

## ר' שניאור זלמן מלאדי כמחנך

### עמנואל אטקס

אחד מחידושיה הבולטים של התנועה החסידית בדורותיה הראשונים היה כידוע הופעת טיפוס חדש של מנהיג, היינו הרבי או הצדיק – כפי שהוא כונה בספרות החסידית. הצדיק היה שונה מן הרב המסורתי הן במקורות הסמכות שלו הן בתחומי פעולתו. אף על פי שאפשר להצביע על מאפיינים משותפים לכלל מנהיגי החסידות בדורותיה הראשונים, עדיין ניתן להבחין ביניהם לאור הדרך האישית והמיוחדת שבה בחר כל אחד ואחד מהם להנהיג את חסידיו.<sup>1</sup> כלל זה יפה במיוחד כשמדובר בר' שניאור זלמן מלאדי (1747-1812), מנהיגם של החסידים ברוסיה הלבנה בשלהי המאה השמונה עשרה ובראשית המאה התשע עשרה ומי שנחשב למייסדה של חסידות חב"ד.

אם נבקש לאפיין את דרכו המיוחדת של ר' שניאור זלמן מלאדי כמנהיג של חסידים, דומה בעיני שהתואר שיהלום אותו יותר מכול יהיה מחנך. כמי שביקש לחולל שינוי מרחיק לכת בתודעתם ובדפוסי התנהגותם של אלפי החסידים שנהו אחריו, היה ר' שניאור זלמן מחנך במובן היותר עמוק של מושג זה. אכן, השאיפה לעצב את עולמם הרוחני ואת אורח חייהם של החסידים עמדה במרכז מפעלו של ר' שניאור זלמן והשפיעה על כל מהלכיו. מי היה קהל היעד שאליו פנה ר' שניאור זלמן? מה היו המסרים שאותם הוא ביקש להנחיל לקהל זה? באילו אמצעים נקט כדי להשפיע על החסידים? לשון אחר: מה טיבה של החסידות שאותה שאף ר' שניאור זלמן להפיץ בקרב הציבור? כדי שניתן יהיה לעמוד על המשמעות המלאה של שאלות אלה מן הראוי להקדים דברים אחדים על התפתחות החסידות כתנועה במחצית השנייה של המאה השמונה עשרה.

1 על הצדיק בחסידות ראו: יעקב כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשי"ח, עמ' 262-283; שמואל אטינגר, 'ההנהגה החסידית בעיצובה', דת וחברה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, החברה ההיסטורית הישראלית, ירושלים תשכ"ה, עמ' 121-131; Samuel H. Dresner, *The Zaddik: The Doctrine of the Zaddik according to the Writings of Rabbi Yaakov Yosef of Polnoy*, New York 1974; Arthur Green, 'Typologies of Leadership and the Hasidic Zaddik', *Jewish Spirituality: From the Sixteen-Century Revival to the Present*, ed. Arthur Green, 2, New York 1987, pp. 127-

## א

תהליך הפיכתה של החסידות מחוג אזוטרי ומצומצם לתנועה דתית רחבת היקף התחיל בשנות השישים והשבעים של המאה השמונה עשרה. בעקבות מותו של הבעש"ט בשנת 1760, החלו אחדים מחבריו ומתלמידיו להפיץ את דרך עבודת ה' החסידית.<sup>2</sup> בד בבד עם המאמץ המאורגן לקרב חוגים רחבים יותר אל דרכה של החסידות נוסדה 'החצר' החסידית, שבמרכזה עמדה דמותו של הצדיק. ר' דב בער ממזריטש, מי שנודע בכינוי 'המגיד', היה זה שייסד את החצר החסידית הראשונה, באמצע שנות השישים של המאה השמונה עשרה. חצר זו שימשה מעין דגם-אב לחצרות שנוסדו בעקבותיה. הקשר בין התפשטות החסידות ובין ייסודה של החצר החסידית היה מהותי, שכן תפקידה העיקרי של החצר באותה תקופה היה להפוך את האנשים שבאו לבקר בה לחסידים. לשון אחר, השהייה בחצר ימים אחדים חשפה את אותם אנשים להשפעת המנהיג החסידי ולאתוס החסידי, מתוך כוונה שיעברו תהליך של קונברסיה שבמהלכו יאמצו את דרך עבודת ה' החסידית ואת הערכים שעמדו ביסודה. ואולם, שלא כמו הדימוי הרווח, בשלב זה לא פנו מנהיגי החסידות אל השכבות העממיות של הציבור. אדרבה, קהל היעד שלהם היה ציבור 'הלומדים', היינו גברים בעלי השכלה תורנית, ובעיקר צעירים שחבשו את ספסלי הישיבות ובתי המדרש.<sup>3</sup>

המגיד ממזריטש, המנהיג החסידי הבולט ביותר לאחר מות הבעש"ט, נפטר בשנת 1772. עוד בימי חייו החלו אחדים מתלמידיו להנהיג עדות של חסידים. תלמידים אחרים של המגיד, ור' שניאור זלמן מלאדי ביניהם, החלו לשמש מנהיגים חסידיים רק לאחר מותו.<sup>4</sup> להופעתו של דור מנהיגים זה הייתה השפעה מכרעת על ההתפשטות הדמוגרפית והגאוגרפית של החסידות, שכן כל אחד ואחד מהם בחר להפיץ את דרכה של החסידות באותו אזור של מזרח אירופה שבו הוא חי קודם שבא לבית מדרשו של המגיד. הפריסה הגאוגרפית של החסידות חשפה ציבור גדל והולך לבשורה הרוחנית שלה. כתוצאה מכך החלו גם בני השכבות העממיות והפחות משכילות להימשך אל חצרות המנהיגים החסידיים. התפתחות זו העמידה את המנהיגים החסידיים בפני דילמה חדשה: האם ניתן להנחיל את דרכה של החסידות לציבור הרחב? האם אפשר לתרגם בשורה רוחנית-דתית שהייתה במקורה בעלת אופי אליטיסטי למסרים ההולמים את רמת ההשכלה וההתפתחות הרוחנית

2 ראו: עמנואל אטקס, התנועה החסידית בראשיתה, האוניברסיטה המשודרת, תל אביב 1998, עמ' 57-67.

3 Immanuel Etkes, 'The Early Hasidic Court', *Text and Context: Essays in Modern Jewish History and Historiography in Honor of Ismar Schorsch*, eds.

Eli Lederhendler and Jack Wertheimer, New York 2005, pp. 157-186

4 ראו: עדה רפפורט-אלברט, 'התנועה החסידית אחרי שנת 1772: רצף מבני ותמורה', ציון, נה (תש"ן), עמ' 183-245; עמנואל אטקס, 'עלייתו של ר' שניאור זלמן מלאדי לעמדת מנהיגות', תרביץ, נד (תשמ"ה), עמ' 429-439.

של השכבות העממיות? המנהיגים השונים שניצבו אל מול בעיה זו פתרו אותה כל אחד ואחד על פי דרכו. השאלה שבה אני מבקש להתמקד כאן היא מה הייתה הדרך שבה בחר ר' שניאור זלמן מלאדי.

ניתן להצביע על שתי מגמות עיקריות שאפיינו את ההתמודדות של מנהיגי החסידות עם הדילמה שתוארה לעיל. את המגמה האחת, שנציגה המובהק היה ר' אלימלך מליז'נסק, אפשר לתאר כחסידות עממית. ר' אלימלך פיתח את הרעיון בדבר תפקידו של הצדיק החסידי כמגשר וממַצֵּע בין החסיד ובין הקדוש ברוך הוא. החסיד מצווה לדבוק בצדיק, והדבר מתבטא בהכרה בסמכותו, בציות להנחיותיו ובהליכה בדרכיו. ואילו הצדיק נבחן מעצם טבעו בסגולה של הדבקות בקדוש ברוך הוא. נמצא שמכוח דבקותו בצדיק זוכה אף החסיד לדבוק באל. ברור מאליה שדבקות זו איננה מעין החוויה המיסטית שעמדה במרכז האתוס הדתי של ראשית החסידות. אף ברור שהתפיסה שהצדיק מגשר בין החסיד מן השורה ובין האל צמחה בעקבות ההכרה שרבים מן המצטרפים החדשים למעגלי החסידות אינם מסוגלים עוד להגיע לידי דבקות באל בכוחות עצמם.

רעיון נוסף שפיתח ר' אלימלך, ואשר אף בו ניתן לראות סממן מובהק של החסידות העממית, מתייחס לשליחות שהצדיק אמור למלא בפתרון מצוקותיהם של החסידים. על פי רעיון זה, הצדיק החסידי מסוגל ואף מחויב לפעול באמצעות תפילתו כדי לספק את הצרכים הארציים של חסידיו. בין השאר הוא אמור לסייע להם בעניינים כגון בריאות, פרנסה ופוריות. כידוע, הציפייה שהצדיק החסידי אכן יפעל כדי לספק את הצרכים הארציים של חסידיו הייתה אופיינית לרבות מן החצרות החסידיות והפכה למרכיב אופייני של ההווי החסידי.<sup>5</sup>

ר' שניאור זלמן מלאדי הוביל את המגמה השנייה שהסתמנה לנוכח הדילמה שתוארה לעיל.<sup>6</sup> שלא כמו ר' אלימלך מליז'נסק, ר' שניאור זלמן לא סבר שהצדיק אמור לגשר בין החסיד ובין האל. הוא גם הסתייג מן התפיסה שהצדיק מסוגל לפעול למען סיפוק הצרכים הארציים של חסידיו. על פי השקפתו, הצדיק הוא בבחינת מדריך ומורה דרך בעבודת ה'. בתור שכזה הוא מסוגל ומחויב להצביע בפני החסידים על המטרות של עבודת ה' החסידית ולהנחות אותם באמצעים הנדרשים כדי להגשים מטרות אלה. זאת ועוד, אף שיש בהדרכה שמציע הצדיק בעבודת ה' יסודות המתייחסים אל כלל החסידים באשר הם, יש בה גם מרכיב אישי, המתייחס לכל חסיד וחסיד בפני עצמו. וכך, אם על הצדיק מוטלת החובה הקדושה להדריך את החסידים בדרך הראויה, הרי שהאחריות העיקרית לבקשת השלמות בעבודת ה' מוטלת על כתפי החסידים עצמם, וליתר דיוק על כתפיו של כל אחד מן החסידים בפני עצמו.

5 על משנתו של ר' אלימלך מליז'נסק ראו: גדליה נגאל (מהדיר), נועם אלימלך לר' אלימלך מליז'נסק, ירושלים תשל"ח, מבוא, עמ' 10-56.

6 ראו: עמנואל אטקס, 'דרכו של ר' שניאור זלמן מלאדי כמנהיג של חסידים', ציון, נ (תשמ"ה), עמ' 321-354.

כדומה למנהיגים אחרים, גם ר' שניאור זלמן תפס את הביקור בחצר כמסגרת נאותה לחוויה של קונברסיה. ואולם, על פי השקפתו, אין די בכך שהמבקרים בחצר נחשפים לאתוס החסידי כפי שהוא מתבטא בתפילה, בארוחות המשותפות ובדרשה של הצדיק. כדי להכניס אדם חדש למסלול עבודת ה' בדרך החסידות חייב הצדיק להיפגש אתו ב'יחידות', פגישה ממושכת ומעמיקה. במהלך פגישה זו אמור הצדיק להכיר את החסיד לפני ולפנים ולהתוות לו את הדרך ההולמת אותו. השקפה זו עמדה ביסוד התקנות שתיקן ר' שניאור זלמן בשנות התשעים של המאה השמונה עשרה.

התקנות, שנועדו להסדיר ולווסת את ביקורי החסידים בחצר וכונו בעגה החב"דית בשם 'תקנות דלאזני'<sup>7</sup>, היו בגדר תופעה יחידאית בתולדות החסידות. הצורך בהתקנת תקנות אלה נבע מן המתח הבלתי נסבל בין המספר ההולך ורב של חסידים שהגיעו לחצרו של ר' שניאור זלמן, כשהם נחושים בשאיפתם להתקבל אצלו ל'יחידות', ובין המחויבות העמוקה שהוא חש כלפי המוני המבקרים 'החדשים', שהסתופפו בחצרו וביקשו להימנות עם קהל החסידים. וכך עמד ר' שניאור זלמן בפני הבעיה הבאה: האם להוסיף ולהקדיש את עיקר זמנו וכוחותיו לחסידים הוותיקים, השואפים לשוב ולהתקבל אצלו לפגישה אישית, או שמא מן הראוי להתמסר לקירובם של החסידים 'החדשים'. התקנות שתיקן ר' שניאור זלמן אינן מותירות מקום לספק בבחירתו בדרך השנייה.

זה עיקרן של התקנות: חסידים 'ישנים', היינו מי שכבר זכו להיפגש עם ר' שניאור זלמן ב'יחידות' ולו פעם אחת, רשאים לבקר בחצר רק פעם אחת בשנה כדי לשוב ולזכות בפגישה אישית עם ר' שניאור זלמן. זאת ועוד, רק שבת אחת בחודש – 'שבת מברכים' – נועדה לביקור של החסידים 'הישנים', ואילו שאר שלוש השבתות נועדו לחסידים 'החדשים', היינו מי שטרם נפגשו עמו ב'יחידות' אפילו פעם אחת. ארבעה מועדים בשנה נקבעו להתכנסות של כלל החסידים, אלא שבמועדים אלה לא קיבל ר' שניאור זלמן ל'יחידות' אף לא חסיד אחד, בין 'ישן' בין 'חדש'.

אמצעי נוסף שבו השתמש ר' שניאור זלמן כדי להשפיע על המבקרים בחצר היה הדרשה. הדרשה של הצדיק בעת הסעודה השלישית בשבת הייתה אירוע מרכזי בכל חצר חסידית באותה התקופה. ואולם, ניתן לומר שהן ר' שניאור זלמן הן חסידיו ייחסו לדרשה זו משקל גדול במיוחד. ביטוי לכך יש בעובדה שהם כינו אותה בשם 'דברי אלוהים חיים', לא פחות ולא יותר. בעיני ר' שניאור זלמן וחסידיו נתפסה הדרשה לא רק כאמצעי להדרכה ולהנחיה באשר לדרך הראויה בעבודת ה', אלא גם כאירוע חווייתי, שתפקידו לעורר בלב השומעים את ההנעה הנפשית הדרושה כדי ליישם את הדרך הזאת בשובם לביתם.

מאחר שר' שניאור זלמן גרס שהצדיק איננו אלא מורה דרך בעבודת ה'

7 על שם העיירה לוזנא שבה ישב ר' שניאור זלמן כאשר תיקן תקנות אלה. ראו: אגרות קודש מאת כ"ק אדמור הזקן, ניו יורק 1980, אגרות כג-כד, עמ' נג-נט.

והאחריות העיקרית מוטלת על החסיד עצמו, הוא ייחס חשיבות רבה לא רק לניהול החצר אלא גם למה שמתרחש בפריפריה, היינו במניינים החסידיים שהיו פזורים ברחבי רוסיה הלכנה ואף מעבר לה. בהיותו נחוש בשאיפתו להשפיע על אורחות החיים ועל דרכי עבודת ה' של אלפי החסידים שהיו קשורים אליו, בנה ר' שניאור זלמן מערכת של תקשורת, מעקב ואכיפה. תפקיד חשוב במערכת זו מילאו ראשי המניינים, היינו מנהיגים מקומיים שפעלו במסגרת כל אחד ואחד מן המניינים החסידיים. ראשי המניינים, שנתמנו בידי ר' שניאור זלמן עצמו, היו מופקדים בין השאר על אכיפת התקנות שתוארו לעיל.

התקשורת עם החסידים היושבים בפריפריה התבססה על שליחים ועל איגרות. השליחים ששיגר ר' שניאור זלמן אל המניינים העבירו מסרים על פה. לעתים היו אלה מסרים בעניינים שהחשאיות יפה להם, ובכלל אלה ניתן למנות את היחסים עם השלטונות, את המאבק עם 'המתנגדים', סכסוכים פנים חסידיים – כגון הסכסוך עם מנהיג החסידים בארץ ישראל ר' אברהם מקליסק – וסכסוכים בקרב חסידי ר' שניאור זלמן עצמם. הדעת נותנת שמקצת המסרים הללו, אם לא רובם, נועדו ליחידים בעלי מעמד והשפעה בקרב החסידים, כגון ראשי המניינים. תפקיד נוסף שמילאו השליחים היה איסוף מידע על דרכי פעילותם של המניינים לשם דיווח לר' שניאור זלמן.

האיגרות שכתב ר' שניאור זלמן לחסידים נשלחו אף הן בידי שליחים. ואולם, שלא כמו השליח הבא והולך, האיגרת נותרה בידי נמעניה, אפשר היה להעתיקה ולהפיצה ברכים וניתן היה לשוב ולעיין בה. מבין האיגרות הרבות ששיגר ר' שניאור זלמן זלמן לחסידים הגיעו לידינו כמאה ועשר. בבואנו למיין ולאפיין איגרות אלה מתבקשת קודם כל ההבחנה בין איגרות שנועדו לרבים – הן לכלל החסידים באשר הם שם הן לחסידים הדרים בקהילה מסוימת – ובין אלה שנועדו ליחידים. ואלה הנושאים שבהם עוסקות האיגרות שנועדו לכלל החסידים: איסוף תרומות למען החסידים היושבים בארץ ישראל; מגביות למען נזקקים בקרב יהודי רוסיה ולשם מימון הוצאות החצר; הדרכה בענייני עבודת ה'; הנחיות וביקורת על דרך התנהגותם של החסידים במניינים מסוימים; הבהרות והנחיות באשר ליחסי הגומלין בין ר' שניאור זלמן ובין החסידים; ותקנות הנוגעות לסדרי הביקורים בחצר. ביחס לאיגרות שנשלחו ליחידים, יש מהן המוקדשות להדרכה בענייני עבודת ה' ויש העוסקות בעניינים ארציים. איגרות אחרות קשורות אף הן למאבק במתנגדים או למאבקים פנים חסידיים, ויש מן האיגרות האלה שהן בבחינת מכתב המלצה לתמיכה כספית במוסר האיגרת.

## ב

נפנה עתה להציג איגרות אחדות שכתב ר' שניאור זלמן לחסידים. האיגרת הראשונה שתובא כאן נשלחה לחסיד יחיד והיא הגיעה לידינו ללא

תאריך וללא שם הנמען. ואולם, מתוך עיון באיגרת עולים קווים אחדים לדמותו של הנמען. מדובר בסוחר שעסק בין השאר בייבוא של יינות, ככל הנראה מתחומי הקיסרות האוסטרית. אדם זה היה בעל רקע למדני והוא הקדיש עתים מזמנו ללימוד תורה מדי יום ביומו. הנמען היה קשור בקשר אמיץ עם ר' שניאור זלמן, ביקר מעת לעת בחצרו וניהל עמו חליפת מכתבים. מסתבר שהנמען נמנה עם החשובים שבין החסידים הקשורים לר' שניאור זלמן, שאלמלא כן ספק אם היה זוכה למכתב הדרכה אישי מעין זה.

והרי נוסח האיגרת:

והנה זאת הייתה לו על רפיון ידים מעסק התורה, כי היא מגנא ומצללא אף בעידנא דלא עסיק בה (=מגינה ומצילה אף בעת שאיננו עוסק בה) וגם צריך לסגף את עצמו מעט, כאשר אי"ה (=אם ירצה ה') פנים אל פנים אדבר בו. והעיקר להתאמץ בכל עוז לקיים מה שכתוב שיויתי ה' לנגדי תמיד, פירוש שהעומד לנגדי לבלעני הוא היצר הרע, מאת ה' הוא כן, כי כן ציוה לו ה' לנסותי לדעת את אשר בלבי אם אשמור מצותיו אם לא. וכשירגיל האדם עצמו במחשבה זו תמיד, שכל מחשבותיו שמעלה היצר הרע במחשבה הן מאת ה' מן השמים כדי לנסותו. בזה יוחלש כח היצר הרע ויהיה מאד נקל לנצחו, כאשר אי"ה פנים אל פנים אדבר בו.

ואודות הולכת הי"ג (=יין גפן) על הגבול בגנבה, כלך מדרך זו, ולא יעמיד ממונו בסכנה בשום אופן בעולם, ומוטב לו להשתכר מעט בלי שום סכנה, כי אין מעצור לה' להושיע ברב או במעט כו'.

וה' ישלח ברכה והצלחה במעשה ידיו, כנפשו ונפש או"נ (=אוהב נפשו) שניאור זלמן<sup>8</sup>

חלקה הראשון והעיקרי של האיגרת מוקדש להדרכה בעבודת ה', ואילו בחלקה השני משיב ר' שניאור זלמן על שאלה מתחום 'מילי דעלמא'. אף ששאלת החסיד 'במילי דשמיא' איננה בפנינו, מכלל תשובתו של ר' שניאור זלמן נראה כבירור שהיא התייחסה לעניין 'המחשבות הזרות'. הכוונה היא למחשבות חולין, ובמקרים חמורים יותר אף להרהורי עברה, המתפרצים לתודעת האדם בשעה שהוא מתפלל או לומד תורה ומסיחים את דעתו. החסיד שאליו יועדה האיגרת פנה אפוא אל ר' שניאור זלמן בבקשת עצה: כיצד להיפטר מן המחשבות הזרות.

שאלת המחשבות הזרות טרדה את מנוחתם של מקובלים וחסידים בדורות שקדמו לראשית החסידות ונדונה רבות בספרות המוסר.<sup>9</sup> הבעש"ט היה זה שסלל

8 אגרות קודש, שם, איגרת צא, עמ' קפט.

9 ראו: מנדל פייקאז', בימי צמיחת החסידות: מגמות רעיוניות בספרי דרוש ומוסר, ירושלים תשל"ח, עמ' 269-279.

דרך חרשה בהתמודדות עם המחשבות הזרות.<sup>10</sup> חידושו של הבעש"ט מתחוויר על רקע העמדה שהייתה רווחת בעניין זה הן בקרב המקובלים והחסידים בני הדורות שקדמו לו הן בקרב בני זמנו. הם הניחו שמקור המחשבות הזרות הוא בכוחות הסטרא אחרא, היינו כוחות טומאה בעלי ישות מטפיסית. לפיכך, מן הראוי שכל מי שמחשבות זרות חלחלו לתודעתו יתאמץ לגרש אותן מהר ככל האפשר. זאת ועוד, האמצעי הבדוק כדי למנוע מחשבות זרות הוא סיגוף הגוף, שהרי הגוף והנאותיו הם מקום האחיזה של כוחות הסטרא אחרא.

הדרך החדשה שהציע הבעש"ט כדי להיפטר מן המחשבות הזרות התבססה על הפירוש הגורף שהציע למאמר שבספר 'הזוהר' 'לית אתר פנוי מיניה'. מאחר שהעצמות האלוהית ממלאה את כל העולמות, הרי שגם המחשבות הזרות מקורן באלוהות. אם כך, אין זה ראוי לגרשן ולדחוק אותן כי אם להעלותן ולקשרן למקורן האלוהי. כיצד אפשר אפוא להעלות מחשבה זרה? לשם כך נדרשת חשיבה יצירתית המסוגלת להפוך את הרע לטוב. כך, למשל, מי שנכשל בהרהורי עברה משום שהתכוון באישה יפת תואר, יכול לשאול את עצמו – מה מקור היופי של אותה אישה? אכן, מי שיצר אותה והעניק לה נוי הוא הקדוש ברוך הוא. כך מוביל ההרהור ביופייה של האישה להרהור בדבר גדולת הבורא ועל ידי כך עולה המחשבה הזרה ומתקשרת למקורה האלוהי.

ביסוד הגישה החדשה הזאת עומדת, כאמור, תפיסה אימננטית גורפת של האלוהות. מתפיסה זו נגזר שיצר הרע איננו בא כוחה של ישות דמונית עצמאית כי אם מכשיר חינוכי שנברא בידי האל. ר' שניאור זלמן מאמץ השקפה חסידית זו ומפתח אותה על פי דרכו. במקום ההנחיה המקורית של הבעש"ט, שיש להעלות את המחשבות הזרות ולקשרן למקורן האלוהי, שדרשה תהליך מסובך ומסוכן, מציע ר' שניאור זלמן לחסיד להכיר בכך שהמחשבות הזרות הטורדות אותו אינן אלא מעין ניסיון מוסרי שמזמן לו הקדוש ברוך הוא. ר' שניאור זלמן תולה רעיון זה בפירוש דרשני של הפסוק 'שויתי ה' לנגדי תמיד' (תהלים טז, ח). המילה לנגדי רומזת לכך שהיצר הרע, הפועל לכאורה נגד האדם, הוא לאמיתו של דבר שליח האל. הכרה זו, כך סבור ר' שניאור זלמן, תסייע לחסיד להתגבר על המחשבות הזרות. לפנינו אפוא תחבולה פסיכולוגית המתבססת על תורת האלוהות החסידית ומושפעת משיטתו של הבעש"ט בעניין המחשבות הזרות. עם זאת, ההדרכה שנותן ר' שניאור זלמן לחסיד מדגימה כיצד הוא מתאים את הפרקטיקה החסידית שעיצב הבעש"ט למדרגתו הרוחנית של החסיד הנמען.<sup>11</sup>

10 ראו: ישעיה תשבי ויוסף דן, 'תורת החסידות וספרותה', האנציקלופדיה העברית, יז, ירושלים ותל אביב תשכ"ה, טורים 784-786; יוסף וייס, 'ראשית צמיחתה של הדרך החסידית', ציון, טז (תשי"א), עמ' 88-103; עמנואל אטקס, בעל השם: הבעש"ט – מאגיה, מיסטיקה, הנהגה, ירושלים תש"ס, עמ' 154-158.

11 דברים ברוח דומה, אך בניסוח שהוא בגדר הנחיה לכלל החסידים, מופיעים בספר התניא, פרק כז.

בנוסף להנחיה שעליה עמדנו עד כה, ממליץ ר' שניאור זלמן בפני החסיד לנקוט שני אמצעים נוספים כדי להתגבר על המחשבות הזרות: להרבות בלימוד תורה, שכן סגולתה של התורה היא מגינה על האדם מפני היצר הרע, וכן 'לסגף את עצמו מעט'. אין זה מן הנמנע שהמלצה אחרונה זו משמעה להמעיט ביחסי מין, מתוך הנחה שפעילות מינית מוגברת גורמת להרהורי עברה. לכאורה, יש לשני האמצעים שעליהם המליץ ר' שניאור זלמן צליל 'מתנגדי'. ההשקפה שדווקא לימוד התורה הוא האמצעי הבדוק להתמודדות עם היצר הרע מילאה תפקיד מרכזי במשנתם של הגאון מווילנה וממשיכיו. גם ההמלצה להסתגף נשמעת כהולמת יותר את בית מדרשו של הגאון מווילנה וכנוגדת את עמדת הבעש"ט ותלמידיו. מתברר אפוא שעולמה הרוחני-הדתי של החסידות היה מגוון ומורכב יותר מכפי שעולה מן התיאורים המקובלים, הנוטים להבלטה גורפת של מגמות מסוימות. בין כך ובין כך, ההנחיה העיקרית שנתן ר' שניאור זלמן לחסיד הנמען הייתה בעלת אופי חסידי מובהק.

יש לתת את הדעת על כך ששתי פעמים כלל ר' שניאור זלמן במכתבו הקצר את המשפט: 'כאשר אי"ה פנים אל פנים אדבר בו'. נמצא שהדברים שבכתב אינם אלא בבחינת תשובה חלקית וזמנית ואילו את ההדרכה העיקרית עתיד החסיד לקבל כאשר יפגש עם רבו פנים אל פנים. התופעה המשתקפת באיגרת שלפנינו, כמו באיגרות אחרות, היא שלפחות מקצת החסידים לא הסתפקו בהדרכה שקיבלו מפי ר' שניאור זלמן כאשר נפגשו עמו ב'יחידות' וניהלו עמו חליפת מכתבים בין ביקור אחד בחצר למשנהו.

כאמור, החלק השני של האיגרת מתייחס לשאלה ששאל החסיד ב'מילי דעלמא'. את ההמלצה שלא להבריח יין מנמק ר' שניאור זלמן בסכנה הנשקפת לחסיד אם ייתפס, ואילו הטיעון שחובה לשמור על חוקי המלכות נעדר מדבריו. מתברר שר' שניאור זלמן חי בתוך עמו וידע שטיעון מעין זה לא יזכה לאוזן קשבת, שכן רבים מיהודי תחום המושב נאלצים לעבור על חוקי המלכות כדי להביא טרף לביתם. לבסוף, ראוי להעיר כי האיגרת שלפנינו מייצגת מציאות המוכרת לנו גם ממקורות רבים אחרים: החסידים שייחלו להדרכה של ר' שניאור זלמן בענייני עבודת ה' ביקשו את עצתו גם בעניינים ארציים.

עד כאן דנו באיגרת הדרכה שנועדה לחסיד יחיד. נפנה עתה לאיגרות שנשלחו לכלל אנשי המניין החסידי בקהילה מסוימת. נתמקד בשתי איגרות, האחת שנשלחה אל אנשי המניין החסידי בקאפוסט ואילו האחרת שנועדה לאנשי המניין החסידי בביחוב. שתי האיגרות מתייחסות לנושא התפילה ובכל אחת מהן מגיב ר' שניאור זלמן על 'שמועה' ששמע, היינו דיווח שהגיע אליו, בנוגע לדרכי התנהגותם של החסידים בתפילה באותו מניין. באיגרת הראשונה מוכיח ר' שניאור זלמן את החסידים ובאחרת הוא משבח אותם. שתי האיגרות כאחת ממחישות את דרכי הפיקוח וההנחיה שהנהיג ר' שניאור זלמן כדי לפקח על עשרות המניינים החסידיים שהיו פזורים ברחבי רוסיה הלבנה.

והרי איגרת התוכחה שנשלחה אל החסידים בקאפוסט:



אהובי אחיי ורעי אשר כנפשי העומדים על התורה ועל העבודה בק"ק (=בקהילת קודש) קאפוסט יע"א (=יגן עליה אלוהים) יצו ה' אתם את הברכה חיים עד העולם.

הנה לא טובה השמועה אשר אנכי שומע קול ענות חלושה, לענות בקול דממה דקה מן הדקה עניה סוערה, זו תפלה קצרה, במקום שאמרו להאריך מערכי לב, ערוכה בכל עצמות תאמרנה. ומה' מענה לשון מדברת גדולות ונפלאות תמים דעים בשבחות ובזמירות. ולא אליכם אמרו רז"ל (ברכות ו ע"ב) כרום זלות לבני אדם (תהלים יב, ט), אלו דברים העומדים בדומם של עולם ובני אדם מזלזלים בהם, ופירש רש"י זו תפלה העולה למעלה.

ולכאורה אינו מובן מאי שנא תפלה העולה למעלה מכל אורייתא ופקודא בדחילו ורחימו דפרחא לעילא. אלא משום דבלא דחילו ורחימו לא פרחא לעילא, וכאשר התפלה עולה למעלה היא מעלה כל התורה ומצות וברכותיהן וברכת הנהנין וברכת המזון שהאדם לומד ומברך כל היום, כאשר קבלתי...

על כן אהובי אחיי ורעי, חזקו ואמצו במאד מאד, כמאמר רז"ל שהתפילה צריכה חיזוק, כאדם הנאבק עם שונאו שצריך להתחזק בכל כח ועוז ותעצומות, אף כי גם זאת שעת צלותא היא שעת קרבא. וכמו שבמלחמות בני אדם צריכים כל בני המלחמה להתאסף אל מקום אחד, להתחזק כולם כאחד ולא זה בכה וזה בכה, אף גם בתפלה יהיו עשרה לפחות כולם כאחד מתחילים מברוך שאמר ואילך, ואיש את רעהו יעזורו ולאחיו יאמר חזק בקול חזק לייחד לאחד להרים קול אחד.

זאת יקבלו על עצמם בקבלה גמורה בל"נ (=בלי נדר), וה' יגמול בעדם כאשר הבטיחנו, ויקבל ברחמים וברצון עבודתם וישמע שוועתם. כנפשם ונפש המעטיר ודו"ש מלונ"ח (=ודורש שלומם מלב ונפש חפצה) שניאור זלמן במוהר"ר ברוך ז"ל<sup>12</sup>

דברי התוכחה בחלקה הראשון של האיגרת מתחזרים לאור ההנחיות שהנחה ר' שניאור זלמן את החסידים ביחס לאופן קיום התפילה בציבור. על פי הנחיות אלה, המרומזות בחלקה האחרון של האיגרת, חייבים כל המשתתפים במניין להתקבץ סביב שליח הציבור ולומר יחד אתו מילה במילה ובקול רם את נוסח התפילה מהחל ועד כלה.<sup>13</sup> דפוס זה נועד לשמש מסגרת חיצונית לחוויה הפנימית של כל אחד ואחד מן המתפללים. כפי שיתברר להלן, ר' שניאור זלמן הוועיד לתפילה תפקיד מכריע בעבודת ה'. במהלך התפילה צריך המתפלל להתבונן בגדולת הבורא. התבוננות זו מעוררת בנפש המתפלל את רגשות האהבה והיראה ואלה מניעים אותו לקיים את מצוות ה'עשה' שבתורה ולהיזהר מלעבור על מצוות ה'לא תעשה'.

12 אגרות קודש (לעיל, הערה 7), איגרת פב, עמ' קעז-קעח.

13 ניסוח מפורט יותר של הנחיות אלה ראו: תניא, אגרת הקודש, פרק א.

מן השורות הפותחות את האיגרת עולה שאל ר' שניאור זלמן הגיע דיווח הקובע כי החסידים בקאפוסט מתרשלים בקיום ההנחיות בעניין התפילה בציבור. בבקשו לעורר את החסידים להכיר במעלתה המיוחדת של התפילה, מפתח ר' שניאור זלמן רעיון ותולה אותו בפירושו של רש"י למאמר חז"ל המובא באיגרת: 'כרם זלות לבני אדם (תהלים יב, ט), אלו דברים העומדים ברומו של עולם ובני אדם מזלזלים בהם, ופירש רש"י זו תפלה העולה למעלה'. ר' שניאור זלמן מקשה על דברי רש"י: וכי רק התפילה עולה למעלה? הרי כל לימוד תורה שאדם לומד וכל המצוות שהוא מקיים – כולם עולים למעלה. ועל כך הוא משיב: לימוד תורה וקיום מצוות שאינם מלווים בכוונה המתאימה אינם עולים למעלה. לעומת זאת התפילה, כאשר היא נאמרת 'בדחילו ורחימו', היינו מתוך רגשות של אהבה ויראה, מעלה עמה למעלה גם את לימוד התורה ואת המצוות שלא עלו מחמת היעדר כוונה. ר' שניאור זלמן מסיים את הצגת הרעיון במילים 'כפי שקבלתי', ואף שאיננו מפרש ממי קיבל זאת, נראה שמקור הדברים בבית מדרשו של המגיד ממזריטש. בחלקה האחרון של האיגרת ממריץ ר' שניאור זלמן את החסידים לקיים את התפילה בציבור על פי הנחיותיו ולשם כך הוא מדמה את התפילה למלחמה. כשם שבעת הקרב מתאספים החיילים יחדיו ומחזקים איש את רעהו, הוא הדין בתפילה. לכאורה דימוי זה מפתיע: וכי מי הוא האויב שנגדו נלחמים בעת התפילה? מסתבר שר' שניאור זלמן ייחס עוצמה רבה לכל אותם גורמים המקשים על התפילה בכוונה. על האדם הטרוד בשגרת החולין להיחלץ ממנה ולהגיע להתעוררות נפשית רבת עוצמה, וכך עליו לעשות מדי יום ביומו. לשם כך, סבר ר' שניאור זלמן, דרוש מאמץ נפשי עצום, מעין המאמץ בעת הקרב. לאור הערכה זו הוא ביקש להפוך את המניין למעין קבוצת תמיכה: העמידה של כלל המתפללים בצוותא חדא, אמירת התפילה בקול רם, ומן הסתם גם בניגון שיש בו ביטוי לכוונת הלב – הצירוף של כל אלה מסייע לכל יחיד ויחיד להגיע להתעוררות הרגשית המבוקשת. ר' שניאור זלמן מסיים את האיגרת בבקשה, ושמא בדרישה, שחסיד קאפוסט 'יקבלו עליהם בקבלה גמורה', היינו יתחייבו בפניו, שמכאן ואילך ינהלו את התפילה בציבור כפי שהורה להם.

האיגרת השנייה, זו שנועדה לחסידים בביחוב, עוסקת כזכור אף היא בעניין התפילה, אלא שהיא משופעת בדברי שבח. אנב הקריאה באיגרת זו נחשפים פרטים מעניינים גם על תפקודו של השליח נושא האיגרת. וזה לשון האיגרת:

אד"ש (=אחרי דרישת השלום) כמשפט לאוהבי שמו, אברכה את ה' הטוב והמטיב על שמועה טובה שמעה ותחי נפשי ממש, ומי האמין לשמועתינו, אשר סיפר לי ידידנו ציר נאמן מוכ"ז (=מוסר כתב זה) על כל אחד ואחד מקטן ועד גדול, אשר כולם נושאים נפשם לה' איש כערכו, להתחזק בכל עוז ותעצומות על התורה ועל העבודה שבלב זו תפלה, לקיים ככל אלות הברית הכתובה בפנקס וספר זכרון לפני ה' תמיד, איש איש כאשר יוכל שאת, והחלש יאמר גיבור אני. ראו עיני ושמח לבי, ואודה ה' בכל לבב

על העבר, ובקשה על העתיד, כה יתן וכה יוסיף ה' לחזק ולאמץ לבם להיות מעלין בקדש ולא מורידין ח"ו. ואיש את רעהו יעזורו ולאחיו יאמר חזק ונתחזק, כמאמר רז"ל שהתפלה צריכה חיזוק, להתחזק בכל כח, כמו שמתחזקים אנשי המלחמה ממש על שונאיהם, בכל לב ונפש ממש עד מיצוי הנפש ממש...

ומדי דברי זכור אזכור לטובה את ידידנו מוכ"ז נ"י לכל יהי למשא על אנשי שלומנו לקבל דבריו באהבה וברצון, גם אם מעתיר דבריו עליהם ואינו מכלכלם במשפט לפעמים, כי אהבה מקלקלת את השורה. וע"כ לא תסור אהבתם ממנו לעולמים. ואודות שאלותיהם שמתי הדברים בפיו. ה' ימלא כל משאלותיהם לטובה.

כנפשם ונפש א"נ ד"ש מלונ"ח (=אוהב נפשם דורש שלומם מלב ונפש חפצה)

שניאור זלמן במ"ו (=בן מורי ורבי) ברוך זצללה"ה<sup>14</sup>

גם איגרת זו נפתחת בהתייחסות לדיווח שקיבל ר' שניאור זלמן מפי שליח, אלא שהפעם היה זה דיווח חיובי בתכלית. אכן, אנשי המניין החסידי בכיחוב מתאמצים ואף מצליחים לקיים את התפילה בציבור כמצוות רבם. ראויה לתשומת לב האמירה של ר' שניאור זלמן, כי השליח סיפר לו 'על כל אחד ואחד מקטן ועד גדול'. מכאן שהדיווח התייחס לא רק לכלל המניין אלא אף ליחידים שבתוכו. כיוצא בכך, אף ר' שניאור זלמן מצא לנכון להפנות את דברי השבח שלו אל כל אחד ואחד מן החסידים, ונקל לשער מה היה השיקול החינוכי שעמד ביסוד מהלך זה. ואולם כמנהיג ציבור, היודע את נפש בני עדתו, ר' שניאור זלמן איננו משלה את עצמו שהישגי העבר יש בהם כדי להבטיח את העתיד. לפיכך הוא מדרבן את החסידים בכיחוב להתאמץ ולשמור על ההישג, ואם אפשר – אף לעלות למדרגה גבוהה יותר, בבחינת 'מעלין בקודש ואין מורידין'. גם באיגרת זו חוזר ר' שניאור זלמן ומדמה את התפילה למלחמה ואף כאן הוא חוזר על ההמלצה ש'איש את רעהו יעזורו'.

כאמור, יש עניין מיוחד בפרטים הנחשפים באיגרת זו על תפקודו של השליח. בחלקה האחרון של האיגרת פונה ר' שניאור זלמן אל החסידים ומפציר בהם לקבל 'באהבה וברצון' את דברי השליח, גם אם לעתים הוא 'מעתיר דבריו עליהם ואינו מכלכלם במשפט'. ר' שניאור זלמן ממשיך ומסנגר על השליח בטענה ש'אהבה מקלקלת את השורה'. אין זה מן הנמנע כי דברים אלה הם בגדר תגובה על תלונות שהגיעו אליו ביחס להתנהגות בוטה של השליח. מכל מקום, מן האיגרת שלפנינו עולה בבירור כי השליחים ששלח ר' שניאור זלמן אל המניינים החסידיים לא היו אך בבחינת דוורים, המוסרים איגרות מן הצדיק ומעבירים אליו איגרות בחזרה. אדרבה, נראה ששליחים אלה מילאו תפקידים בהנהגה החסידיית בשמו ומכוחו

של הרבי. אכן, דבר זה נראה כמעט ברור מאליו, שהרי קשה להעלות על הדעת שליח הנושא עמו הנחיות לחסידים ותשובות על שאלותיהם שאיננו פועל, במידה זו או אחרת, כאישיות עצמאית, כאשר הוא ניצב לכדו אל מול החסידים הרחק מן ה'חצר' של ר' שניאור זלמן. מתברר אפוא כי השליחים והאיגרות היו שני אמצעים של פיקוח והנחיה שהשלימו זה את זה.

יתרונם של השליחים בא לידי ביטוי ביכולתם להעביר מסרים שהחשאיות יפה להם, לשאת ולתת עם אנשי המניין החסידי, וכמובן לדווח לר' שניאור זלמן על דפוסי התנהגותם של החסידים במניינים השונים. יתרון של האיגרות היה בכך שהן נותרו בידי החסידים ונפוצו ביניהם בהעתקים רבים. הצירוף של שליחים ושל איגרות אפשר לר' שניאור זלמן מידה ניכרת של פיקוח והשפעה על חייהם של החסידים הפזורים בפריפריה.

כאמור, סוג נוסף של איגרות היה זה שנועד לכלל החסידים. לסוג זה ניתן לשייך את האיגרת שנשלחה לערך בשנת תקנ"ו (1796) והתקבלה בקרב החסידים כהקדמה לספר 'התניא'. וזה לשון האיגרת:

אליכם אישים אקרא, שמעו אלי רודפי צדק מבקשי ה' וישמע אליכם אלקים, למגדול ועד קטן כל אנ"ש (=אנשי שלומנו) דמדינתנו וסמוכות שלה, איש על מקומו יבוא בשלום וחיים עד העולם נס"ו אכ"ר (=נצח סלע ועד אמן כן יהי רצון).

הנה מודעת זאת, כי מרגלא בפומי דאינשי בכל אנ"ש לאמר: כי אינה דומה שמיעת דברי מוסר לראייה וקריאה בספרים. שהקורא קורא לפי דרכו ודעתו, ולפי השגת ותפיסת שכלו באשר הוא שם. ואם שכלו ודעתו מבולבלים ובחשיכה יתהלכו בעבודת ה', בקושי יכול לראות את האור כי טוב הגנוז בספרים, אף כי מתוק האור לעינים ומרפא לנפש. ובר מן דין, הנה ספרי היראה הבנויים על פי שכל אנושי, בוודאי אינן שוין לכל נפש, כי אין כל השכלים והדעות שוות, ואין שכל אדם זה מתפעל ומתעורר ממה שמתפעל שכל חברו. וכמו שאמרו רז"ל גבי ברכת חכם הרזים על ששים רבוא מישראל, שאין דעותיהם דומות זו לזו וכו'. וכמו שכתב הרמב"ן ז"ל, במלחמות השם בפירוש הספרי גבי יהושע, שנאמר בו: איש אשר רוח בו, שיכול להלוך נגד רוחו של כל אחד ואחד וכו'. אלא אפילו בספרי היראה אשר יסודותם בהררי קודש, מדרשי חז"ל אשר רוח ה' דבר בם ומלתו על לשונם, ואורייתא (=והתורה) וקב"ה כולא חד, וכל ששים רבוא כללות ישראל ופרטיהם מתקשראן באורייתא ואורייתא היא המקשרת אותן להקב"ה, כנודע בזוהר הקדוש, הרי זה דרך כללות לכללות ישראל. ואף שניתנה התורה לידרש בכלל ובפרט ופרטי פרטות לכל נפש פרטית מישראל המושרשת בה, הרי אין כל אדם זוכה להיות מכיר מקומו הפרטי שבתורה.

אך ביודעיי ומכיריי קאמינא (=אני מדבר), הם כל אחד ואחד מאנ"ש

שבמדינותינו וסמוכות שלה, אשר היה הדבור של חיבה מצוי בינינו, וגילו לפני כל תעלומות לבם ומוחם בעבודת ה' התלויה בלב. אליהם תטוף מלתי ולשוני עט סופר בקונטריסים אלו, הנקראים בשם לקוטי אמרים, מלוקטים מפי ספרים ומפי סופרים, קדושי עליון נשמתם עדן, המפורסמים אצלינו. וקצת מהם נרמזים לחכימין באגרות הקדש מרבתינו שבאה"ק תובב"א (=שבארץ הקודש תבנה ותיכונן במהרה בימינו אמן). וקצתם שמעתי מפיהם הקדוש בהיותם פה עמנו. וכולם הן תשובות על שאלות רבות אשר שואלין בעצה כל אנ"ש דמדינתנו תמיד, כל אחד לפי ערכו לשית עצות בנפשם בעבודת ה'.

להיות כי אין הזמן גרמא עוד להשיב לכל אחד ואחד על שאלתו בפרטות, וגם השכחה מצויה, על כן רשמתי כל התשובות על כל השאלות למשמרת לאות, להיות לכל אחד ואחד לזכרון בין עיניו. ולא ידחוק עוד ליכנס לדבר עמי ביחידות, כי בהן ימצא מרגוע לנפשו ועצה נכונה לכל דבר הקשה עליו בעבודת ה'. ונכון יהיה לבו ובטוח בה' גומר בעדינו. ומי שדעתו קצרה להבין דבר עצה מתוך קונטריסים אלו, יפרש שיחתו לפני הגדולים שבעירו והם יבוננוהו. ואליהם בקשתי: לא לשום יד לפה להתנהג בענוה ושפלות של שקר ח"ו... ומחיה חיים יזכנו ויחיינו לימים אשר לא ילמדו עוד איש את רעהו וגו' כי כולם ידעו אותי וגו' כי מלאה הארץ דעה את ה' וגו' אכ"ר (=אמן כן יהי רצון).

שניאור ז'<sup>15</sup>

ר' שניאור זלמן פותח את האיגרת בציון המוסכמה הרווחת בקרב החסידים, שעדיף לאין שיעור לשמוע דברי מוסר מפי רב, והכוונה היא כמובן לצדיק החסידי, מאשר מפי ספרים. להלן מביא ר' שניאור זלמן שורה של נימוקים כדי לאשש מוסכמה זו. אדם השרוי במצוקה נפשית איננו מסוגל להפיק את התועלת הגנוזה בספרי מוסר. זאת ועוד, ספרי המוסר 'הבנויים על פי שכל אנושי' מתייחסים אל כלל הקוראים ועל כן אין בהם כדי להשפיע על כל יחיד ויחיד בהתאם לנטיות נפשו. הצדיק החסידי, לעומת זאת, ניחן בסגולתו של יהושע, שעליו נאמר במדרש: "'איש אשר רוח בו" – שיכול להלוך נגד רוחו של כל אחד ואחד וכו'". כדוגמת יהושע, גם הצדיק החסידי יכול לכוון את דבריו לכל אחד מחסידיו על פי צרכיו. לכאורה, סגולה זו מצויה גם בספרי מוסר 'אשר יסודותם בהררי קודש' – היינו ספרות מוסר קבלית, שכן ספרות זו היא בבחינת דבר ה' וכל יחיד מישראל מקושר בקשר מטפיסי לקדוש ברוך הוא ולתורתו. ואולם, כדי שהיחיד יידע את 'מקומו הפרטי שבתורה', היינו את המסר המיוחד הטמון עבורו בתורה, הוא זקוק להדרכה של הצדיק החסידי.

מכל הנימוקים הללו עולה שהיחיד המבקש הנחיה בענייני עבודת ה' נדרש

להדרכה אישית של הצדיק החסיד. כזכור, זו הייתה המטרה של ה'יחידות' – מפגש אישי שקיים ר' שניאור זלמן עם חסידיו. והנה, בהמשך הדברים מציג ר' שניאור זלמן מהלך מפתיע וטוען שאיננו מסוגל עוד להקדיש את הזמן הדרוש לפגישות אישיות עם החסידים, ועל כן הוא מבקש מהם להתייחס אל 'התניא' כאל ספר הדרכה המחליף את המפגש האישי. קרוב לוודאי שהשיקול שעמד ביסוד החלטה זו הוא אותו שיקול שהדריך את ר' שניאור זלמן כאשר תיקן את התקנות שנועדו להגביל ולווסת את ביקורי החסידים בחצר. כזכור, לאור ריבוי החסידים 'החדשים' שנהרו לחצרו, הוא החליט להגביל את ביקוריהם של החסידים הוותיקים. בין כך ובין כך, הקריאה לחסידים להתייחס אל ההדרכה הטמונה בספר 'התניא' כתחליף להדרכה הניתנת במסגרת ה'יחידות' הייתה מפתיעה ואין צריך לומר שהיא עמדה בסתירה גמורה למה שנאמר בראשית האיגרת.

ר' שניאור זלמן היה מודע כמובן לקושי זה והוא ניסה לתרצו בתירוצים שונים. ראשית, הוא טען שספרו עתיד למלא את שליחותו משום שהוא מכוון לחסידים שאותם הכיר היכרות אינטימית ו'כל תעלומות לבם ומוחם בעבודת ה' גלויות לפניו'. שנית, קבע שספרו איננו אלא לקט מתוך דבריהם של 'סופרים וספרים קדושי עליון', היינו מקובלים וספרי קבלה. שלישית, הוא נתלה גם ב'רבותינו שבארץ ישראל', וטען שמקצת הדברים שבספרו נסמכים על איגרותיהם. מדובר באיגרות ששלחו ר' מנחם מנדל מוויטבסק ור' אברהם מקליסק מארץ ישראל לחסידים ברוסיה הלבנה.<sup>16</sup> ואולם, כל התירוצים הללו אין בהם כדי להכהות את חריפות המפנה שעליו הכריז ר' שניאור זלמן: מכאן ואילך 'ישמש ספר 'התניא' ספר הדרכה בעבודת ה' והוא זה שילווה כל אחד ואחד מן החסידים בחיי היום יום שלו. ספר זה אמור להחליף, לפחות במידה מסוימת, את המפגש האישי עם ר' שניאור זלמן.

## ג

בשלב זה אני מבקש למקד את הדיון בספר 'התניא', או כשמו הרשמי – 'ספר של בינוניים'. 'התניא', הנחשב לספרו החשוב ביותר של ר' שניאור זלמן, ראה אור לראשונה בשנת 1797, אך כבר קודם לכן היו נפוצים בקרב החסידים העתקים שלו בכתב יד.<sup>17</sup> מדובר בניסיון להנחות את הקורא בדרך עבודת ה' באמצעות חיבור שיטתי ומקיף שאין לו אח ורע בתולדות החסידות. מרבית הספרים שראו אור בראשית החסידות היו ספרי דרשות, ואף שמשוקעים בהם רעיונות שסימנו כיוון

16 ראו: יעקב ברנאי (עורך), איגרות חסידים מארץ ישראל מן המחצית השנייה של המאה הי"ח ומראשית המאה הי"ט, ירושלים תש"ם.

17 ראו: יהושע מונדשיין, לקוטי אמרים הוא ספר התניא – מהדורותיו תרגומיו וביאוריו, כפר חב"ד תשמ"ד.

חדש בעבודת ה', הרי שהדברים מקוטעים ומבנה הדיון אסוציאטיבי. גם בספרות ההנהגות החסידית, ספרות הכוללת הנחיות מעשיות בענייני עבודת ה', אין יומרה להציג שיטה ולהקיף את המכלול. ספר 'התניא', לעומת זאת, מציע שיטה שלמה ומקיפה – על הנחותיה העיוניות, על המהלכים המתבקשים לאור הנחות אלה ועל פרטי הפרטים של יישומם. זאת ועוד, מבנה החיבור והאמצעים הרטוריים הרבים המשוקעים בו מלמדים על המאמץ העצום שהשקיע המחבר כדי להקל על המעיינים בו. במובן מסוים ניתן לראות בספר 'התניא' ספר מוסר, שכן הוא מכוון להוביל את הקורא במסלול של התעלות ושל תיקון מוסרי-דתי. ואולם, ייחודו של ספר זה מתבטא בכך שהמחבר שיקע בו יסודות קבליים וחסידיים תוך עיבודם ושילובם למסכת שיטתית חדשה. ספר 'התניא' מתאר אפוא את דרך עבודת ה' החסידית כפי שר' שניאור זלמן מצא לנכון להציגה בפני חסידיו.<sup>18</sup>

דיון ממצה ומקיף בספר 'התניא' חורג כמובן ממסגרת מאמר זה. לפיכך אסתפק בהצגה של כמה רעיונות מרכזיים המשוקעים בספר. משנתו החינוכית של ר' שניאור זלמן מעוגנת בתורת הנפש הקבלית, בעיקר כפי שזו נוסחה בכתביו של ר' חיים ויטל. בחירה זו משקפת את ההנחה, שהבנת מבנה הנפש והתנהגותה על פי תורה זו חיונית עבור כל מי שרוצה לאמץ את דרכה של החסידות בעבודת ה'. העיקרון המכוון של תורת הנפש הקבלית מתבטא בקביעה כי בגוף האדם שוכנות שתי נפשות, נפש בהמית ונפש אלוהית. הנפש הבהמית יונקת את חיותה מן הקליפה ומן ה'סטרא אחרא' והיא מקור כל התכונות הרעות המתגלות באדם. הנפש האלוהית כשמה כן היא ומקורה באלוהות עצמה. בנפש זו נטועים הכוחות המובילים את האדם לעבודת ה'. בעקבות קביעה עקרונית זו מבהיר ר' שניאור זלמן כי ככל שמדובר באיכות הרוחנית של הנשמות הללו, הן נחלקות למספר עצום של מדרגות, החל מן המדרגה הנעלה של נשמת משה רבנו ועד המדרגה הנחותה של 'ההמון ועמי הארץ'. ואולם, שורשן של כל הנשמות, גם אלה הנחותות ביותר, הוא באלוהות עצמה.<sup>19</sup> מכאן שגם לאנשים הפחותים יש סיכוי להגיע להתעלות רוחנית.

השאלה המתבקשת עתה היא איזה תפקיד ממלאת הנפש האלוהית בעבודת ה'. סוגיה זו מתבררת בעקבות דבריו של ר' שניאור זלמן שבהם הוא מתאר את חלקי הנפש השונים ואת יחסי הגומלין ביניהם. אנב כך מתברר גם הרעיון העומד ביסוד

18 דיונים מקיפים במשנתו של ר' שניאור זלמן, ובכלל זה בספר 'התניא', ראו: משה חלמיש, משנתו העיונית של ר' שניאור זלמן מליאדי ויחסה לתורת הקבלה ולראשית החסידות, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ז; רחל אליאור, תורת אחדות ההפכים – התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים תשנ"ג; לאה אורנט, רצוא ושוב: יסודות אתיים ומיסטיים בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי, תל אביב תשס"ז.

19 תניא, ליקוטי אמרים, עם ביאור מאת הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ), ירושלים תשנ"ז, חלק ראשון, פרק ב, עמ' 73-76 (ההפניות לספר התניא שלהלן מתייחסות למהדורה זו).

הכינוי חב"ד (=חכמה, בינה, דעת), ראשי התיבות המציינים את הזרם החסידי שר' שניאור זלמן עמד בראשו.

ר' שניאור זלמן קובע כי בנפש האלוהית השוכנת בגופו של כל אדם ואדם מישראל יש עשר בחינות, המייצגות את עשר ספירות העליונות המסמלות את עולם האלוהות. אותן עשר בחינות שבנפש נחלקות לשתיים: חכמה, בינה ודעת – כנגד שלוש הספירות הראשונות, מכאן, וחסד, גבורה, תפארת ויתר הבחינות – כנגד שבע הספירות התחתונות, מכאן. לדעת ר' שניאור זלמן, חלוקה זו משקפת שני היבטים שונים בנפש האדם: שלוש הבחינות הראשונות, היינו חכמה, בינה ודעת, מבטאות את פעולת ההכרה וההבנה השכלית. ואילו שאר שבע הספירות מבטאות את המידות. המושג 'מידות' משמש במשמעות של נטיות רגשיות או של תכונות נפשיות המניעות את פעולות האדם.

והנה, כאשר האדם מתבונן ומכיר באמצעות שכלו בגדולת האל ונותן דעתו על כך שהאל הוא 'ממלא כל עלמין', ועל כן אין שום מציאות בעלת מעמד עצמאי שאיננה כלולה באלוהות וניזונה ממנה – כשהאדם נותן דעתו על כל זאת, מתעוררות בנפשו רגשות של יראת ה' ושל אהבת ה'. שני רגשות אלה ממלאים תפקיד מכריע בהנעת האדם לעבודת האל, שכן היראה מרתיעה אותו מלעבור על מצוות 'לא תעשה' ואילו האהבה מניעה אותו לקיים מצוות 'עשה'.

ר' שניאור זלמן מבחין אפוא בין שני מרכיבי יסוד של הנפש, המרכיב השכלי-התבוני והמרכיב הרגשי. חידושו של ר' שניאור זלמן מתבטא בקביעת היחס בין שני אלה: ההתבוננות השכלית בגדולת האל, המתנהלת באמצעות שלוש הבחינות העליונות של הנפש, היינו חכמה, בינה דעת (ראשי התיבות חב"ד), היא המולידה את הרגשות המניעים את האדם לעבודת האל על ידי קיום המצוות.<sup>20</sup>

נפנה עתה לבחון איזו משמעות מייחס ר' שניאור זלמן לקיום המצוות. על פי תורת הנפש הקבלית יש לכל נפש שלושה לבושים, מחשבה, דיבור ומעשה. ה'לבושים' הם הגילויים החיצוניים של הנפש. המושג לבוש הוא דו-משמעי: מצד אחד יש בו יסוד של גילוי, אך מצד אחר הוא גם מבטא הסתר. והנה, הגילויים של הנפש האלוהית קשורים קשר הכרחי לתרי"ג מצוות. כלומר, אין הם באים לידי גילוי אלא בזיקה לתרי"ג מצוות – או במעשה המצוות, או בדיבור הקשור ללימוד התורה או במחשבה המשיגה את התורה. לפיכך, כאשר אדם מקיים את המצוות נוצר קשר מטפיסי בין נפשו האלוהית ובין המצוות. מה המשמעות של התקשרות זו? התשובה לשאלה זו נעוצה בדרך שבה פירש ר' שניאור זלמן את הרעיון הקבלי הקרוי 'צמצום'. בהסתמכו על מאמר הזוהר 'אורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד' (=התורה והקדוש ברוך הוא כולם אחד) מסביר ר' שניאור זלמן את עניין הצמצום כך:

20 רעיון זה מוצג לראשונה בפרק ג של ספר התניא, שם, עמ' 87-105. ר' שניאור זלמן חוזר עליו בניסוחים ובהקשרים שונים בהמשך הספר.



וצמצם הקב"ה רצונו וחכמתו בתרי"ג מצות התורה ובהלכותיהן ובצורפי אותיות תנ"ך ודרשותיהן שבאגדות ומדרשי חכמינו ז"ל בכדי שכל הנשמה או רוח ונפש שבגוף האדם תוכל להשיגן בדעתה ולקיימן כל מה שאפשר לקיים מהן במעשה דבור ומחשבה...<sup>21</sup>

במילים אלה נחשפת המשמעות המיסטית של עבודת האל. כאשר שלושת לבושי הנפש מקושרים לתורה על ידי קיום המצוות (מעשה) ועל ידי לימוד התורה (דיבור ומחשבה), הרי לאמיתו של דבר הם מקושרים לקב"ה בכבודו ובעצמו. הדבקות באל באמצעות קיום המצוות ולימוד התורה היא אפוא התכלית העליונה של עבודת ה'.

מצאנו שקיום המצוות ולימוד התורה הם אמצעי להתקשרות לאל. נשאלת השאלה: מהו אפוא מקומה של התפילה במשנתו של ר' שניאור זלמן? כידוע, אבות החסידות העניקו לתפילה את מעמד הבכורה ודחקו את לימוד התורה למעמד משני.<sup>22</sup> התפילה ששימשה מופת ומקור השראה בראשית החסידות הייתה תפילתו של הבעש"ט – תפילה שבמהלכה חווה אקסטזה מיסטית.<sup>23</sup> גם ר' שניאור זלמן הועיד לתפילה מקום מרכזי. בעדות שנתן בפני רשויות הממשלה הרוסית כאשר נעצר ונחקר בשנת 1798, הוא טען שתפילה בכוונה היא העניין העומד במרכז של החסידות והיא העילה לצמיחתה.<sup>24</sup> המרכזיות של התפילה באה לידי ביטוי גם בהנחיות המיוחדות שנתן ר' שניאור זלמן למניינים החסידיים שסרו למרותו. על פי הנחיות אלה הייתה תפילת שחרית אמורה להימשך שעה ארוכה, כאשר כל משתתפי המניין עומדים מסביב לשליח הציבור ומשמיעים את מילות התפילה אחת לאחת בקול רם.<sup>25</sup> מהו אפוא התפקיד שהועיד ר' שניאור זלמן לתפילה?

ניתן לומר שבעיני ר' שניאור זלמן נתפסה התפילה כמנוע העיקרי המניע את התהליך של עבודת ה', שכן אותה התכוננות שכלית בגדולת האל, זו שבעקבותיה מתעוררים בנפש האדם הרגשות של היראה והאהבה, אמורה להתרחש במהלך התפילה. כזכור, רגשות אלה הם המניעים את האדם לשקוד על קיום המצוות. ואולם, לרגשות האהבה והיראה יש משמעויות נוספות. ר' שניאור זלמן חוזר ומכנה רגשות אלה בשם 'כנפיים', לאמור – הן אלה שנושאות את מעשה המצוות, את לימוד התורה ואת התפילה ומעלות אותם לעולמות העליונים. זאת ועוד, רגשות אלה הם בכחינת כוונה המלווה את מכלול העשייה של עבודת ה', ותוכנה

21 הדיון שם, פרק ד, עמ' 107-125. המובאה מתוך עמ' 117-118.

22 ראו: יוסף וייס, 'תלמוד תורה בראשית החסידות', הדאר, 44 (תשכ"ה), עמ' 615-617.

23 ראו: אטקס (לעיל, הערה 10), עמ' 134-139.

24 ראו: 'דברי העדות שכתב רבינו', כרם חב"ד, בעריכת יהושע מונדשיין, 4 (1992), א, עמ' 45-47.

25 הדברים נרמזו באיגרת ר' שניאור זלמן שהובאה לעיל. ראו גם תניא (לעיל, הערה 19), אגרות הקודש, אגרת א, עמ' 36-40.

של כוונה זו היא השאיפה להידבק באל ולהיכלל בו. שאיפה זו מודרכת כמובן על פי הדימוי של האל כ'ממלא כל עלמין'.

מיהו אפוא קהל היעד שאליו פנה ר' שניאור זלמן? הניסיון להשיב על שאלה זו מוביל אותנו לדון באחד החידושים היותר חשובים שלו, ואני מתכוון למושג 'בינוני' העומד במרכז ספר 'התניא'. וכבר ראינו שאחד משמות הספר הוא 'ספר של בינוניים'.<sup>26</sup>

הגדרת הבינוני נגזרת מן ההגדרה של הצדיק, מכאן, ושל הרשע, מכאן. על פי השקפתו של ר' שניאור זלמן, הצדיק הוא מי שלא זו בלבד שהוא מקיים בשלמות את כל מצוות התורה אלא שאין לו כל נטייה נפשית לחטא. מדובר אפוא באדם שהנפש האלוהית שלו שולטת ללא מצרים בנפשו הבהמית ועל כן אין לו יצר רע כלל. ואולם מדרגת הצדיק איננה מדרגה נרכשת אלא תכונה מולדת. צדיק הוא רק מי שזכה למתת חסד אלוהית ונשמה של צדיק נטועה בו מלידה. לפיכך אין תמה שבכל דור ודור יש רק מתי מעט צדיקים. הרשע הוא מי שאיננו נרתע מלעבור ביודעין על מצוות התורה. מדובר אפוא באדם שהיצרים והתאוות המקננים בנפשו הבהמית הם שמכוונים ומנחים את התנהגותו בפועל. בפני הרשע פתוחה הדרך לחזור בתשובה, נושא שר' שניאור זלמן דן בו באריכות.

לאחר שתיאר את מדרגת הצדיק, מכאן, ואת מדרגת הרשע, מכאן, פונה ר' שניאור זלמן להגדיר את מדרגת הבינוני. הבינוני הוא מי שמקיים את כל מצוות התורה בשלמות. עם זאת, שלא כמו הצדיק, עדיין מקנן בקרבו יצר הרע. לשון אחר: הנפש הבהמית שבו ממשיכה לפתות אותו לעבור על מצוות התורה. מכאן עולה כי המשימה העיקרית המוטלת על הבינוני היא התמודדות בלתי פוסקת עם היצר הרע כדי לדכאו. אם נשוב למושגים של תורת הנפש הקבלית, הרי שהבינוני הוא אדם שמתחולל בנפשו מאבק איתנים בין שתי הנפשות. משימתו של הבינוני היא להכריע במלחמה זו ולהשליט את הנפש האלוהית על זו הבהמית.

מתברר שמדרגת הבינוני היא מדרגה גבוהה ביותר הכרוכה במאבק נפשי רב עוצמה ובלתי פוסק. נשאלת השאלה: מי יכול להיות בינוני? התשובה שמציע ר' שניאור זלמן לשאלה זו היא חד משמעית: כל אדם יכול להיות בינוני. על קביעה זו הוא חוזר פעמים רבות. מה מקורה של האופטימיות שמגלה ר' שניאור זלמן בדברים אלה?

כאמור, ר' שניאור זלמן מניח שהשכל יכול לעורר בנפש את הרגשות המבוקשים של אהבה ויראה. מכוח רגשות אלה יכול האדם להתגבר על יצרו, לקיים מצוות עשה ולהימנע מלהיכשל במצוות לא תעשה. הוזה אומר: ר' שניאור זלמן משוכנע שהאדם הרוצה בכך יכול להשליט את שכלו על רגשותיו. בנידון זה בולט עד מאוד ההבדל בין ר' שניאור זלמן ובין ר' ישראל סלנטר (1810-1883), מייסדה ומנהיגה של תנועת המוסר. גם ר' ישראל התלבט בשאלה כיצד להניע את הנפש לעבודת

26 על הבינוני ראו: תניא, שם, ליקוטי אמרים, חלק ראשון, פרק יב, עמ' 241-254; פרקים יג-יח, עמ' 9-105.

ה'. ואולם, אם ר' שניאור זלמן נתן אמון בשכל, הרי ר' ישראל טען כי דחפים רגשיים בלתי מודעים הם השולטים בנפש האדם ויש בכוחם להכריע את השכל. יתרה מזו, הוא סבר כי הדחפים הרגשיים מסוגלים לרתום את השכל למרכבתם כדי שזה ימציא נימוקים ותירוצים המצדיקים התנהגות סוטה.<sup>27</sup>

לנוכח ההבדל בין שני האישים הללו מתעוררת השאלה מה מקור האופטימיות של ר' שניאור זלמן ביחס לפוטנציאל המוסרי הגלום בשכל? ולחילופין, מה מקור הפסימיות של ר' ישראל סלנטר ביחס לשכל? התשובה לשאלות הללו נעוצה בזיקתם השונה של שני אישים אלה אל תורת הנפש הקבלית. לר' שניאור זלמן, שהחזיק בתורה זו, לא היה ספק שהכישורים הקוגניטיביים השוכנים בנפש האלוהית של האדם יונקים את חיותם משלוש הספירות חכמה, בינה ודעת. לפיכך יש בכוחם להתמודד עם הרע ולגבור עליו. ר' ישראל סלנטר, לעומתו, התנתק במודע מתורת הנפש הקבלית ואימץ תחתיה השקפה הרואה בנפש אורגניזם טבעי העומד בפני עצמו. בהיעדר נפש אלוהית לא ניתן לסמוך על השכל שיוביל את האדם בדרך הישרה. לפיכך נדחק ר' ישראל סלנטר להסתמך על יראת העונש ככוח נפשי שיש בו כדי לבלום את התאוה.

## ד

אפנה עתה לסיכום הדברים ואגב כך אנסה להשיב על השאלות שבהן פתחתי. מי היה קהל היעד שאליו פנה ר' שניאור זלמן? התפקיד המרכזי שר' שניאור זלמן הועיד לספר 'התניא' כספר הדרכה לחסידיו ואופיו של ספר זה מובילים למסקנה שר' שניאור זלמן ראה לנגד עיניו ציבור בעל השכלה תורנית ניכרת. החלטתו לעגן את ספרו בתורת הנפש הקבלית ולכלול בו יסודות חשובים מתחום תורת האלוהות הקבלית איננה ברורה מאליה. ואכן, החלטה זו הייתה מושא לביקורת חריפה ביותר מצד כמה מנהיגים חסידיים שחלקו על דרכו של ר' שניאור זלמן. מנהיגים אלה, שהבולט שבהם היה ר' אברהם מקליסק, טענו שאין לגלות לקהל החסידים את סודות הקבלה ויש לבסס את ההדרכה הרוחנית שלהם על אמונה תמימה ופשוטה.<sup>28</sup> ואילו ר' שניאור זלמן סבר שאי אפשר להוביל את החסידים להתעלות רוחנית-דתית מבלי לחשוף אותם לידע בסיסי בתחום הקבלה. ואולם השקפה זו מניחה מיניה וביה שמדובר בציבור של חסידים המסוגל לעכל ידע אוטורי מעין זה.

27 ראו: עמנואל אטקס, ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר, ירושלים תשמ"ב, עמ' 100-118, 311-335.

28 ראו: רעיה הרץ, ר' אברהם מקליסק ור' שניאור זלמן מלאדי – ידידות שנפסקה, קולות רבים – ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ אופנהיימר, בעריכת רחל אליאור ויוסף דן, ירושלים תשנ"ו, ב, עמ' 399-428.

שיקול נוסף שראוי לקחת בחשבון הוא לשונו וסגנונו של ספר 'התניא'. הספר כתוב בלשון הקודש, ומרבית הדיונים הכלולים בו נושאים אופי עיוני ודורשים רמה גבוהה של הפשטה. בנוסף לכך, הספר כולל גם דיונים בעלי אופי למדני. אכן, ר' שניאור זלמן הניח שלא כל הנמנים עם קהל חסידיו יתגברו על הספר בקלות. לפיכך הוא ארגן קבוצות ללימוד מודרך של 'התניא', הן בחצרו הן במניינים השונים. אף על פי כן, קשה להעלות על הדעת שאנשים שנמנו עם שכבת 'ההמון', היינו אנשים שהשכלתם לא חרגה מן הלימוד ב'חדר', היו מסוגלים לקחת חלק בקבוצות לימוד אלה.

על המדרגה הרוחנית של קהל היעד שאליו פנה ר' שניאור זלמן מלמדת כמובן גם הגדרת המושג 'בינוני' והקביעה כי הספר נועד לבינוניים. אמנם, ר' שניאור זלמן חזר וקבע כי כל אחד ואחד מסוגל להיות בינוני. זאת ועוד, הוא גם הבחין בין דרגות שונות של בינוניים. עם כל זאת, אין ספק שהאידיאל הרוחני-הדתי שהבינוני צריך לשאוף אליו הוא תובעני ביותר. אינני מבקש לטעון שר' שניאור זלמן התנכר לאנשים שרמת השכלתם הייתה פחותה ולא הלמו את האידיאל של הבינוני. אדרבה, אין ספק שהוא היה מעוניין להשפיע לטובה גם על אנשים אלה. ואולם, נראה לי כי הוא שאף שהגרעין העיקרי של חסידיו יהיה מורכב מאנשים בעלי השכלה תורנית. כללו של דבר, בתקופה שבה החלו בני השכבות העממיות והלא משכילות להימשך אל מעגלי החסידות, ואחדים ממנהיגי החסידות היו מוכנים להתאים את המסרים שלהם לרמתן של שכבות אלה, הוסיף ר' שניאור זלמן להחזיק בדעה שעבודת ה' החסידית הולמת בעיקר את השכבה המשכלת של הציבור היהודי.

ומה באשר לתכניה ולאופייה של הדרך החסידית שאותה ביקש ר' שניאור זלמן להנחיל לחסידיו? הקווים המאפיינים דרך זו מתחדדים בעזרת השוואה לקבלה ולחסידות הקדומה. את מאבק האיתנים בין כוחות הקדושה לכוחות הסטרא אחרא, המתרחש על פי קבלת האר"י במישור המטפיסי, העתיק ר' שניאור זלמן אל תוככי נפשו של החסיד. אכן, גלגולם של מושגים ורעיונות שהיו במקורם הקבלי בעלי משמעות מטפיסית אל התחום הפסיכולוגי הייתה אופיינית לראשית החסידות. משמעותו של מפנה זה היא העתקת תשומת הלב מן המישור התאוסופי אל המישור האנושי. העמדת האדם במרכז והשאיפה להוביל אותו למימוש מרבי של הכוחות הגלומים בו, גישה שהייתה אופיינית לנאורות של המאה השמונה עשרה, מצאה את ביטוייה גם בחסידות. ר' שניאור זלמן המשיך וחיידר מגמה זו כאשר נתן לה אופי שיטתי. בעקבות המפנה הזה חל שינוי של ממש במובן של עבודת ה'. אם המקובלים ביקשו לפעול בעולמות העליונים כדי להשפיע על ירידת השפע האלוהי או לקדם את תהליך ה'תיקון', הרי שהאתגר העיקרי שהעמיד ר' שניאור זלמן בפני חסידיו היה להשליט את הנפש האלוהית שבקרבם על הנפש הבהמית. המשמעות המעשית של הכרעה זו היא קיום מרבי של מצוות התורה.

ועדיין יש לשאול: מה מקומו של האידיאל המיסטי של הדבקות, שמילא תפקיד כה מרכזי בראשית החסידות? האם הדבקות שאליה מוביל ר' שניאור זלמן את

הבינוני היא בגדר חוויה מיסטית? הבינוני צריך להיות מודע לאפשרות שעבודתו מובילה לדבקות והוא חייב להתכוון ולשאוף אליה. ובסופו של תהליך, כאשר הוא מצליח לממש את הדבקות – האם הוא חווה חוויה של קרבה בלתי אמצעית עם האל? האם הוא יכול להגיע אפילו עד כדי חוויה של 'ביטול' וטמיעה בתוככי האין סוף האלוהי?

בתארו את המדרגה הגבוהה של אהבת ה' נקט ר' שניאור זלמן בדימוי של 'רשפי אש שלהבת עזה העולה למעלה, וליפרד מהפתילה והעצים שנאחזת בהן'. הוא גם נזקק לדימויים ארוטיים כגון 'חולת אהבה' ו'כלות הנפש'. דימויים אלה והדומים להם, הפזורים בפרקי ספר 'התניא', מלמדים שר' שניאור זלמן אכן שאף להוביל את הבינוני לדבקות שהיא בגדר חוויה מיסטית. עם זאת, מדובר במדרגה הגבוהה ביותר של אהבת ה', מדרגה שהיא מן הסתם נחלתם של מתי מעט מקרב הבינונים. הממד המיסטי של חוויית הדבקות הוא אפוא בגדר האפשר, אך ספק אם הוא נתפס כמאפיין מובהק של עבודת הבינוני ובוודאי שאיננו בגדר תנאי הכרחי למימוש הדבקות.

האידיאל של הבינוני שאותו העמיד ר' שניאור זלמן בפני חסידיו הוא אתגר תובעני ביותר. ולא רק משום שחיים העולים בקנה אחד עם קיום מצוות התורה תוך דיכוי וריסון של היצר הרע אינם עניין של מה בכך, אלא גם משום ששיטה זו איננה מניחה תחום ביניים בין מצווה לאיסור. מתורת הנפש הקבלית מתחייב שאדם פועל בהשראת הנפש האלוהית או שהוא הולך שולל אחר פיתוייה של הנפש הבהמית. זאת ועוד, בבקשו לחזק את השפעת הנפש האלוהית ולהחליש את זו הבהמית, הורה ר' שניאור זלמן לחסידיו לקדש את עצמם במותר להם, היינו לקבל על עצמם איסורים וחובים מעבר לדרישות ההלכה.

כללו של דבר, בספר 'התניא' העמיד ר' שניאור זלמן גרסה מעובדת ומקורית של החסידות, כדי להתאים אותה לקהל החסידים שהסתופף בחצרו וביקש לשמוע תורה מפיו. זו לא הייתה חסידות שהלמה חוגים מצומצמים של מיסטיקנים, אך גם לא החסידות העממית מבית מדרשם של ר' אלימלך מליז'נסק ודומיו. החסידות שעיצב ר' שניאור זלמן, זו שנקראה לימים בשם חב"ד, פנתה בעיקר לאנשים בעלי השכלה תורנית והעמידה בפניהם אתגר רוחני-דתי תובעני שהוא גם בגדר האפשר.

והערה אחרונה לסיום: נראה לי שבמרכז פעולתו של ר' שניאור זלמן כמחנך עמד האדם היחיד, היינו החסיד שיש בכוחו להגיע למדרגת הבינוני. הוא נטל על עצמו להדריך ולהנחות את החסיד הזה, ולהוביל אותו להכיר את ייעודו, להאמין בכוחו ולממש ייעוד זה. ביסוד המהלך החינוכי הזה עמדה האמונה של ר' שניאור זלמן מלאדי באוטונומיה המוסרית של היחיד וביכולתו לבחור בטוב ולהתגבר על הרע.