

# חינוך ודת: סמכות ואוטונומיה



# חינוך ודת: סמכות ואוטונומיה

עורכים:

עמנואל אטקס

תמר אלאור

מיכאל הד

ברוך שוורץ

סכוליון – מרכז למחקר רב תחומי בלימודי היהדות  
המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל  
הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים

© כל הזכויות שמורות להוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס,  
האוניברסיטה העברית, ירושלים

עריכת הלשון: יחזקאל חובב

ההפצה: הוצאת מאגנס  
ת"ד 39099, ירושלים 91390, טל' 02-6586659, פקס' 02-5660341  
www.magnespress.co.il



כל הזכויות שמורות  
להוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס  
האוניברסיטה העברית  
ירושלים תשע"א / 2011

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם,  
לאחסן במאגר מידע, לשרד או לקלוט  
בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני  
או אחר כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.  
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה  
אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

מסת"ב 978-965-493-542-5  
מסת"ב ebook ISBN 978-965-493-543-2

נדפס בישראל  
סדר ועימוד: גרינהויז – הרצל

© כל הזכויות שמורות להוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס,  
האוניברסיטה העברית, ירושלים

## תוכן עניינים

1	מבוא, מיכאל הד וברוך שוורץ
15	אסף בן־טוב, סמכותם של העתיקים וסמכותו של המורה: משוררי יוון ורומא ברפורמציה
46	תגובה: רבקה פלדחי, מושג הסמכות בעידן הכינון מחדש של הזהויות הדתיות: אירופה הפרוטסטנטית ואירופה הקתולית במאה השש עשרה
57	אבי ליפשיץ, ה'תוספות', התלמוד ומה שביניהם
94	תגובה: אפרים קנרפוגל, טקסטים ויוצריהם: התחקות אחרי חידושיהם של בעלי התוספות
101	מיכאל הד, 'חֲנֹךְ לְנֶעֶר עַל פִּי דְרָכוֹ': חינוך לסמכות או חינוך לאוטונומיה? תרגומים, פרשנויות ודרשות באנגליה בעת החדשה המוקדמת כמקרה מבחן
145	תגובה: רחל אלבוים-דרור, נפתוליו של פסוק וגלגוליהם של רעיונות
185	עמנואל אטקס, ר' שניאור זלמן מלאדי כמחנך
206	תגובה: תמר אלאור, תניא לבינוניות
220	שלמה טיקוצ'ינסקי, 'גדלות האדם' ו'שפלות האדם' בארץ לא זרועה: ישיבות המוסר 'סלבודקה' ו'נוברדוק' עולות לארץ ישראל, 1935-1925
268	תגובה: יואל פינקלמן, בארץ לא זרועה: 'בית מדרש גבוה' בניו ג'רסי ודגמים של יחסי קהילה-ישיבה

279	ברוך שוורץ, לימוד בחברותא של בני ישיבות ליטאיות: הלימוד החוזר של סוגיות שנלמדו בעבר
309	תגובה: בנימין בראון, ארון הספרים של הלמדנות הליטאית ומשמעותו
322	מיכל קרבאל-טובי, מְשַׁבֵּעַ לתרי"ג: אוטונומיה של מתגיירים כסוגיה
355	חינוכית בקרב סוכני הגיור האורתודוקסי בישראל תגובה: עמנואל אטקס, החילונים בישראל ושאלת הגיור
364	רשימת מחברים

## 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 Sixteenth-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 הרמוגרפית והגאוגרפית של החסידות, שכן כל אחד ואחד מהם בחר להפיץ את דרכה של החסידות באזור של מזרח אירופה שבו הוא חי קודם שבה 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 וממצע בין החסיד ובין הקדוש ברוך הוא. החסיד מצווה לדבוק בצדיק, והדבר מתבטא בהכרה בסמכותו, בציות להנחיותיו ובהליכה בדרכיו. ואילו הצדיק ניחן מעצם טבעו בסגולה של הדבקות בקדוש ברוך הוא. נמצא שמכוח דבקותו בצדיק זוכה אף החסיד לדבוק באל. ברור מאליהם 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.

בדומה 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 מותרות מקום לספק בבחירתו בדרך השנייה.

וזה 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 בחצרו 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 ברבים 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 כול ההבחנה בין איגרות שנועדו לרבים – הן לכלל החסידים באשר הם שם הן לחסידים הדירים 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 ומצלא 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 בלכי 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 היי"ג (=יי"ג 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 ברכ 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 בבירור 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 פייקאו', בימי צמיחת החסידות: מגמות רעיוניות בספרי דרוש ומוסר, ירושלים תשל"ח, עמ' 269-279.

דרך חדשה 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 ממלאת 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 שהתבונן 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 ביופיה 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, 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 שהיא 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 הברוק 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 ייפגש 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'חידות' וניהלו עמו חליפת מכתבים בין ביקור אחד בחצר למשנהו.

כאמור, החלק השני של האיגרת מתייחס לשאלה ששאל החסיד ב'מילי דעלמא'. את ההמלצה שלא להבריא 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 אחי ורעיי 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 בשכחות ובזמירות. ולא אליכם אמרו רז"ל (ברכות ו ע"ב) כרום זלות לבני אדם (תהלים יב, ט), אלו דברים העומדים ברומו 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 אחי ורעיי, 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 מתחוררים 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 הועיד 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 'קבלו עליהם בקבלה גמורה', היינו יתחייבו בפניו, שמכאן ואילך ינהלו את התפילה בציבור כפי שהורה להם.

האיגרת השנייה, זו שנועדה לחסידים בכיחוב, עוסקת כזכור אף היא בעניין התפילה, אלא שהיא משופעת בדברי שבח. אגב 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 לבל 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 שמתו 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 בבחיוב 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 בבחיוב 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 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 'מעתיך דבריו עליהם ואינו מכלכלם במשפט'. ר' שניאור זלמן ממשיך ומסגיר 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 החסידית בשמו ומכוחו

14 אגרות קודש (לעיל, הערה 7), איגרת פג, עמ' קעט-קפ.

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 לרווח לר' שניאור זלמן על דפוסי התנהגותם של החסידים במניינים השונים. יתרון של האיגרות היה בכך שהן נותרו בידי החסידים ונפוצו ביניהם בהעתקים רבים. הציורף 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 אכי"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 מבובלים 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 חבירו. 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 בידועי 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 אצלנו. וקצת מהם נרמזים לחכימין באגרות הקדש מרבנותינו שבאה"ק תובב"א (=שבארץ הקודש תבנה ותיכונן במהרה בימינו אמן). וקצתם שמעתי מפייהם 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 יבננוהו. ואליהם בקשתי: לא לשום יד לפה להתנהג בעונה ושפלות של שקר ח"ו... ומחיה חיים יזכנו ויחינו לימים אשר לא ילמדו עוד איש את רעהו וגו' כי כולם ידעו אותי וגו' כי מלאה הארץ דעה את ה' וגו' אכי"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 כמוכח 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

15 אגרות קודש, שם, איגרת כט, עמ' ע-עג.

להדרכה אישית של הצדיק החסידי. 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 ומוחס 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, ספר 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 המכונן 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. אגב 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 אחרות 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 לכלל נפש שלושה לבושים, **מחשבה, דיבור ומעשה**. ה'לבושים' הם הגילויים החיצוניים של הנפש. המושג לבוש הוא דר-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 במרכזה 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 התבוננות 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 בבחינת 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 מונרשיין, 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 לרון 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 שתואר 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. הווה 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 אזוטרי מעין זה.

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

28 ראו: רעיה הון, 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 ביטויה גם בחסידות. ר' שניאור זלמן המשיך וחיידד 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 וחיוכים 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.

## תניא לבינוניות

תמר אלעזר

א. בין המהלך העיוני ההיסטורי לזה האנתרופולוגי

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 (1796) מדובר בניסיון להנחות את הקורא בדרך עבודת ה' באמצעות חיבור שיטתי ומקיף שאין לו אח ורע בתולדות החסידות (אטקס, לעיל, עמ' 198).

לקראת השליש האחרון של המאמר, העוסק בר' שניאור זלמן מלאדי כמחנך, בוחר כותב המאמר לעסוק באופן ממוקד בחיבורו המרכזי של ר' שניאור זלמן מלאדי – ספר 'התניא'. בהתייחסו לכותרת הלא שגרתית של הספר שואל אטקס ואף עונה: 'מי יכול להיות בינוני? התשובה שמציע ר' שניאור זלמן לשאלה זו היא חד משמעית: כל אדם יכול להיות בינוני' (אטקס, עמ' 202). והוא מוסיף לכך את הנימוק, שכל אדם מסוגל להתבונן בגדולת האל במהלך התפילה ולעורר על ידי כך את רגשות היראה והאהבה לאל.

הבחירה בכותרת 'ספר של בינוניים' גררה אחריה בוודאי דיונים לא מעטים ופרשנות מורכבת. די אם נאמר שישנה כאן החלטה להתייחס בכותרת אל הנמענים ולא אל התוכן. ישנה כאן גישה שיוקית מסוימת, המייצרת דיאלוג עם קוראים פוטנציאליים שר' שניאור זלמן שיווה לנגד עיניו – אותם שלא הצליח להמשיך ולקבל ב'חידות', אותם שגדשו את חצרו ולא זכו לשמוע ממנו את מה שציפו לשמוע. קביעתו של אטקס, כי למעשה כל אחד ואחד יכול להפוך לבינוני, מרחיבה את המעגלים האלה ועוטפת את כלל בית ישראל. אמנם הטקסט מופנה לבינוניים, אך יש בכוחו גם לייצר אותם. הבינוני הופך אפוא הן לסובייקט שאליו מיועד הטקסט הן לאובייקט שיש לשאוף להגיע אליו.

הבינוני, כך מתברר, הוא מי שמצליח לנצח פעם אחר פעם בקרב הפנימי שבין הנפש האלוהית השורה בו לזו הבהמית המקננת לצדה. המפעל הפדגוגי של ר' שניאור זלמן, שבו עוסק אטקס כאן (ובהרחבה גדולה במקומות אחרים), מציג דרכים לניהול המאבק הזה. 'התניא' הוא הקוד, ומעגלי הלמידה של הטקסט בהנחיית מדריכים (שליחים) הם המרחב האנושי-הפרשני שבתוכו אמורה ההתחנכות

להתרחש. ישנו כאן, אם תרצו, מופע טרומי של ארגונים נפוצים מאוד בזמננו, שבמסגרתו מופץ טקסט יעץ (כיצד להפוך למאושר, לעשיר, ליפה, לרזה, להורה טוב, למנהל מוכשר וכיוצא באלה) במרחב בידי מתווכים, והם מנחילים אותו לקהל היעד הלכה למעשה.

מחקרו של עמנואל אטקס על 'התניא', והפרק המופיע כאן המציג את מושג ה'בינוניים', הולוכו אותי כחוקרת חברתית לשני כיוונים: האחד פונה לכיוון הסוציולוגי הקלסי, ועוסק במונח 'בינוני' בהקשרו המעמדי, והאחר מנתב אל הפילוח המגדרי.

**המעמד:** חלק ניכר מן העיון ומן המחקר החברתי-המעמדי מכוון לנקודה ארכימדית של אמצע, ומגדיר את המדרג החברתי ממנה וכלפיה. בנקודה זו מצויות שכבות הביניים והיא נושאת עליה משקל עצום. ביחס אליה מגדירים את המעמדות הנמוכים והגבוהים, את האליטות והמודרים, את האפשרויות והמגבלות של הניידות החברתית, ועוד כהנה וכהנה עניינים של חלוקות כוח, כסף וכבוד. ואולם אותה נקודה עצמה ואחיותיה, המייצרות את קו האמצע, אינן נהירות ממש. לא מעט נכתב על מעמדות הביניים בארצות המערב, על חוט השדרה של הייצור והצריכה, על פועלי האזרחות ואזרחי הדמוקרטיה. ואולם רק כמה יצירות הצליחו ל'תפוס' את הבינוני, או לאפיין את האמצע מתוך עצמו ולא כנגד אלה המסודרים מעליו או מונחים למרגלותיו, ויצירות אלה הפכו קלסיות.<sup>1</sup>

ר' שניאור זלמן מאפיין את הבינוני תוך הישענות על המתח הבינרי שבין צדיק לרשע, מכיוון שגם הוא מנסה בכל כוחו לקבוע מעמד של בינוני כמקום לעצמו – מרכזי, נשאף ומוסרי. לאור זאת אנסה להבין את 'ספר הבינוניים' מתוך הסוציולוגיה של מעמדות הביניים.

**המגדר:** אפשרות אחרת העולה למשמע ההגדרה 'בינוני' הייתה כרוכה בטעם התפל, הנעדר תבלון, המתלווה למילה בינוני בפירושה השגור. לא חריף ולא מתוק, לא מעולה ולא גרוע – רק פרווה, בינוני, לא ממש חשוב, קטגוריה נשכחת. העובדה שר' שניאור זלמן פענח את הבינוני בצורה כל כך אחרת, והקביעה של אטקס שכל אחד בעצם יכול להיות בינוני (קביעה חפה מכל עיסוק במגדר, שאינה רומזת לכך שיתכן כי גם כל אחת יכולה להפוך לכזו) – כל אלה כיוונו אותי מן התניא של הבינוניים לתניא של הבינוניות.

1 Robert Bellah et al. (eds.), *Habits of the Heart*, Berkeley 1985; Pierre Bourdieu, 'The Field of Cultural Production', *Poetics* 12 (1983), pp. 311-356; Robert S. Lynd and Helen M. Lynd, *Middletown in Transition: A Study in Cultural Conflicts*, New York 1937; Loic Wacquant, 'Making Class: The Middle Class(es) in Social Theory and Social Structure', *Bringing Class Back In*, eds. Scott G. McNall, Rhonda Levine and Rick Fantasia, Boulder 1991, pp. 39-64

שואל אטקס: 'מיהו אפוא קהל היעד שאליו פנה ר' שניאור זלמן?' (אטקס, עמ' 202). ארחיב שאלה זו ואבקש לדעת: האם ר' שניאור זלמן העלה בדמיונו גם קהל יעד של בינוניות? מכיוון שכאנתרופולוגית אין בידי להשיב על שאלה זו, אשאל אם יש כיום קהל מעין זה: קהל של נשים הלומדות את 'התניא' ושואפות להגיע למעלת הבינוניות. הכוונה היא אפוא להפוך את המעמד לסוגיה מגדרית, תוך הסטת המבט מן הבינוניים לבינוניות. אין ספק שמבט עכשווי שכזה על מקומו של הטקסט, על אופני העברתו, על עבודתם של אלה המתווכים אותו לקהליו ועל הדיון שהוא מעורר – כל אלה יכולים לשמש מבחן זוטא לחזונו של ר' שניאור זלמן.

## ב. גוגל תניא

ביום שלישי בבוקר, 15 בינואר 2008, ימים ספורים לפני שחשבתי שיסגרו את האוניברסיטה, אני משוטטת בעולם עם גוגל. אני מקלידה: 'לימודי תניא לנשים חב"ד רמת אביב'. אני מחפשת, כתמיד, שדה מחקר קרוב לביתי. גוגל כדרכו אינו מאכזב. די מהר אני מגיעה למידע ולטלפונים המלמדים אותי שישנן שתי אפשרויות המצליבות את הפרמטרים שציינתי לעיל: מעמד – ומגדר. יש תניא לבינוניות מזרחיות ויש תניא לבינוניות צפוניות, האחת בפרדס כץ בבית משפחת קיסר, והאחרת במדרשיית 'פנימיות' ברמת אביב. אנא אבוא? אני מחליטה להכריז ביני לביני על 'שבוע התניא'. בשבוע הבא אלך לשמוע שיעור בספר 'התניא' ברמת אביב ביום א' בערב מפי הרב מרזל, ולמחרת בבוקר אסע לפרדס כץ, לרחוב גניחובסקי בקריה החרדית, לשמוע שיעור מפי הרב אושקי, ועוד באותו הערב אחזור לרמת אביב לשמוע שיעור 'אחר' מפי הרב יוסי גינזבורג. ביום שלישי אוכל לחזור לרמת אביב בשש בערב כדי להיפגש שוב עם הרב מרזל, המרביץ תניא לבינוניות פעמיים בשבוע. ואולם אז התחדשו הלימודים ושבוע 'התניא' האינטנסיבי שלי נפרם לאורכם של כמה שבועות.

### 1. מול מכון התקנים 1

ביום ראשון, 20 בינואר, אני חוזרת למשחקי האנתרופולוגיה שלי, תוהה אם אינני קשישה מדי עבורם. ואולם חב"ד, כמו חב"ד, מקלים על הציבור, ומי שבאה ברוכה הבאה. סניף תנועת הנוער שעמד מיותרם בשולי רחוב לבנון ברמת אביב (מול מכון התקנים) התמלא מחדש. השלט העדין בעל הגופן הסגלגל, הכל כך לא 'רוסי', מודיע על 'פנימיות' – שילוב מתוחכם של פנימייה לבנות ושל רוחניות. אני מכירה כמה ממנהלי המקום, שהם בנות וחתנים של ידידים שלנו שחזרו בתשובה באמצע שנות השבעים, אבל מעדיפה לבוא באורח אנונימי. אני מגיעה מפגישה אחרת, לבושה במכנסיים וללא כיסוי ראש. הדלת נפתחת בקושי, קר בחוץ וחם בפנים. מימין משרד קטן ורחוס ובו שלוש

צעירות, האחת מדברת לתוך שתי שפופרות טלפון והשתיים האחרות מביטות במסך מחשב אחד תוך שהן מנהלות ביניהן דיון כלשהו. במסדרון הכניסה יש כסאות וספה וכנות צעירות יושבות עליהם. מעט עברית, מעט פורטוגזית, ספרדית וצרפתית. 'כן יש שיעור, זה שם', מצביעה אחת מהן על האולם שבו ניצב שולחן גדול בצורת האות חי"ת. אני מתיישבת באחת הפאות והיא נוטלת מן המדף 'תניא' ומניחה אותה לפני במקום שבו הן לומדות. 'הוא הגיע עד פרק מ' אבל הוא בטח יגיד'.

המורה נכנס דקה אחרי, בשעה שש בדיוק. תופס את מקומו, מתבונן בחדר ושואל: 'נו, לומדים היום?' האם הוא רואה את פינת הקפה, המוסתרת מעט מאחורי מחיצה ארוכה העומדת לאורך הקיר ומבדילה את אזור השירותים מאזור הלמידה? האם הוא מביט בתמונות של האדמו"ר החב"ד? האם הן עדיין מקור להתבוננות עבורו? שתיים מהן תלויות מאחורי גבו ומתבוננות הישר בתלמידות. אלה לא נרגשות מבואו של המלמד. קצתן ישובות יחדיו על הספה שבגב הכיתה, אחרות נעות בן פינת הקפה לשולחן, משוחחות להן בזוגות. האם הוא נעלב מכך שיש רק שש בנות? שבסוף הערב נהיה תשע? שהן אינן עומדות בלוח הזמנים? הוא קורא לעצמו (מתכוונן?), מניד את גופו קדימה ואחורה ומפזם, מפזם לעצמו, אבל מפזם בקול, שולח מבטים קדימה מדי כמה דקות, ובשש ותשע דקות אומר: 'טוב, נתחיל ללמוד'.

אנחנו אווזים בפרק מ' זה בעמוד נ"ד. בפרק ל"ט למדנו על קיום מצוות ללא אהבה וללא יראה, על כך שהמצווה אינה מתעלה, על לימוד למשל שאינו לשמו, ואמרנו שיש לא לשמה 'כמצוות אנשים מלומדה', ככה רגיל, עושה לומד וחסר לו האהבה והיראה, ויש שלא לשמה אבל עבור סיבה אחרת, זרה, כמו למשל לקבל כבוד, להיות רב. זה שני סוגים של לא לשמה אבל שונים אחד מהשני. הראשון לא עולה למעלות עליונים אבל גם לא יורד לקליפה, אפשר להוסיף אהבה וחיות או לפחות יראה לקיום המצוות הזה, אבל השני יורד לקליפה ועליו יש לעשות תשובה. אז אנחנו היום בפרק מ' נראה איך מתקנים את זה. ונתחיל מהמושג של 'לעלות למעלה' נראה בפנים...

שעשועי תניא, אני חושבת לעצמי: איך פתחו בדיוק בפרק בשבילי, מי שלומדת שלא לשמה, וצריכה לשמוע כיצד עליה לעשות תיקון כדי שכל דברי התורה שלמדה ואגרה במהלך חייה לא ירדו מטה כקליפה. אהבה וחיות – זה נשמע לי סביר, אבל מאין אביא את היראה?

מכאן ואילך מתנהל שיעור רגיל למדי. הוא קורא חלקים מפרק מ' ומשתהה על סוגיות מסוימות. החוט המוליך את השיעור הוא כושר עלייתן של מצוות למעלה ויכולת ההתלכדות שלהן עם העולמות העליונים. הוא נזקק לשפת הספירות ללא הסברים, מתוך הנחה שהבנות יודעות על מה הוא מדבר, ונוגע ביצירת מלאכים,

בחומר וברוח מבלי להתעכב על הגדרות. את כותב הספר, ר' שניאור זלמן מלאדי, הוא מכנה 'הוא'. 'כאן הוא אומר' וכדומה, וחב"ד איננה מופיעה כקטגוריה נפרדת. היא נכללת במה שהוא מכנה 'חסידוס' (=חסידות) ובהמשך נראה באיזה הקשר. אטול מתוך השיעור סוגיה אחת כדי לבחון את הפדגוגיה שלה: את התנועה של המלמד מן התוכן אל הפרשנות ומשם למסר חינוכי.

'מלאך הוא תוצר של מצווה שקוימה בלא כוונה'.  
אומר הרב: 'לימוד תורה, למשל, שנעשה שלא לשמה, הוא לא תקוע פה למטה, הוא עולה, אבל רק לעולם היצירה והבריאה. מצווה כזו שאין בה אהבה ויראה נוצר ממנה למשל מלאך. מלאך נוצר מקיום מצווה שלא בכוונה, הא?! ידעתן את זה?'  
שקט!

'נוצר מלאך – זה דורש פירוש, אולי הוא נוצר כדי להיות מליץ יושר עלינו, יכול להיות. על כל פנים מצווה שלא בכוונה, לא עולה ממש'.  
'למשל מספרים על הבעש"ט שנפגש עם תלמידי חכמים באיזה ישיבה, והוא אמר: המקום מלא תורה. השומעים התפלאו קצת כי זה היה מקום כזה של פילפול וידעו שהוא לא מחזיק מזה, אז הוא פירש שהמקום מלא בתורה כי היא לא עולה למעלה, היא נשארת'. (הרב צוחק)  
'כשאומרים בחסידוס חומר וצורה, מתכוונים חומר ורוח, חומר ונפש, זה לא כמו בשפה רגילה שצורה זה מרובע, זה קיצור ל"צורת הנפש", הרמב"ם אמר "צורת הנפש"'.  
תלמידה: 'ומלאכים זה חומר ממש?'

הרב: 'הגוף שלהם רוחני יותר, אבל כן, זה עדיין גוף, זה חומר. והנה כל כך הרבה פעמים הוא אומר בתניא שהתורה היא ממש חלק מהקב"ה, אז איך זה שלימוד תורה לא עולה ומתכלל באור האין סוף? כביכול לא צריך אפילו את הכוונה כי הנגיעה באורייתא היא כבר קיום מצווה ממש'.  
תלמידה: 'חשבתי שרק מצוות יכולות להיעשות שלא לשמה, ושזה לא נוגע ללימוד תורה. אולי הכוונה בגלל שמפרשים אותה בגסות?'  
הרב: 'כי התורה היא סך מוגבל של אותיות ומשפטים אז איך היא יכולה להיות האין סוף? רק הרגש והכוונה שנוספים למילים הם שמקנים לה את זה ומחברים אותה לאין סוף'.  
המלמד מביט בטלפון הסלולרי שלו ואומר: 'טוב, 6:45, אנחנו צריכים לסיים. בפעם הבאה נתחיל בזמן'.

'ידעתן את זה?' לאורך השיעור כולו הרב איננו מתייחס לייחוסן או למוצאן של התלמידות היושבות לפניו. אינני יודעת היכן הוא עורר מלמד והאם הוא מלמד מבוגרים, גברים, או נשים בוגרות שנולדו כחסידות חב"ד. במקום הזה, הפתוח, המשמש מדרשייה לבנות לא נשואות, הוא מלמד מי שנולדו חרדיות או הפכו



כאלה. מלמד כמעט נטו. במהלך ארבעים הדקות שבהן לימד, שאל כחמש-שש שאלות, וגם הנשים הצעירות עצמן העלו כמה שאלות משלהן. התחושה הייתה שהן מרגישות נוח מאוד לשאול או להקשות. עם זאת, לא נוצרו שיחה או דיאלוג של ממש. השיעור היה פרונטלי למדי. הפעם היחידה שבה הדגיש את פנייתו אליהן הייתה מקופלת בשאלה המתגרה לכאורה, שגם היא לא הניבה הרבה מעבר לכך שנזרקה אל החלל: 'מלאך נוצר מקיום מצווה שלא בכוונה, הא?! ידעתן את זה?'

בעינינו, הדיוטות, המלאכים סמוכים לקב"ה, מחוללי נסים זוטא או משרי בשורות, מגינים על מעברים או מפקחים עליהם, ואין זה עניין פעוט ערך. והנה אומר המורה, שמצווה שנעשתה שלא לשמה מייצרת מלאך בעולם הבריאה, ובלבד שלא נעשתה מתוך כוונות של תועלת או כוונות זרות אחרות. בסך הכול מלאך. האם ציפה שמידע זה יחולל מהומה? ייתכן, שכן משך במילותיו והזמין אותן להתפלא. ואולם הן נותרו שקטות למדי. היעדר הדיון לא הפריע לו להמשיך הלאה. הזמן קצר ויש לו עוד פרה קדושה אחת שהוא מבקש לטפל בה. בדרך אליה הוא מלגלג על הליטאים על ידי סיפור חסידי על הבעש"ט. אכן, תלמידי הישיבה ההיא היו מלאים בתורה ומילאו בה את כרסם, אך הם לא שחררו אותה כדי שתעלה למעלה ותתלכד עם אור האין סוף. המרכיב המתווך בין הביצוע לבין התוצאה חוזר אל החדר. המלמד רוצה להדגיש את התפקיד העצום של הכוונה, של האהבה, של ההשתדלות ושל היראה – גם אם אין חשים את החדווה האמורה לנבוט מקיום המצווה. התורה, הוא מדגיש, איננה אלא סך מוגבל של אותיות ומשפטים, וממילא אין היא יכולה לכדה לשמש דרך התקשרות אל האין סוף. במידה מסוימת היא חומר. הרגש האנושי והכוונה האמונית הם ים של אנרגיה, והוספתם לחומר הצורני יכולה לייצר את חוויית ההתקשרות אל האין סוף.

אינני יודעת איזה רושם עשו דבריו של הרב על הבנות. הלכתי שניות ספורות אחריו מבלי לדבר עם מי מהן. אני הרגשתי שהוא הצליח לצייר להן, במהלך למדני אקדמי, את גבולות הלמידה, ועשה את מה שהייתי מצפה מחסיד. הוא לא הבחין בין חסידים לחסידות, לא אמר למי שמורות היכולות, והכפיף את המקיימים והמקיימות של המצווה לאותו חוק: חוק הלב, הרגש, הכוונה והאמונה, הבאים כמובן אחרי היראה. מי שיביא משהו מזה יתקרב אל אור האין סוף.

2. יראה תחילה, או: אי אפשר להתחיל עם אהבה וכמו היו מתואמים מראש (או שמא יש כאן 'רף תניא יומי' שהכול אוחזים בו באותה העת?), ממשיך הרב המלמד מפרדס כץ כמעט מן המקום שבו עצר עמיתו מרמת אביב. למעשה שניהם שייכים לסניף רמת אביב, אלא שהרב אושקי יוצא פעם בשבוע למשימת הוראה בקריית הרצוג. הקריה החרדית הזאת הוקמה בידי אגודת ישראל בפרדס כץ, בצפון בני ברק, ליד פסי הרכבת. בשנותיה הראשונות גרו בה חרדים אשכנזים ועם הזמן עברו אליה חרדים ספרדים ומשפחות שחזרו

בתשובה, והם עתה למעלה ממחצית הדיירים. המכונית שלי נוסעת לשם ללא הוראות מיוחדות: שלוש שנים של עבודת שדה במרחבי השכונה אינן מצריכות אפילו חיפוש כגוגל למציאת הרחוב שבו מתקיים השיעור. רחוב הרב גניחובסקי משיק לואדי ולפסי הרכבת. שש דקות מן הבית ואני מתחת לבניין.

אני חונה מאחורי מכונית ניסן מסחרית שאחוריה מודיעים באותיות גדולות: 'הנה הנה משיח בא'. על החלונות מאחור שלושה סטיקרים. הראשון אומר 'ברוך הבא מלך המשיח', לצדו הססמה 'תחשוב טוב יהיה טוב', ומעליהם כתובת אינטרנט: 'www.habadaviv.com', האתר לכל עניין יהודי'. אני משאירה את המנוע דולק לחמם את רגלי ולהקשיב לרזי ברקאי. ליהוגים שלאחר פרסום דו"ח וינוגרד. כשאצא מן השיעור אלמד שבזמן שעסקנו בענייני אהבה ויראת השם, נשאר ברקאי ברדיו לרווח על פיגוע התאבדות בדימונה. בינתיים אני מבחינה שבניסן המסחרית יושבים שניים. אחרי כמה דקות יוצאת אישה חבושה בפאה ונכנסת לבניין שאני עתידה להיכנס אליו. אני מחכה כמה דקות ועולה גם כן, מניחה שהרב לוקח לעצמו 'זמן כבוד' ויעלה לאחר מכן. חדר המדרגות מספק את הסטראוטיפ של מבואה חרדית: עלוב, חשוך, נושא ריחות לא מעולים ותחתיתו דחוסה בעגלות ילדים במספר מפתיע. רעש תינוקות מאחת הדירות רומז לכך שפשוט יש כאן פעוטון.

בקומה הרביעית הדלת פתוחה. אני מברכת לשלום ומוזמנת בחיוך לתפוס לי כסא. שולחן האוכל עטוף מפה לבנה סינטטית, נמתח לאורך חדר האורחים, וסביבו כחמישה עשר כסאות. דבורי, בעלת הבית, בשביס שחור, מכינה שתייה קרה וכיבוד במטבח ועל ידה עוזרת אחת הנשים. אחר כך תשב על הספה מאחור ותנמנם לה בשקט. האחרות מטפטפות פנימה, רובן מתנשפות לאחר ארבעה גרמי מדרגות. בסיכומי של דבר ישבו סביב השולחן שתי נשים שדיברו ביניהן ברומנית, שתיים ממוצא רוסי, שתי ספרדיות (אחת מהן זכורה לי כאחראית על מתחם הנשים בערבי ההרצאות של הרב דניאל זר בשיבת 'אור דויד' שבשכונה) ואנוכי. כולן מעל גיל ארבעים. אשתו של הרב נכנסה לחדר ההורים לנוח ובתום השיעור יצאה והצטרפה אלינו, תוך שהיא מודיעה ששמעה את הדברים מן החדר הפנימי.

אני מביטה כרב בעל העיניים הכחולות והזקן הארוך והמדובלל ומנסה לחשוב מה מניע אותה להקדיש שעותיהם וחצי מזמנו לשש נשים מכאן ומשם. לפתוח את התניא בפרק מ"א, בעמוד 112, ולצאת לדרך. מנסה להתחבר אליו כמוֹרה, כמי שבכל פעם חווה מחדש את המסע המשותף בין תלמידי לבניי ובניינו לבין הדברים העומדים על הפרק.

גם הוא, כמו עמיתו מרמת אביב, קורא למחבר התניא 'הוא', אם כי פעם אחת כינה אותו כמקובל 'האדמו"ר הזקן'. המחצית הראשונה של הפגישה מוקדשת לחזרה על מה שנאמר בשבוע שעבר, ללא קריאה בספר עצמו, והמחצית השנייה לשני עמודים חדשים, שחלקים מהם קורא הרב בקול ומפרש. להבדיל מקודמו, הוא מרבה בפרשנות, בחינוך, בהוראה, בהדגמה, בסיפור, בשכנוע ובשיחה. שתיים מן הנשים מרבות לשאול אותו, ואחת מבקשת ממנו לחזור ולדייק ביחס לדברים

שונים כדי שתוכל לרשום אותם במחברתה (עוד שלוש מלבדי רושמות דברים במהלך השיעור).

והוא אומר:

אדם בטבעו נוטה לעניינים גשמיים, לא לעניינים רוחניים, אי אפשר להתחיל לעבוד את השם עם אהבה. גם בצבא מתחילים עם קבלת עול, לא מתחילים בשיחות שכנוע וציונות וערכים. כי אז ייצאו לקרב ואחד החיילים יגיד 'אני עוד לא השתכנעתי'. לא. מתחילים בקבלת עול. ביראה. בגלל זה יש טירונות. קבלת עול ויראה באים מביטול האני. אומרים שבין יש ליש צריך להיות אין. למשל, אם אני מביא את השולחן הזה לנגר ומבקש ממנו לעשות לי ארון, הוא קודם כל צריך לפרק את השולחן. כלומר בין השולחן לארון צריך להיות כלום. והביטול הזה, ההנמכה או ההקטנה של האני, היא באה ביראה. אהבה זה הכול 'אני', אני אוהב את השם, אני ואני ואני. אפשר לחזור לאהבה אבל ממקום אחר.

משתתפת ממוצא רוסי: 'נו, זה כמו באלעבוסטע שהיא מתחילה לעבוד בתוך דירה היא צריכה להכיר את הגבולות, את הקירות, אחר כך לתוך זה היא יכולה להכניס את העבודה באהבה, קודם כל יראה, גבול'. הרב:

אה, כן, אפשר להגיד. לכל אחד ישנה יראה טבעית, בטח לכל אחד מעם ישראל יראה טבעית. כמו שבן ירא את אביו. לפעמים היראה הזו מכוסה וצריך לגלות אותה. אבל ישנה גם יראה שכלית שבאה מעבודה, היא בדרגה גבוהה יותר, וכאן כבר צריך להכיר את השם, לדעת אותו.

הרב חוזר למהלך השיעור ומפרט כיצד אדם יכול להכיר את עוצמת האל: כיצד יוכל לכוון בעצמו את אותה יראה ממעלה גבוהה הנשענת על חכמה ובינה. אחר כך הוא עובר לשיעור החדש. בשיעור זה אמורים להבין כיצד על גבי היראה התבונית צומחת יראה רגשית. הוא מתחיל בפסוק יג, העוסק בקושי לחוש יראה רגשית ובמשמעות ההישארות בעבודת שמים הנעשית מתוך אמת וכוונה אך איננה מייצרת יראה ופחד בלב: 'האדמו"ר הזקן כמו תמיד עושה לנו הנחות, הוא מנחם את אלה שלא מצליחים לעורר בנפשם יראה רגשית ואומר להם שגם בהיעדרה אנחנו עושים עבודת שמים שלמה'.

אחרי כעשרים דקות הוא מתחיל לקרוא בעמוד 111 למעלה ועובר לעמ' 112, ועוסק באופנים שבהם יכול אדם להבין ולהכיר בגדולת השם. דרכים אלה הן בידיו, כלומר, המצוות שאדם עושה כאן 'הן כמו לחיצה על כפתור, הן מניעות את העולם העליון, מין תאטרון כובות הפוך. לא מלמעלה למטה, אלה מלמטה למעלה'. הרוסיה שוב אינה שקטה. היא רוצה לדעת אם הכיוון הוא אחר, מלמטה למעלה, כי זה כנראה קצת מערער אותה, ומבקשת לפחות להסכים

שהתאטרון הזה הוא דו כיווני. 'אכן', אומר הרב: 'הכול בידי שמים חוץ מיראת שמים'.

משם הוא עובר לדבר על האופנים הקבליים המסבירים את לידתן של האהבה והיראה כבן וכבת של החכמה (אב) והבינה (אם), מדבר על עיבור ועל לידה של רגש, ומבחין, כאמור, בין התפעלות שכלית, שהיא רמה אחת, לבין זו הגבוהה ממנה, המוסיפה על השכל את הרגש. 'המאמין צריך להיות עבד ירא ובן אוהב. יראה לכדה היא התחלה טובה, אהבה לכדה איננה כזו. לכן יש לנו סדר כזה של ה' – יראה נמוכה, תתאה, ו' חכמה, ה' יראה עילאית, וי' ייעוד'.

אחרי שהרב מסכם את מהלך השיעור, משתתפת אחרת ממוצא רוסי מבקשת לשאול:

'אני ככה קמה בבוקר מתפללת, עושה את המצוות שלי בשמחה, בקלות, נו, אני עובדת את השם בקלות, אז אין לי ביטול? איך אני מתחילה בביטול של אני? אני למשל נהנית ממוסיקה, אני אוהבת מוסיקה, אז אני צריכה לבטל את זה? עונה לה הרב:

כשאני אוכל, יש לי טעם בפה, מה לעשות. יש לי טעם. החסידות לא מבקשת לבטל את הגשמיות. להיפך, אבל לא רוצה לתת לגשמיות להכתוב לי את ההתנהלות שלי בעולם. אלא לתת לרוחניות להשתמש בגשמיות, לעלות יחד אתה, לצמוח יחד מגשמיות לרוחניות.

'נו', אומרת השואלת, 'זה לא קל'.

אחרי השיעור אני שואלת אותה מה שמו של הרב: 'אויסקין אני חושבת, כן, אויסקין, דבורי איך קוראים לרב?' 'הרב אושקי', עונה דבורי. אני מניחה מטבע של עשרה שקלים על צלחת במרכז שבה כבר נאספו כמה מטבעות וגולשת ארבע קומות אל המכונת. בערב מחכה לי שיעור 'תניא' במדרשת 'פנימיות' ברמת אביב עם הרב יוסי גינזבורג.

כבר בטלפון, ואולי לפי טון דיבורי, אמרה לי ענת שכדאי לי לשמוע אותו, כי זה 'שיעור עמוק'. ואולם, לאחר שני השיעורים האקראיים ששמעתי ולאור החפיפה הגדולה ביניהם, חשבתי כי כבר עתה צללתי עם הטקסט והמלמדים לתוך עיקרי הקוד הפדגוגי ששרטט למעננו אטקס במאמרו. כמעט כל העקרונות וכמעט כל מטרות החינוך שהוא תיאר הצליחו להופיע באירועי הלמידה שנכחתי בהם ובטקסט שבמקרה עמד על הפרק. מעניין מה יוסיף לי גינזבורג.

### 3. מול מכון התקנים 2

לשיעור של הרב גינזבורג קוראים 'מבנה הנפש' והוא עוסק ב'אגרות קודש', החלק השני של התניא. בתשע ורבע בערב פותחות המשתתפות, שהגיעו בשיאו של השיעור למניין של שש עשרה, את עמוד 270, איגרת כ"ג. הרב הצעיר מסיר את מגבעתו ומגלה כיפה שחורה שאמרותיה רקומות זהב ואומרות: 'חי אדוננו

מורנו ורבנו'. נראה שיש לו קהל קבוע ומסור המתייחס לשיעור הזה כאל חוויה מסוג מיוחד. ואולם השיעור מתנהל באורח סטנדרטי למדי. קוראים מעט בגוף הספר והוא מדבר הרבה. הוא עוסק בחינוך למשיחיות יותר מכל נותני השיעורים ששמעתי, אם כי באופן עדין למדי, כפי שנראה בהמשך. ואלה דבריו:

אגרת כ"ג עוסקת בחשיבות הלימוד בעשרה. מבחינת לימוד, עדיף ללמוד לבד או בחברותא, כמו שאנחנו לומדים בישיבה, אבל כאן יש הדגשה של לימוד בעשרה כדי להשיג עוד משהו חוץ מידע, כי אם לומדים בציבור, אז כתוב שהשכינה שורה עליהם, שורה גם ביניהם לא רק עליהם. מדוע? מציאות של יהודי בעולם היא לא עניין טבעי. הרי הקיום שלנו בתוך כל הרדיפות והצרות הוא לא טבעי, אז מציאות של עשרה? של ציבור? זה הוכחה לקיום השם. הלימוד הזה גורם לעליית הנשמה. ולכן זה שייך גם לנשים, כי קריאה בתורה וכדומה זה שייך לגברים, אבל לימוד לצורך עליית הנשמה זה שייך גם לנשים, שכן נשמות תכליתן לעלות.

אחת המשתתפות, גל-שרה (בחורה כבת שלושים לא נשואה), שואלת: 'יש כל מיני מקומות כאלה, אוניברסיטאות, כאלה, מקומות ששם נשים לומדות תורה, כאילו, אני לא בדיוק יודעת, לומדות להיות רבניות רפורמיות כאילו, עולות לתורה וזה, אז גם שמה זה נחשב להן? יש עליהן שכינה? עונה הרב:

כל פעם שעשרה יהודים לומדים תורה יש עליהם שכינה. ואם הוא שם, איתם, והם לא מתנהגים כמו שהשם רוצה? אז זה ביזיון. אז זה ביזיון, אלא אם כן זה נעשה מתוך יראת שמים. אבל אם לא, אם בשביל תואר, אז זה ביזיון. אתה מזמין את השכינה לשרות איתך ומתנהג כמו שהיא לא רוצה, זה ביזיון.

אבל אני רוצה שנשים לב מה הַרְבָּה (וכאן להערכתך הוא מתכוון לאדמו"ר האחרון – ת"א) רצה שנבין מזה? שנדע שלימוד תורה ברבים מביא את משיח צדקנו ממש, לא כמו שכל לימוד מקרב את הגאולה, כאן ממש, ממש.

כתוב כאן שהלימוד והמצווה עוטפים אותנו, והכלי והתוכן מתלכדים. בחסידות כשרוצים להסביר את ההבדל בין אור לכלי, מדברים על אבן ספיר. האור מכה באבן ואתה רואה רק את האור ולא את הכלי, רואים את הדבר עצמו שמכיל גם את הכלי ולא ניתן להבחין בין השניים. הציפייה לשכר מלימוד תורה, משמחה מלימוד תורה, היא בגלל שיש לה גבולות, שיש לה כלי, אבל האור הזה של הלימוד ירגיש לו כגאולה פרטית ולא זה מה שדורש מאיתנו הרבה, לא זאת המשימה המוטלת עלינו. זה רק חלק. בשבוע הבא בעזרת השם נדבר על מעלת השכינה ששורה כשיש עשרה.

הרב מכניס את רגלו השמאלית לתוך הנעל שחלץ והשתעשע בה תוך כדי דיבור ופונה לצאת.

'זהו, כבר נגמר?' שואלת אחת הבנות, 'זה עבר כל כך מהר'. כל הראשים בחדר היו גלויים למעט אחת. נשים בגיל 25-50 בסגנונות לבוש שונים אך לא במכנסיים. מקצת הנשים מכירות האחת את האחרת, מתארגנות לטרמפים הביתה. 'את מגיעה אולי לכיוון תחנת הרכבת', שואלת אותי מי שישבה לידי. 'לא, ממש לא, אני בכיוון צפון מזרח, רמת החייל'. היא מכניסה את בלוק הכתיבה לתיק ונמלטת החוצה, לא שמה כסף בקופסאות השקופות, אינה מחפשת קשר עין.

### ג. וזה שייך גם לנשים שלומדות תורה, שהשכינה שורה עליהן אם הן עשר

שאלתה של גל-שרה על אודות הנשים הלומדות תורה או קוראות בתורה יכולה להיקרא בתוך האתנוגרפיה שלי כמעט כשאלה מוזמנת. הנה, בדיוק בשבילי הועלתה סוגיה העוסקת בקשר שבין לימודי קודש ובין מגדר, סוגיה שהקדשתי לה עיון ומחקר. נזקתי למידה לא מבוטלת של איפוק כדי לא להאיר, לדייק או לשאול באותו הרגע. אם זיכרוני אינו מטעני, מלמלתי לעצמי בחצי קול 'למה ביזיון?', אך בחרתי שלא לעשות יותר מכך. קשה היה לי לקבל גישה שאינה מפרידה בין מדרשות אורתודוקסיות לאחרות, בין לימוד תורה לשמה ללימוד לצורך השגת הכרה כטוענת רבנית או כמבררת הלכה, או בין מנייני הנשים השונים, גישה שאינה מאירה לעומק למשל את נושאי העלייה לתורה לנשים.

גל-שרה העלתה את שאלתה לאור הקביעה של הרב גינזבורג, כי הגמול על לימוד תורה בקבוצה, שמטרתו אינה התעמקות והבנה גרדא אלא סוג של ריטואל, שייך גם לנשים. היא ביקשה לברר את האפשרות להרחיב את קביעתו. האם גם לימוד תורה אחר של נשים נהנה מאותה הכרה ומאותו הגמול? שאלתה דחקה ברב הצעיר להתייחס לכוונת המבצעת: האם הדבר נעשה למטרות כשרות או לעניינים מקובלים פחות. הממסד הרבני עוסק רבות בסוגיה זו על מופעה השונים: האם נשים רוצות להתפלל בכותל כדי להכעיס או לא, האם הן רוצות לרקוד עם ספר תורה כדי להיות פמיניסטיות כמו נשים לא יהודיות או כדי לשמוח בשמחת תורה, ועוד כהנה וכהנה בחינות שרק בוחן כליות ולב יכול לענות עליהן. בדרך כלל הנשים מוחזקות אשמות עד שתוכנה אחרת (הוכחה בלתי אפשרית כמובן).

ואולם כאן היה המהלך הפוך. הרב גינזבורג, ללא כל גירוי מקהל הנשים שלו, הכניס אותן תחת חופת השכינה. ייתכן שעצם היותן שם עמו, לשם לימוד החיבור החשוב ביותר לחסידות שאליה הוא משתייך, דחק בו להשתמש בסיטואציה שנוצרה ולהגיע ממנה לידי הכללה. אכן, לחסידות חב"ד יש יחס מיוחד ואחר לאישה מאשר חסידויות אחרות, שבהן האישה יכולה להיות רק בת של חסיד או אשת

חסיד.<sup>2</sup> בין כך ובין כך, ההרחבה (המאור מבולבלת) של גל-שרה דחקה בו לסייג את קביעתו. עם זאת, בהיפוך מגדרי, ניתן לומר שאת הסייג שלו אפשר להחיל גם על גברים. אכן, גם גברים העוסקים בלימוד תורה לשם עניינים שהשכינה אינה מחבבת היו גורמים על פי דבריו לביזיונה.

הרב גינזבורג לא כיוון את אנרגיות ההוראה שלו לבידול המגדרי אלא דווקא להכלה ולהכללה של כלל ישראל תחת הפרויקט החב"די בכללו, וברוחו של האדמו"ר האחרון בפרט. הוא ביקש לבאר להן מה מצפה מהן הרבה לעשות. להיות המתווך-המפרש של דברי 'התניא' לא רק בגלגולם הראשוני, אצל ר' שניאור זלמן מלאדי, אלא בגלגולם המאוחר – ה'בקשות' שמבקש האדמו"ר האחרון מחסידיו. כדבריו: 'אבל אני רוצה שנשים לב מה הרבה רצה שנבין מזה, שנדע שלימוד תורה ברבים מביא את משיח צדקנו ממש, לא כמו שכל לימוד מקרב את הגאולה, כאן ממש, ממש'. ובמקום אחר: 'האור הזה של הלימוד ירגיש לו כגאולה פרטית ולא זה מה שדורש מאיתנו הרבה, לא זאת המשימה המוטלת עלינו. זה רק חלק'. לימוד תורה לנשים, כסוגיה המעניינת אותי או את גל-שרה, לא ממש מעניינת את גינזבורג. הוא מבקש לקרוא ב'תניא' כי לימוד תורה כגאולה פרטית הוא רק חלק מן התועלת המצויה בלימוד. ואולם הרבה, הוא קובע, מבקש שלא יעצרו במישור הפרטי, אלא יביאו ללימוד ציבורי שיגרום לגאולה גדולה, לביאת המשיח 'ממש, ממש'. במוכן זה היה הרב גינזבורג היחיד מבין השלושה שהזכיר את האדמו"ר החב"די האחרון או שעסק בצורה חוזרת ונשנית בחובה להבין את 'התניא' באופן שבו רוצה הרבה שנבין את החיבור.

#### ד. אשר לזה ולזה – מעמד מגדר ואתניות בקצרה

בדרך העבודה הסכוליונית של קבוצתנו, שלחתי את מאמר התגובה שלי למאמרו של עמנואל אטקס לתלמידתי מיכל קרב-אל טובי, שחקרה במהלך עבודת המוסמך שלה את חסידות חב"ד.<sup>3</sup> בין יתר הדברים שהיא מציעה, היא כותבת כך:

אזכור ההיבט המעמדי, לצד החזרה שלך לפרדס כץ, מפתה אותי לחזור לחשיבה על ספרך 'מקומות שמורים: מגדר ואתניות במחוזות הדת

2 עדה רפפורט-אלברט, 'על הנשים בחסידות: ש"א הורודצקי ומסורת הבתולה מלודמיר', צדיק ועדה: היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות, בעריכת דוד אסף, ירושלים תשס"א, עמ' 496-527.

3 מיכל קרבאל-טובי, 'תשרי עם הרבי: התמודדותו של הפלג המשיחיסטי בחב"ד עם הסתלקות הרבי מנחם מנדל שניאורסון', עבודה לשם קבלת התואר מוסמך של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ג.

והתשובה<sup>4</sup>. 'מקומות שמורים' הוא לדעתי מושג מחבר בין 'בינוניות' לבין התוכנות הכלליות שלך על מפעלי התשובה המזרחיים. הבינוניות החב"דית היא מקום שמור דווקא משום שהיא עיוורת למגדר ולמעמד, וכפי שאמרת – היא פונה לכלל ישראל. כך גם מפעל התשובה של חב"ד. כל אחד יכול להיכלל בו אם הוא מתפנה לכך בלבד ונחוש להתקיים בתוך מלחמת ההתשה שבין הנפש האלוהית לזו הבהמית. אולי אין זה מקרי שבמקטעים שהבאת כמעט שאין אזכור של 'אחרים' (למעט הרפורמים או האוניברסיטאות, שגם הם באו מצד הלומדות ולא מצד המלמד), שעמם מתמודד הפרויקט (בשונה ממפעל התשובה המזרחי שאותו את מתארת בספרך, החוזר פעם אחר פעם לקטגוריות זהות פנים ישראליות ומתמודד עמן). מכיוון שזוהי המהות והתמצית של המושג 'בינוני', קל ואפשרי לתרגמו ולהנחילו להמון אדם. אכן, יש מקום לכולם, ליהודי באשר הוא, וכאילו מפשיטים את המושג מן האליטיזם שבו.

יש כאן אפוא מהלך כפול: מצד אחד הבינוניות החב"דית היא יציאה מתוך מושג הבינוניות במובנו היומיומי, השגור והאינטואיטיבי, ככרירת מחדל של 'זה מה יש', של המון אדם ללא אפיון מיוחד (תלמיד בינוני, הישגים בינוניים – מה שהתייחסת אליו כהיעדר תבלון) – יציאה אל עבר מושג הבינוני כמושא של שאיפה הניתנת ליישום, כאידיאל, כעומק בתוך השטחיות. זוהי אסטרטגיה שיווקית של 'הפוך על הפוך' הניצבת בבסיס כותרת 'התניא'. ובמילים אחרות, היחלצות מבינוניות שאין רוצים לשקוע בה לבינוניות כהבטחה וכמשימה.

מצד שני, ישנה חזרה מתמדת ותרגום של אידאל הבינוניות, של האליטיזם הרעיוני, לחיים הבינוניים של נשים פשוטות ממעמד נמוך, היושבות בחדר פשוט, אך שואפות לבינוניות – לבינוניות סוציולוגית, לתקינות. יש כאן משחק וממשק מתמיד בין שני מובנים אלה של בינוניות.

הערותיה של מיכל לוקחות את הטיעון הלאה, שכן הן מציעות הסבר למרחב המיוחד שנוצר בחסידות חב"ד ביחס להצלבה של מעמד ומגדר, תוך התייחסות לאתניות. המפעל האמוני מצטייר כאוניברסלי, כמעט אינדיבידואלי, למעט העובדה שרק יהודים יכולים להשתתף בו (בשל נפשם המיוחדת). גישה זו פתוחה מאוד והיא מתאפיינת בנטייה אינהרנטית להמעט שוני ולא להיבנות על היבחויות והדרות. לאור זאת קל להבין את הזרועות הפתוחות של חב"ד, את ההדגשה של 'הנפש היהודית' ואת סגולותיה – מעבר למעמד, מעבר לאתניות ולפעמים אפילו מעבר למגדר.

4 תמר אלור, מקומות שמורים: מגדר ואתניות במחוזות הדת והתשובה, תל אביב תשס"ו.



### ה. שלושה שיעורים אקראיים מול מפעל פדגוגי סדור ושלם

מחקרים אנתרופולוגיים חומקים לא פעם מקביעות חברתיות נחרצות. השפע האתנוגרפי שמניב מחקר ממושך מתקשה, מעצם טיבו, לצמצם את עצמו אל תוך 'מסקנה'. הואיל וערכתי רק שלוש תצפיות קצרות בש'עורי 'תניא' לנשים, לא הצטבר אצלי שפע שכזה, ואולי משום כך אני יכולה לנסח את המסקנה הבאה: מפעלו הפדגוגי של האדמו"ר הזקן הצליח.

אם שלוש תצפיות אקראיות הוכיחו, כל אחת בתורה, את המטרות העיקריות שעליהן מצביע אטקס במאמרו כמטרות מפעלו של ר' שניאור זלמן, דיינו. דומה ש'התניא' ניסח קוד אמוני מרוכז, שמזיגתו לכל נוזל העומד בקריטריונים יניב את המשקה הנכון. אם יילמד הטקסט בקבוצה המונחית בידי מתווך מיומן, תעלינה מתוכו הדרכים לכינון הנפש החסידית שאליהן כיוון ר' שניאור זלמן.

ואכן השיעורים עסקו במעשה, בדיבור ובמחשבה – שלושת הלבושים של הנפש. המורים דנו, כל אחד בדרכו ועל פי פסוקו, בקיום המצוות ובתפקידן ככלי להכרת העוצמה האלוהית ולכינון הנפש של הבינוני או הבינונית. הם התייחסו לדיבור ולמחשבה הכרוכים בלימוד ולכוח התפילה, וראו את התנ"ך כגוף מילים שאם יחובר לעולם הרגשי, הוא טומן בחובו פוטנציאל של התלכדות עם האין סוף. הקשר בין חכמה לבינה, ליראה ולאהבה עלה מן הפסוקים האקראיים שנכחתי בהוראתם, בעיקר בשיעור השני, אך לא נעדר גם מיתר השיעורים.

אטקס שואל: '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 של השכבות העממיות?' (אטקס, עמ' 186-187). לדעתי, נדמה שכן, ממש כן. מאתיים ועשר שנים לאחר פרסום 'התניא' ממשיכים להפעיל אותו כמנוע טקסטואלי בתוך הקשר לאומי-יהודי-אמוני-פוליטי. נשים, צעירות ומבוגרות, הן שנוולדו דתיות הן שבודקות את האפשרות להתקרב לדת, גם ישראליות מלידה וגם ילידות ברזיל, תימן, רוסיה, רומניה או עיראק – כולן נעות לאורך השורות. הן מביאות את החיים שלהן אל המילים ומבקשות לפענח את המשפטים בתוך החיים. בתווך, כמו תמיד, נמצאים המלמדים-הפרשנים, המדברים בשמה של שורה שלמה של מתווכים ופרשנים אחרים.