רחב יותר מזה המוגדר על-ידי גבולות הנורמה הדתית. דבקות מופרזת בנורמה עשויה אפוא להתנגד לרצון האלוהי מתוך סברה שגויה המייחסת סטטיות לרצון זה, ובכך להיות מעין עבודה זרה – עבודת העבודה הנורמטיבית.

דברים ברוח דומה מצויים גם אצל ר' מרדכי יוסף ליינר, שפירושו על הפסוק "אלהי מסכה לא תעשה לך" נזכר לעיל. פירוש נוסף שלו על אותו פסוק מרחיב את המאבק ב"עקשות ברצון אחד" שנזכר קודם, מתחומי ההרגלים ההתנהגותיים הקשורים בהנאות העולם הזה, אל עבר ההרגל הנורמטיבי:

אלהי מסכה לא תעשה לך, מסכה היינו כללים וע"ז אמר הכתוב בעת שיהי לך בינת הלב מפורשת אז לא תביט על הכללים להתנהג על פיהם רק בבינת לבך תדע בכל פרט דבר איך להתנהג כמו שמצינו

³² אגרא דכלה, שם.

באליהו בהר הכרמל, ועיין בפי חקת ע"פ ויסעו מאובות ויחנו כו',³³
 ושם נתפרש דבר זה באר היטב:³⁴

בעל 'מי השילוח', שהלך בעקבות רבו, החוזה מלובלין, ביחסו להתנהגות אנטי-
 נומיסטית ששורשה בדבקות באל וברצון האלוהי החורג לעתים מגבולות
 התורה והמצוות,³⁵ מציע בדרשה קצרה זו פירוש פרדוקסלי ביותר לפסוק
 הנדרש. על-פי פשט הכתובים מתייחס ציווי זה לאיסור עשיית פסל ומסכה,
 שהוא מעשה אנטי-נורמטיבי במובהק. ר' מרדכי יוסף ליינר, לעומת זאת, רואה
 בו ציווי כללי המתייחס לסכנה שבנורמה הדתית דווקא. בדרשתו הראשונה על
 הפסוק שנזכרה לעיל, ה'מסכה' הייתה הרגלים שאינם בגדר מצווה או עברה
 אלא בתחום הרשות, ואשר הבעייתיות שבהם היא עצם רגילותם. בדרשה
 הנוכחית מוסבת ה'מסכה' על כללי הנורמה הדתית ועל סכנת הקיבעון שבהם.³⁶

³³ 'מי השילוח', פרשת חקת, עמ' קא-קב: "ויסעו בני ישראל ויחנו באובות, אובות הם כללי
 התורה והמצוות מלשון אב בחכמה. והנה איתא בגמ' עת לעשות לה' הפרו תורתך ... וכמו
 כן ה' גם חניות ישראל באובות כי כל זמן שהי' אהרן קיים ה' מנהיגים א"ע עפ"י בינת
 לבנם שהי' מפורשת להם והי' הולכים כמו שהבינו מענני הכבד, אך בעת שנסתלקו ענני
 כבד אז התחילו להתנהג עצמם על פי כללים מד"ת וכמו שעתה בזמן שבהמ"ק חרב אין
 להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד, ואז התחילו להתנהג עפ"י כללים, וזהו
 אובות כי אובות היינו כללים כמו שמבואר בפסוק ואלהי מסכה לא תעשה לך, אך ביען
 שהבינו כי מהתנהגותם עפ"י כללים לא יוכל לבם להזדכך שלא יחטיאו ממטרת רצון ה'...
 וראו כי זימן ה' נכחם דבר נגד הכללים ויעצו עצה שיסלקו מאתם כל נגיעותם, ואז יהי'
 כל הפרת ד"ת רק מפני שהוא עת לעשות לה'..."

³⁴ 'מי השילוח', פרשת תשא, עמ' ס.

³⁵ ראו אליאור, 'תמורות במחשבה הדתית', עמ' 402 ואילך.

³⁶ יש לציין שגם במילה 'פסל' עצמה משתמש ר' מרדכי יוסף ליינר כשהוא מתייחס לתורה,
 באמרו: "ואיתא בזה"ק משום דכתיב פסל לך ע"כ נאמר לא תעשה לך פסל דלא תעביד
 לך אורייתא אחרא, והענין בזה כי מלת פסל הוא דבר מחותך במדה וקצב ובהשלמה בלי
 חסרון שום דבר בעולם וזאת אינו נמצא רק בתורת מרע"ה" ('מי השילוח', פרשת יתרו,
 עמ' מט). הוה אומר, התורה היא כפסל – במובן החיובי של המילה – "דבר מחותך
 במידה ... ובהשלמה בלי חסרון". אך אותה שלמות שיש בה מן הסטטיות מהווה לדעת

3. "והבדילה הפרוכת לכס"

שאלה נוספת שיש לתת עליה את הדעת היא האם וכיצד זכתה עבודה זרה כמעשה עברה – במובן השגור ביותר של מושג זה – ליחס כלשהו בהגות החסידית. שאלה זו תובעת מענה דווקא במסגרת תפיסת האלוהות הייחודית להגות זו, שיש בה ממד מרכזי של אימננציה כל-כוללת לצד ממדים של דינמיות ותנועתיות אינסופית. לשון אחר: האם ייתכן להניח, שבאותה מידה שמצווה יכולה להיתפס כעבודה זרה ואילו עברה לשמה יכולה להיתפס כרצון האל – וזאת על שום מרכזיותן של הדבקות, הכוונה, התודעה וכד' – כך גם תוכל עבודה זרה ממשית למצוא מקום במרחב החובק כול של האימננציה האלוהית? לשאלה זו נדרשו הבעש"ט והמגיד ממזריטש באופנים שונים.

המגיד ממזריטש מתייחס באחת מדרשותיו לקרבה שבין עבודה זרה ובין עבודת ה' על בסיס התפיסה האימננטית. הוא מקשה על איסור "לא יהיה לך אלהים אחרים" – "וכי ח"ו יש א"א"? כאומר – הרי לית אתר פנוי מניה והכול אלוהות; אם כן, כיצד אפשר לאסור על עבודת אל זר אשר אינו קיים? בהמשך דבריו מסביר המגיד כי האיסור מתייחס לתודעתו של האדם אשר יכולה לדמות לעצמה קיומו של אל זר בשל השגה חלקית:

והענין שבכל הדברים יש כח הפועל בנפעל, ומי שיש לו כח הראות וחזקה הראי' שלו יכול לראות כח הפועל בכל דבר מעשה. ואברהם היה רואה בשמש, היה לו ההשגה שראה בו כח הפועל, והיה עובד לכח ההוא, נמצא עבד להש"י. אך אח"כ כשראה שהשמש שוקע, וגם הלבנה וכוכבים ומזלות כולם שוקעים ... הבין שבהם אינו רק כח

בעל 'מי השילוח', כפי שראינו, גורם מגביל, שהופך לעתים את קיום התורה עצמה למעין עשיית פסל – במובן השלילי – שיש להיאבק בה.

מכוחותיו ית' ... אמר מה לי לעבוד לכה אשר הוא מלובש בדבר אחר,
אעבוד לא"ס ב"ה לעצמו...³⁷

כלומר, אברהם אבינו בראשית דרכו היה עובד עבודה זרה לא רק מהטעם השלילי שגדל לתרבות של עובדי עבודה זרה, כי אם מהטעם החיובי שחש בנוכחות אלוהית שבגרמי השמים, אך ראה בה אלוהות כשלעצמה ולא זיהה שמלובשת בה מהות כוללת וראשונית יותר. במובן מסוים, אפוא, בהיותו עובד עבודה זרה כבר עבד אברהם את האל: "...והיה עובד לכה ההוא – נמצא עבד להש"י"! בשלב השני הגיע אברהם אבינו מתוך העבודה הזרה לעבודת ה' במלואה. תיאור זה של התפתחות אמונתו של אברהם משמש את המגיד ממזריטש בקביעתו העקרונית בהמשך הדרשה, ולפיה לא ייתכנו בו זמנית אמונה באימננציה האלוהית החובקת כול, לצד עבודה זרה מעשית – אף שלכאורה דווקא רוחבה של האימננציה עשוי לסבול הכול. זאת משום שהאמונה האימננטית מפקיעה את העבודה הזרה מגבולותיה הצרים וממילא מהפכת אותה לכדי עבודת ה'. בהקשר זה מציע המגיד ביאור למאמר חז"ל "כל השומר שבת כהלכתו אפילו עובד עבודה זרה כדור אנוש מוחלין לו".³⁸

...ולפיכך כתיב וקראת לשבת עונג, דקריאה לשון הזמנה הוא, שמזמין עונג לשבת ומביאו לעולם התענוג ולבחינת טעמים, ומתקן ניצוצות הקדושות ... ונמצא מעלה ניצוצות הקדושות, כי זהו תכלית העבודה להעלות ניצוצות קדושות שנפלו בשבירה. וכל הדיבורים והמחשבות שהכל הם אותיות, ואם הם מדברים בטלים הם אותיות מהשבירה, וצריך להעלות הכל אל שרשו. וזהו השח שיחה בטלה עובר בעשה, שצריך לעשות פעולה תיכף ומיד להעלותו אל שרשו. וזהו אפילו שיחת חולין של ת"ח צריכין לימוד. וזהו מלא כל הארץ כבודו, שאף בע"ז וכל הגילולים יש ניצוצות קדושות ... וכתוב ואתה

³⁷ ר' דב בער ממזריטש, **מגיד דבריו ליעקב**, ההדירה רבקה שץ-אופנהיימר, ירושלים תשל"ו, דרשה פז.

³⁸ שבת קיח, ע"ב.

מחיה את כולם ... ולזה אמרו רז"ל כל המשמר שבת אפי' עי"ז [עובד עבודה זרה] מוחלין לו, שמעלי כל הניצוצות מהשבירה ע"י שבת, וזה תיקון על עבוד' זרה ובאמת בע"ז כתיב והאלילים כרת יכרתון ... וזה לא יהי לך אלהים אחרי', דאתה אינך צריך ואינך רשאי לעבוד לשום דבר המלובש, רק להש"י לבדו לעצם כבודו ית'...³⁹

שמירת שבת כהלכתה כרוכה בהזמנה ובהמשכה של 'עונג' מהעולמות העליונים אל השבת הארצית, ובהעלאת ניצוצות קדושים מתוך החולין, מתוך התענוג.⁴⁰ בהקשר זה מתייחס המגיד ממזריטש לעבודת האל בגשמיות בכלל, ומזכיר העלאת ניצוצות קדושים מתוך דיבורי חולין, נושא החוזר בדרשות אחרות שלו כדוגמה להתנהגות דתית הנדרשת במסגרת התפיסה האימננטית.⁴¹ אך שלא כבדרשותיו האחרות, כאן דן המגיד ממזריטש בהעלאת ניצוצות קדושים לא רק ממה שנתפס כחולין, אלא גם מתוך מה שנתפס בעיני המתבונן ככוח אלוהי בפני עצמו. אם כל ההוויה היא נוכחות אלהית, הרי "אף בע"ז וכל הגילולים יש

³⁹ מגיד דבריו ליעקב, שם.

⁴⁰ הבנת ה'קריאה' של "וקראת לשבת ענג" ושל "מקראי קדש" כהזמנה, מצויה כבר בספרות הקבלית. ראו, למשל, זהר, חלק ב, דף מז ע"א: "מאי וקראת – דיזמין ליה..." במקצת המקורות מוסבת ההזמנה על השבת או המועד עצמו, ובאחרים זוהי הזמנה המופנית לקדושה ולרוחניות מהעולמות העליונים לבוא ולשרות על השבת. ראו, לדוגמה, פודס רימונים המצטט את הזהר: "מקראי קדש פי' בתיקונים שלא יקראו מקראי קדש אלא החסד והגבורה והת"ת. ובפרשת אמור בזהר פי' שנקראים מקראי קדש מצד שמושפעים מחכמה ששם עיקר הקדש" (ר' משה קורדובירו, פודס רימונים, לבוב 1862, שער כג, פרק יג). עוד על הזמנת שפע אלוהי אל תוך השבת בהגות הקבלית ראו Moshe Idel, 'Sabbath: On Concepts of Time in Jewish Mysticism', יעקב בלידשטיין (עורך), שבת – רעיון, היסטוריה, מציאות, באר-שבע תשס"ד, עמ' 57-93 (החלק האנגלי), ביחוד עמ' 81-84. המגיד ממזריטש ממשיך ואף מפתח מסורת זו של הבנת ה'קריאה' כהזמנה, ורואה בה המשכת שפע אלוהי אל העולם הזה. בהמשך הדרשה הנוכחית מתמקד המגיד בהעלאת ניצוצות ולא בהמשכה, אף כי שתי המגמות משתלבות בשאיפה הכללית לחשיפת האימננציה האלוהית ולהגברתה.

⁴¹ ראו, לדוגמה, מגיד דבריו ליעקב, דרשה סו, קמו.

ניצוצות קדושות...” וכאשר עבד אברהם אבינו לשמש ולירח, הוא פנה למעשה לנוכחות האלוהית מבלי לדעת זאת. יוצא שבאופן פרדוקסלי עובדי עץ ואבן, כוכבים ומזלות, הם מעין 'תינוקות שנשבו': במהותם הפנימית הם עובדי אלוהים, אלא שעדיין לא הגיעו להכרה מלאה בכך. בעומקה של טומאת עבודה זרה מזהה המגיד ממזריטש עבודת ה' טהורה, בדיוק על-פי הדגם של הניצוצות הקדושים שבעמקי הקליפות. אם כן, בחזרה למאמר חז"ל על השומר שבת שהוא גם עובד עבודה זרה, מסביר המגיד ממזריטש כי מאחר ששומר השבת מהות פעולתו היא העלאת ניצוצות קדושים, ועניינה חשיפת האימננציה האלוהית בכל מרחב המציאות, הוא בהכרח מפקיע בכך את היותו לכאורה עובד עבודה זרה, שעניינה ההפוך הוא הידבקות בשבירה, בקליפות, בלבוש. במילים אחרות, על האדם לזהות את הנוכחות האלוהית שבכל דבר, כולל בעבודה הזרה עצמה: בפולחן, בכליו ובאביזריו. דא עקא, שזיהוי הנוכחות האלוהית שבעבודה הזרה היא בדיוק עבודת ה'. שהרי עבודה זרה מוגדרת כעבודת הלבוש והתעלמות מהמלוש בו. ההכרה בכך שעבודה זו היא אך חלק משלם, היא מנייה וביה עבודת השלם. כך יוצא שאותו "שומר שבת כהלכתו", באופן מהותי ופנימי אינו יכול להיות "עע"ז כדור אנוש" – ועל כן מוחלין לו.

מסקנת דברי המגיד ממזריטש משתלבת עם האמור לעיל באשר לזיקה שבין אמונה למעשה בתפיסה החסידית בכלל ובהקשר לעבודה זרה בפרט. מכיוון שעבודה זרה תובעת חיבור של מעשה ותפיסת עולם, או ליתר דיוק – לפחות על-פי הבנת המגיד בדרשה לעיל – עבודה זרה היא בעיקרה תפיסת מציאות העולה בקנה אחד עם התנהגות מסוימת, היא אינה יכולה להשתלב עם התפיסה האימננטית.⁴² מאחר שכך, ככל שיהיה הרעיון האימננטי מקיף וכולל, הוא שולל במהותו אפשרות של הכללת עבודה זרה במובנה השגור הן כמעשה והן כתודעה דתית.

⁴² ראו בהקשר זה הדיון אצל הלברטל ומרגלית באשר לשאלה אם עבודה זרה מכוננת על-ידי כוונה או מוגדרת לגמרי על-ידי המעשה: **עבודה זרה**, עמ' 202-207.

באותו נושא יש בידינו התייחסות קצרה ולקונית משמו של הבעש"ט. דווקא משום שהתפיסה האימננטית אינה יכולה לכאורה לשלול מאומה בעולם, באשר הכול חדור בנוכחות אלוהית, תובע הבעש"ט ברגעים מסוימים התייחסות מעשית ועניינית התוחמת גבולות התנהגותיים ברורים: "ושמעתי ממורי אמר שאלת הפילוסוף אם לית אתר פנוי מיני" אם את כופר בע"ז א"כ כופר בחלק שהוא ממנו ית', וביאר כי יש באדם חצר הכבד בסוד והבדילה הפרוכת לכם ודרך שם דוחה המותרת והצואה וכו'..."⁴³ עד כה נסמכנו על ההנחה שבעולם אימננטי אין מקום לעבודה זרה. הפילוסוף של הבעש"ט מעלה תהייה מן הכיוון ההפוך: כיצד אפשר לשלול אמונה קיימת או פרקטיקה של עבודה זרה – ולמעשה, כיצד אפשר לשלול כל דבר בעולם, כולל רוע, שקר או עוולה – אם אמנם 'לית אתר' והכול אלוהות? כלומר האימננציה האלוהית הכל-כוללת אמורה באופן פרדוקסלי להכיל גם את מה שסותר אותה מהותית. תשובת הבעש"ט לפילוסוף אינה במישור הפילוסופי, כי אם במישור הפרקטי, ההתנהגותי: ישנה מערכת של הבדלות והבחנות והיא קיומית לאדם בדיוק כמו המכניזם הפיזי של גוף האדם הדוחה את המותרות. כלומר, אצל המגיד ראינו התייחסות למצוות השבת שעצם קיומה מפוגג את העבודה הזרה, בבחינת 'עשה טוב', ואילו הבעש"ט מציב את 'סור מרע' כנקודת מוצא. אמירותיו של הבעש"ט משלימות זו את זו: ברובד הראשון הוא שולל כל מתן לגיטימציה לעבודה זרה ממשית העשוי להסתמך על הרעיון האימננטי, ותובע הבדלה ברורה בין הראוי לדחוי. ברובד שני, לאחר שעבודה זרה 'סטנדרטית' כבר אינה נושא לדיון, הוא מגדיר כעבודה זרה כל סטייה מדבקות מלאה באלוהות השרויה בכול, ועבודה זרה במובן זה, כאמור, היא המצויה במוקד תשומת הלב שלו.

⁴³ ר' יעקב יוסף מפולנאה, **בן פורת יוסף**, לעמברג תרכ"ו, דף קה ע"ב.

סיכום

במאמר זה עמדתי על שתי מגמות בתפיסת העבודה הזרה בהגות החסידית. המגמה האחת מדגישה שכל חריגה מדבקות היא עבודה זרה. כלומר, התביעה לטוטליות בתודעה ובמעשה הדתי השלובה בתפיסת אלוהות אימננטית אינה מותירה מקום חוץ-דתי, ועל כן היציאה אל מקום (אשלייתי) זה היא מנייה וביה כפנייה אל אלוהים אחרים. מגמה זו, כאמור, כוללת אמונה ופרקטיקה כאחד, אך מתמקדת בשאלת אל זר ובאמונה הדתית. המגמה השנייה עניינה הפרקטיקה הדתית ושאלת הייצוג, כלומר עבודה זרה. המגמה הראשונה עסקה בחריגה ממצב הדבקות הראוי, ואילו השנייה מתארת מצב של דבקות חלופית כביכול, דבקות בנוהג או במצווה שעלולים להפוך לעבודה זרה בפני עצמם.

הקו הראשון נמשך מדרשתו המצוטטת רבות של הבעש"ט על הפסוק "וסרתם ועבדתם אלהים אחרים", ביאורה ותרגומה בכתבי תלמידיו ותלמידי תלמידיו. הקו השני התפתח ולובן כפי הנראה בבית-מדרשם של החוזה מלובלין ותלמידיו. אפשר לראות אמנם במגמתו של החוזה המשך והשלמה למגמת הבעש"ט: הבעש"ט בעיצוב הדרך החסידית בכלל, ובדרשת "וסרתם" בפרט, מצביע על הדבקות כעל לב העשייה הדתית.⁴⁴ הדבקות כמוקד מסיטה כידוע את עיקר תשומת הלב מהמעשה אל הכוונה, מהחיצוניות אל הפנימיות. שינוי דגשים זה פועל בשני ממדים מרכזיים: מצד אחד, אל מעשי הקודש הנורמטיביים מצטרף מרחב אינסופי של פעולות שקודם לכן נתפסו כמעשי חולין או אף כעברות. מצד אחר, אותם מעשים נורמטיביים, המצויים לבטח 'בפנים', בתוך הנורמה הדתית הראויה, נתונים כעת תחת בחינה האם הם מעוררי דבקות ומחולליה, או דווקא שולליה.

⁴⁴ ראו בענין זה וייס, 'ראשית צמיחתה'; שלום, 'דבקות'; A. Green, *Devotion and Commandment - The Faith of Abraham in the Hasidic Imagination*, Cincinnati 1989; רון מרגולין, **מקדש אדם**, ירושלים תשס"ה, הערך 'דבקות' במפתח, ועוד רבים.

גם באשר לתפיסת האלוהות משלימים שני הקווים זה את זה: האל האימננטי הנוכח בכול אינו מותיר מקום פנוי וזר ותובע טוטליות של התייחסות אליו. חדירתו אל מרחבי החיים כולם מונעת את צמצומו לפרקי זמן ומקום מסוימים, 'דתיים'. המוגבלות האנושית הזקוקה למעשים מוגדרים בשעות ידועות אשר יקבלו ערך משמעותי יותר, מחייבת אפוא תנועתיות בלתי פוסקת ותובעת חיים דתיים דינמיים. האימננציה הכל-כוללת הכרוכה במאבקם של הבעש"ט וממשיכיו בעבודה זרה, משתלבת אפוא בדינמיות ובחרדת הקיפאון והקיבעון בעבודת ה' של החוזה מלובלין ותלמידיו.

כאמור בראשית הדברים, הלברטל ומרגלית הציגו בספרם הבחנה בין שני ביטויים: 'אלוהים אחרים' (המקראי) ו'עבודה זרה' (החז"לי). הביטוי המקראי מדגיש את זרותו של מושא הריטואל ואילו זה החז"לי מדגיש את זרות הריטואל עצמו. בחסידות אפשר לראות וריאציה מהופכת על הבחנה זו: אם הנושא הראשון הוא זרותו של מושא העבודה, בא הבעש"ט וקובע כי עצם ההתייחסות למשהו כזר, כמושא בפני עצמו, היא בעיה בפני עצמה. כלומר, שאלת 'אלוהים אחרים' אינה השאלה מיהו האל האחר, אלא כיצד תיתכן בכלל אחרות בפני האל האימננטי הנוכח בכול. אם הנושא השני הוא זרותה של צורת העבודה, בא החוזה מלובלין ותוהה דווקא על מצבים שבהם העבודה הנורמטיבית ביותר הופכת לזרה. כלומר, שאלת 'עבודה זרה' אינה עוסקת בריטואל חלופי, כי אם בהזרתו של הריטואל המוכר וה'נכון'.

דומני כי בשני המקרים תואמת הבנת האל הזר או העבודה הזרה אווירה כללית שאופפת את החשיבה החסידית, או לפחות את היומרה שיש בה, לנער את הדתיות המוסדית והממסדית, הקפואה והמקובעת, מרבצה, ולבחון בכל רגע מה בין העשייה והאמונה הדתית ובין אלוהים חיים.⁴⁵ ויפים הדברים גם לימינו.

⁴⁵ התמסדותה של החסידות עצמה, כמעט מראשיתה, נדונה רבות. ראו למשל Ada Rapoport-Albert, "Hasidism after 1772: Structural Continuity and Change", Ada

ואף-על-פי-כן. Rapoport-Albert (Ed.), *Hasidism reappraised*, London 1996, pp 76-140
בכל שלב משלבי התפתחותה של התנועה אפשר להצביע, כמדומה, על מגמה של 'ניעור'
וחשיבה מחדש, ועל כמיהה אמיתית לעשייה דתית משמעותית.