



# שער המשפחה





## פתח דבר

אנו מודים לך על כל הטוב אשר גמלנו ובחסדו הגדול זיכנו בנישואי צאצאינו, החתן הרב התמים אליהו נחום, והכלה המהוללה מרת צביה שיחיו.

התודה והברכה לקרובינו, ידידינו ומכירינו אשר הואילו לשמוח אתנו יחדיו ולברך את החתן ואת הכלה ואת כולנו בברכת מזל טוב וחיים מאושרים בגשמיות וברוחניות.

בשמחה ובטוב לבב מתכבדים אנו להגיש למשתתפים בשמחת הנישואין, לזיכרון טוב, תשורה מיוחדת זו הכוללת מהני מילי מעלייתא, ניצוצי אור מארכיונו המופלא, רב הכמות והאיכות, של סב הכלה, איש האשכולות הנודע לתהילה, הרה"ח הנעלה רב הפעלים שזכה לשמש בקודש עשיריות בשנים כמזכיר כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע וכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הלוא הוא הרב ד"ר ניסן מינדל ע"ה.

תודתנו וברכתנו הלבבית נתונה לחתנו, סבה של הכלה, הרה"ח הנעלה והנכבד, עוסק בצ"צ וכו' ורב פעלים בהפצת המעיינות חוצה הרב ר' שלום דובער שפירא שי', אשר אותו הפקיד ומינה הרב מינדל ע"ה על ארכיונו.

האל הטוב הוא יברך את כאו"א מהמשתתפים בשמחתנו, בתוך כלל אחב"י יחיו, בברכות מאלופות מנפש ועד בשר, ויהי רצון שנזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה אין א גוף ולמטה מעשרה טפחים והוא יגאלנו.

מוקיריהם ומכבדיהם

הרב מרדכי ורעיתו ווענגער

הרב חיים אהרן ורעיתו בלאק

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON  
Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn 13, N. Y.  
HYacinth 3-9250

מוחם מענדל שניאורסאהן  
ליובאוויטש  
איסטערן פארקוויי  
ברוקלין, נ. י. 770

By the Grace of G-d  
Erev Purim, 5734  
Brooklyn, N.Y.

Miss Chava Frieda Mindel  
238 E. Walnut Street  
Long Beach, N.Y.

Blessing and Greeting:

This is in reply to your letter, in which you asked my advice concerning the continuation of your studies.

Generally speaking, it is not advisable to change schools in the middle of the term, especially when the greater part of the school year has already passed - unless there are compelling reasons connected with matters of Yiras Shomayim.

With regard to next year, however, the approach should be the same as in all cases and matters of Torah and Kedusha; the more Torah and Yiras Shomayim, the better.

Therefore you should choose that school which is permeated, in the greater degree, with Yiras Hashem and Ahavas Hashem.

At this time, on the eve of Purim, I trust you will remember that women had an important share in the Miracle of Purim. As you know from the Megillah, Esther's role was not a secondary one, but a leading one. This is further emphasized by the fact the Megillah is not named after Mordechai or anyone else, but after Esther exclusively. Every detail in Torah is a teaching in itself, just as "Torah" in general means "instruction." The Alter Rebbe said *התורה היא נצחית*, therefore its teachings are everlasting and always timely for every Jewish daughter, everywhere and at all times. I trust the festival of Purim will be a great inspiration to you, to follow in the path of the Torah and Mitzvoh even to the extent of *כסירת נפש*, which really involves no more than *כסירת רצון*, for *נפש* and *רצון* are synonymous.

Wishing you a happy and inspiring Purim,

With blessing

*M. Schneerson*

מכתב שכתב כ"ק אדמו"ר לסבתא של הכלה מרת חוה פרידא שפירא (מינדל) אודות שינוי מקום הלימודים באמצע השנה. בנוסף, המכתב מסיים במסר מיוחד לפורים והקשר לנשי ובנות ישראל.

מינרל-לאנג ביטש

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON  
Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn 13, N. Y.  
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן  
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי  
ברוקלין, נ. י.

ב"ה, י"ט כסלו השכ"ו  
ברוקלין

פריירא ח"י

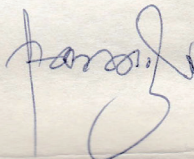
ברכה ושלום!

במענה למכהבה בו כוחבת אודות  
יום הולדת שלה,

ובוראי מוסיפה מוסיפה בעניני  
יהדות ומצות, כצ"ה חורחנו הק' חורח חיים  
להעלות בקרש,

ונוסף על העיקר מילוי הציוני-  
הרי זה גם הצנור והכלי לקבלת ברכות השי"ת  
בהמצטרך.

ויהי רצון מהשם יתברך שתהי'  
שנה הבאה עלי' לטובה שנה הצלחה בגשמיית  
וברוחניותה. והבשר טוב בכל האמור.

בברכה  


עוד מכתב למרת שפירא בקשר ליום הולדתה בשנת ה'תשכ"ז

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON

Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn, N. Y. 11213

Hyacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן

ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי

ברוקלין, נ.י.

ב"ה, כח' אד"ר תשל"ג  
ברוקלין, נ.י.

הו"ח אי"א נו"נ וכו'  
מוה' שלום דובער שי'

שלום וברכה!

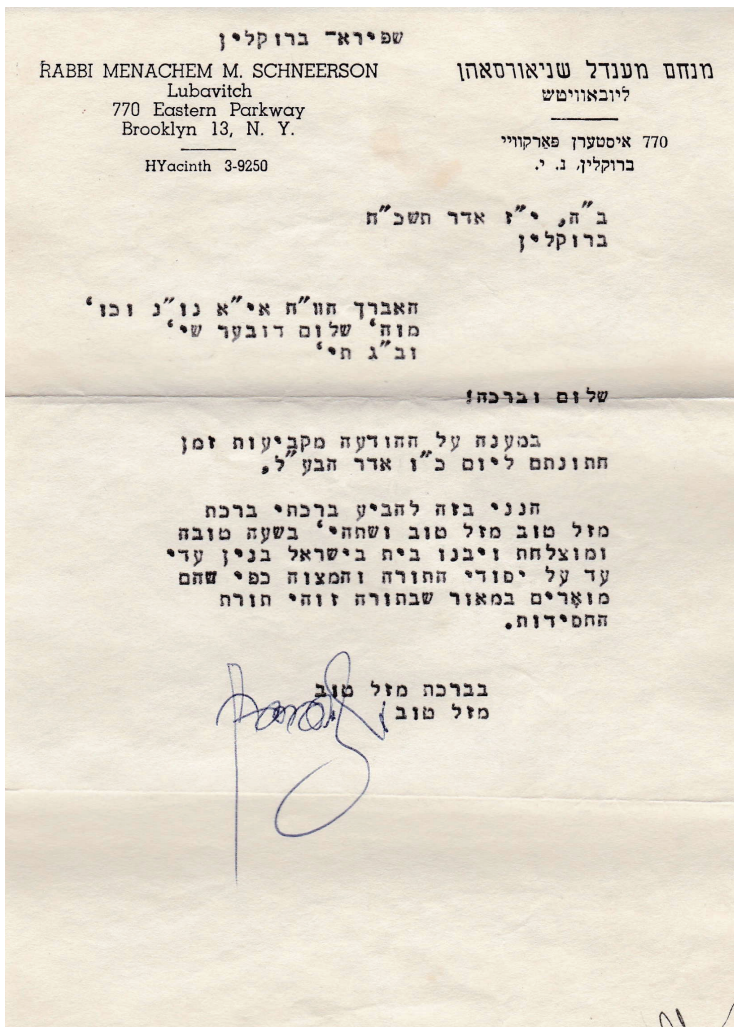
במענה על הודעתו אשר נולדה להם בת  
למזל טוב,

הנה יה"ר מהשי"ת שיגדלה ביחד עם  
זוג' תי' לתורה ולחופה ולמעשים טובים מתוך  
הרחבה.

- ידוע מכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע,  
אשר מנהגנו הוא לאמר גם בלידת בת לתורה  
ולחופה ולמעשים טובים, ע"פ מרז"ל (ברכות  
יז' א) נשים במאי זכיין באקרוי' כו' באתנוי'  
כו' ונטריין כו'.

בברכת מזל טוב

מכתב לזקני הכלה - הרב שד"ב שפירא וזוגתו שיחיו בקשר להולדת בתם - אם הכלה.



מכתב לזקני הכלה שי' בקשר לקביעות זמן חתונתם בשנת ה'תשכ"ח

שפירא - ברוקלין

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON

Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn, N. Y. 11213

Hyacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן

ליוכאויטש

770 איסטערן פארקוויי

ברוקלין, נ.י.

ב"ה, כט' סיון תשל"ז  
ברוקלין, נ.י.

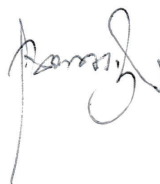
הו"ח אי"א נו"נ עוסק  
מוה' שלום דובער שי

שלום וברכה!

במענה על ההודעה ע"ד הכנסם לדירה

חדשה,

הנה יה"ר מהשי"ת שיהי' משנה מקום  
משנה מזל לטובה ולברכה בגשמיות וברוחניות.

בברכה  


מכתב לזקני הכלה שי' לרגל הכנסם לדירתם החדשה בשנת ה'תשל"ז. יש  
לציין שבתואר שבראשית המכתב הוסיף הרבי בכי"ק: "עוסק בצ"צ כו"

בל אק-ברו קלין  
RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON  
Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn 13, N. Y.  
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן  
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי  
ברוקלין, נ. י.

ב"ה, ז' חשרי חשב"א  
ברוקלין

הח"ה אי"א נו"נ וכו'  
מה יצחק שי

שלום וברכה!  
במענה על הודעתו אשר נולד לחם  
בן למזל טוב,

הנה יה"ר מהשי"ת שיכניסוהו  
לבריתו של אברהם אבינו, וכשם שיכניסוהו  
לבריתו כן יכניסוהו לחורו ולחופה ולמעשים  
טובים, ויגדלו ביחד עם זוג' חי' סחוך  
הרחבה.

בברכה מזל טוב וחתימה  
וגמר החיבה טובה

מכתב לסב החתן - הרב ד"ר יצחק בלאק בקשר להולדת בנם - אב החתן

בלאק - כהנוב - ברוקלין

**RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON**  
Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn, N. Y. 11213  
493-9250

**יחם מענדל שניאורסאהן**  
**ליובאוויטש**

770 איסמערן פארקוויי  
ברוקלין, נ. י.

בי"ה, י"ט סיון תשמ"ג  
ברוקלין, נ. י.

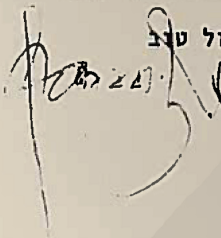
האברך הווי"ח אי"א נוי"נ וכו'  
מוה' חיים אהרן שי'  
וב"ג תי'

שלום וברכה!

במענה על ההודעה מקביעות זמן חתונתם ליום  
י' תמוז הבע"ל,

הנני בזה להביע ברכתי ברכת מזל טוב מזל  
טוב ושתהי' בשעה טובה ומוצלחת ויבנו בית בישראל  
בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה כפי שהם  
מוארים במאור שבתורה זוהי תורת החסידות.

בברכת מזל טוב  
מזל טוב



מכתב להורי החתן שי' לרגל חתונתם

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON  
Lubavitch  
770 Eastern Parkway  
Brooklyn 13, N. Y.  
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן  
ליובאוויטש  
770 איסטערן פארקוויי  
ברוקלין 13 נ.י.

By the Grace of G-d  
17th of Kislev, 5730  
Brooklyn, N. Y.

Mr. Chaim Aron Block  
1059 William Street  
London, Ont.

Sholom uBrocho:

I was pleased to receive your letter, in which you wrote that you  
you are putting on a play in honor of Yod Tes Kislev.

This gives me the assurance that you know the history of this  
important day, and realize also that the main thing in remembering  
events that happened to Gedolei Yisroel is to strengthen the daily  
conduct in a way that would please them. This applies to both old  
and young, but it is well known that the Alter Rebbe, whose Chag  
Hageulo we observe on the 19th of Kislev, gave special attention to  
the Chinuch of the young.

May G-d grant that you should be an inspiring example to all your  
friends and a source of true Yiddish and Chasidish Nachas to your  
parents.

With the blessing of Chag Hageulo  
and bright Chanukah days

בגיל 9, שלח אבי החתן - הרה"ת חיים אהרן שי' בלאק, מכתב לכ"ק  
אדמו"ר ובו סיפר שהוא מכין הצגה לכבוד י"ט כסלו בביה"ס הקהלתי  
שבעיר לונדון, אונטריו, קנדה. הרבי ענה לו במכתב מיוחד.

בנוסף לכך הוסיף הרבי בשו"ה ג: "בנוסח הנ"ל (שיכול להתפרש מעין "הכשר" המקבל) זהירות שלא לשלוח למכ"ע דרעפארם וכיו"ב"ץ

4th of Adar, 5722

Dr. Yitzchek Block, Ph. D.  
625 Kipps Lane  
Londen, Ont.

Dear Dr. Block:

We wish to invite you to join our Editorial Staff, and to use your name as signatory on the enclosed drafted letter which we propose to send out to the enclosed list of periodicals. If this is agreeable to you, please sign the enclosed letter and return same with the list.

The news of the publication of the Tanya in English has already prompted some editors of certain periodicals to request review copies, in some cases asking also for a prepared review, in view of the fact that they had no qualified reviewer for this particular book. We believe you would be eminently qualified to write a review and would welcome same for publication. (Please include also a few lines about your academic background, as it is customary to give some information about the reviewer).

Under separate cover we are sending you a copy of the book with our, and the author's, compliments.

With kindest regards and best wishes for a kesive vachasime teive,

Sincerely yours,

Dr. Nissan Mindel

Encls.

ע"פ הוראת הרבי הנ"ל, הפנה ד"ר מינדל (סב הכלה) את הנושא לד"ר יצחק בלאק (סב החתן), ובקשו לחתום על המכתב וכן לערוך סקירה רשמית על התניא החדש.

Tel. President 4-0507

**"KEHOT"**  
**Publication Society**

770 EASTERN PARKWAY  
 BROOKLYN, N. Y.



ב"ה

הוצאת ספרים

"ק ה ת"

770 איסטערן פארקוויי

ברוקלין, נ. י.

August 10, 1962

Dear Editor:

Under separate cover we are sending you a review copy of the LIQUTRI AMARIM (TANYA), by Rabbi Schneur Zalman of Liadi, translated, with an Introduction, by Dr. Nissan Mindel, which we have just published.

The place of the Tanya in Hasidic literature is well known. It is the classical work of Habad, which constitutes a school of thought as well as a way of life, and which has commanded widespread recognition and influence from the time of its appearance to this day.

The present volume is the first translation of this outstanding work into a European language, namely English. It has, understandably, aroused much interest, and we feel confident that you would wish to have it reviewed in your esteemed publication.

Should you publish a review, we would appreciate your sending us two copies of your publication containing the review, for our library.

Sincerely yours,

Dr. Irving Block, Ph. D.

כאן המכתב, במהדורתו הסופית כפי שנחתם ע"י ד"ר יצחק בלאק







# שער התניא



הערות והארות לספר "לקוטי אמרים"  
לרבי שניאור זלמן, הרב מליאדי, זצ"ל

מאת  
ניסן מינדל

## בפתח השער

(א) הקדמות התניא :

ספר התניא - בתרגומו לאנגלית פותח בהקדמה מעמיקה - מאמר נרחב, המסביר את תוכן ומהות הספר. לא רבים יודעים, אך הקדמה זו, הוגהה ע"י הרבי שלשה פעמים ! פעמיים בגרסתה המקורית בלה"ק, ואח"כ בגרסתה הסופית באנגלית. בתשורה זו מגישים אנו לפניכם את שלשת המהדורות עם ההגהות של הרבי בתוספת דברי הסבר וביאור בדרך אפשר על ההגהות והתיקונים.

בתשורה זו, מתפרסמת המהדורה השניה בלה"ק בתוספת אותם קטעים ממהדור"ק שעליהם הרבי הוסיף ותיקן. הגהות הרבי שולבו בפנים המאמר, והביאורים בדא"פ באו כהערות בשוה"ג.

על מנת להקל על הקורא, הדגשנו בפנים ההקדמה את אותם תיבות, שעליהם הרבי הוסיף, תיקן וכתב.

בהקדמה באנגלית (המהדורה הסופית של מאמר זה), הגהות הרבי והביאורים בדא"פ בדבריו הק' באו כהערות בשוה"ג, וכפי אשר תחזינה עיני הקוראים שיחיו.

בסופו הבאנו את הצילומים מהעלי הגהה המקוריים.

(ב) מאמר עיתונאי על הדפסת תרגום התניא באנגלית :

מאמר זה נכתב ע"מ לפרסמו בעתונות, לרגל הדפסת התניא בתרגומו הראשון לאנגלית. מאמר זה הוגה ע"י הרבי.

בתשורה זו, מתפרסם מאמר זה עם הגהות הרבי בתוספת דברי ביאור והסבר בדא"פ.

בסופו הבאנו את צילום ההגהה המקורית.

(ג) הגהות הרבי על ההערות של תרגום התניא :

במהלך התרגום לתניא, ישנם ריבוי הערות המסבירות פשט ועניינים עיקריים

בתניא. הערות אלו הוגהו ע"י הרבי בעצמו.

אנו שמחים לפרסם כאן את ההגהות להערות על הקדמת המלקט וחלק מפרק א'.

האמת ניתנת להאמר שאוצר זה הי' צריך להתפרסם עם פענוח מלא ודברי הסבר,

כמעשינו בהקדמה לתניא. אך מפני קוצר הזמן לא עלה בידנו לערכם, אך שלא לעכב

ולמנוע אוצר זה מקהל החסידים, לא נמנענו מלפרסמו לע"ע, ועוד חזון למועד.

\*

חשוב להבהיר שכל הפענוחים, הביאורים וההערות שנכתבו על הגהות הרבי, הינם

בדרך אפשר ולפי ההבנה הדלה של חברי המערכת בתיבות הנשגבות והעמוקות של

כ"ק אדמו"ר ובכוונתו הק'.

שער התניא נערך ע"י חבר מערכת :

הת' מנחם מענדל שי' שוחאט - לה"ק. הת' מרדכי שי' רובין - אנגלית.

תודתינו נתונה להתמימים יעקב שי' קליין ויעקב שי' ווייס על עזרתם המרובה בהכנת שער התניא לדפוס.

כמו"כ תודתינו העמוקה נתונה לקרוב המשפחה - הרה"ת נחמן שי' שפירא - משפיע ראשי בביהמ"ד אהלי תורה, על עזרתו המרובה בהכנת המאמר בלה"ק שבשער התניא. אחרון אחרון חביב - חמרא למרה טיבותיה לשקייה, רב תודות לסבי היקר - הרה"ח הנעלה והנכבד, עוסק בצ"צ וכו' ורב פעלים בהפצת המעינות חוצה הרב ר' שלום דובער שפירא שי', אשר אותו הפקיד ומינה הרב ד"ר ניסן מינדל ע"ה. על ארכיונו המופלא, רב הכמות והאיכות - שפתח בפנינו את האוצר הנפלא ע"מ לזכות בו את הרבים. זכות הרבים והפצת המעיינות תלוי בו.

בברכה

הרה"ת אליהו נחום בלאק

שלשה שמות נודעו לו לספר אשר לפנינו, וכולם הולמים אותו יפה. ולא עוד אלא שכל שם מהשמות הללו מגדיר במדה ידועה ובאופן מיוחד את מהותו של הספר או את תכליתו, ואלו הם:

א. לקוטי אמרים - והוא השם שקרא לו מחברו על שם שעניניו "מלוקטים מפי ספרים"<sup>(1)</sup> ומפי סופרים", בשם זה נדפס לראשונה בסלאוויטא, בשנת תקנ"ז<sup>(2)</sup>, בתוך כך מדגיש המחבר, בענותו היתרה<sup>(3)</sup>, שלא בא כמחדש אלא כמלקט. אבל דעת לנכון נקל, שאף אמנם עקרי תורתו מבוססים על אדני התורה, שבכתב ושבעל-פה, ועל יסודות הקבלה והחקירה והמוסר, הרי יש בספר זה הרבה מהחידוש בתפיסתו של המחבר ובהשקפת עולמו, ובעיקר בכוח היוצר שלו שהצליח לעשות מזיגה יפה של זרמי המחשבה ביהדות המסורתית - ההלכה והקבלה, החקירה והמוסר, ועל כולנה תורת החסידות הכללית של הבעל-שם טוב - עד שיצר שיטה שלמה ומקיפה, שיטה עיונית ומעשית, היא שיטת חב"ד.

ב. תניא - על שם פתיחת הספר, המתחיל "תניא"<sup>(4)</sup> (בספ"ג דנדה) משביעין אותו וכו'. בכותרת זו נדפס לראשונה בזאלקווי, בשנת תקנ"ט<sup>(5)</sup>. וכאן מקום לומר, שפתיחתו זו היא לאו דוקא פתיחה כדרך הדרשנים ומגידי מישרים, שפותחים במאמר חז"ל או במקרא, אלא יש בזה גם הדגשה שתורתו של המחבר נעוצה ומושרשה כולה בתורה ודברי חכמינו ז"ל ואף דברי אגדה שלהם הם גופי תורה ופנימיות התורה. ואמנם הברייתא הזאת המובאה בראש הספר היא אכן הפינה שעליה בנוי כל הספר, ואם תמצא לומר תמצית כל הספר, אף שאין הדבר מתגלה לפנינו עד שמגיעים אנו לפרקים י"ג וי"ד, בהם המחבר מפרש את הברייתא הנ"ל, ובתוספת ביאור בפרקים כ"ט-ל"ד.

הרבי מחק את התיבות המודגשות הנ"ל וכתב: (זה) (אולי) שייך לומר עה"כ כי קרוב אליך גו'<sup>1</sup>

1 דהיינו שהביטויים שנכתבו בפנים על הברייתא מספ"ג בנדה (אולי) שייכים על הפסוק כי קרוב. ובלשון כ"ק

ג. ספר של בינונים - על שם שעיקר משנתו היא תורת האדם ה"בינוני". שם זה בא כשם לוי לשמו העיקרי של הספר בהוצאה ראשונה: "חלק ראשון הנקרא בשם ספר של בינונים". אולם גם שם זה כולל כל חלקי הספר ולא רק חלקו הראשון<sup>(6)</sup>. ואף בשם זה יש לראות דיוק והדגשה שהמחבר נותן דעתו בעיקר לא על דמותו של הצדיק, שדגלה בו החסידות הכללית ולא על הרשע שתורת המוסר עוסקת בגינויו, אלא עיקר משנתו של הספר ערוכה מסביב לדמותו של האדם ה"בינוני", שהיא "מדת כל האדם"<sup>(7)</sup>.

נעמוד תחילה על תכליתו של הספר, זאת אומרת הכוונה והמטרה שהיו לפני המחבר בחיבורו זה, אשר השקיע בו כל כך הרבה יגיעה<sup>(8)</sup>.

והנה בהקדמתו ("הקדמת המלקט") מסביר המחבר מהי מטרתו בספר זה. הוא אינו בא לפסול את "ספרי המוסר והיראה" שקדמו לו, ואף על פי כן מוצא חובה לחבר ספר משלו. הסיבה היא לא בספרים אלא בקוראים, "שהקורא קורא לפי דרכו 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"<sup>(9)</sup> אשר לספרים, מחלק המחבר את "ספרי היראה" לשני סוגים: "ספרי היראה הבנויים ע"פ שכל אנושי בודאי אינן שוין לכל נפש, כי אין השכלים והדעות שוות ואין שכל אדם זה מתפעל ומתעורר ממה שמתפעל [ומתעורר]<sup>(10)</sup> שכל חברו"; ואידך, "אפילו בספרי היראה אשר יסודותם בהררי קודש מדרשי חז"ל, אשר רוח ה' דבר בס' ומלתו על לשונם... הרי אין כל אדם זוכה להיות מכיר מקומו הפרטי שבתורה"<sup>(11)</sup>. אין המחבר מפרש לאיזה "ספרי היראה הבנויים על שכל אנושי" נתכוון, וזהו קו אופייני<sup>(12)</sup> בו, אבל עצם החלוקה בין אלה הבנויים על שכל אנושי ובין אלו אשר "יסודותם בהררי קודש", אומרת דרשני.

ויש עוד סוג ספרי יראה ומוסר הנכנסים בגדר "הנסתרות לה' אלוקינו", כפי שהמחבר מרמז שם, ובפרט על המבוכה שבהם, וזה לשונו: "והנה אף בהלכות איסור והיתר הנגלות לנו ולבנינו מצאנו ראינו מחלוקת תנאים ואמוראים מן הקצה אל הקצה ממש... וכ"ש וק"ו בהנסתרות לה' אלוקינו"<sup>(13)</sup> כו'.

הרבי מחק כל קטע הנ"ל וכתב "זהו טעם השייך בסוג הב"<sup>2</sup>

אדמו"ר בלקו"ש חכ"ע ע' 37: "ווי דער אלטער רבי עצמו שרייבט אין שער הספר (וואס איז מתאר עיקרו ותכליתו): "מיוסד על פסוק כי קרוב אליך וכו". כדאי לציין שכ"ק אדמו"ר מסתייג וכותב "אולי". אף שלכאורא אדה"ז כותב במפורש בשער התניא "מיוסד על", ואולי יש לחלק בין "תמצית" ל"מיוסד" (בלשון אדה"ז) ו"עיקרו ותכליתו" (בלשון הרבי לעיל).

2 דהיינו שאין אדה"ז מוסיף כאן עוד סוג בספרי היראה (א. הבנויים על שכל אנושי. ב. יסודותם בהררי קודש. ג. נסתרות לה' אלוקינו) אלא, שבסוג השני גופא (ספרי היראה אשר יסודותם בהררי קודש), ישנם ב' טעמים למה הם

המורם מכל הנ"ל הוא שמטרת המחבר היא להאיר דרך בעבודת ה', ובחיבורו זה נתכוון להגיש ספר מוסר ויראה שיהי' (א) שוה לכל נפש, ו(ב) שיהי' מעין "פוסק אחרון" בעבודת ה' באהבה ויראה, "מיוסד על פסוק כי קרוב אליך הדבר מאוד בפין ובלבבך לעשותו, לבאר היטב איך הוא קרוב מאוד" (כמובא על שער הספר), כשם שראה את השלחן-ערוך שלו פוסק אחרון בהלכה, ב"נגלה" דתורה.

אחר התיבות המודגשות הנ"ל "לבאר היטב איך הוא קרוב מאוד" הוסיף הרבי את המספר 13 (היות שנמחק ע"י הסרת הקטע הקודם), מחק את האות כ' מתיבת "כמובא" ובסוף הסוגריים הוסיף "וגם הם דברי המחבר". ואזי כתב על כל השורה במתכונתה החדשה ("מובא על שער הספר וגם הם דברי המחבר"): "כ"ז הערה 13".

במהדו"ק של מאמר זה, הקטע הנ"ל נכתב כך: "המורם מכהנ"ל שמטרת המחבר להאיר דרך בעבודת ה', ובחיבורו זה נתכוון להגיש ספר מוסר ויראה שיהיה א' שווה לכל נפש ב' שכל הקורא בו יוכל להכיר את מקומו הפרטי שבתורה ג' שספר זה יהיה מעין "פוסק אחרון" בתורת הנסתר, כשם שראה את ה"שלחן ערוך" שלו פוסק אחרון בהלכה".

---

אינם מהווים את הפתרון האידיאלי לנבון בעבודת ה' : א) אין כל אדם זוכה להכיר מקומו הפרטי שבתורה ב) ישנם ריבוי מחלוקות בתורה וכ"ש בעניינים שהם בבחי' הנסתרות לה' אלו קינו ולכן הקורא נשאר נבון מריבוי השיטות ואינו יודע מה וכיצד עליו לנהוג.

3 וכמ"ש כ"ק אדמו"ר במכתב (נדפס בלקו"ש חי"ז ע' 519) "לשון השער "ספר לקוטי... בעזה"י" (שאך זה לשון אדה"ז (דברי כ"ק מו"ח אדמו"ר)),

ועיין בביבליוגרפיה לספר התניא עמ' 13, שם נדפס המכתב לראשונה, אך שם נדפס בשינוי לשון "לשון השער "ספר לקוטי... בעזה"י (שאך זה לשון אדה"ז (דברי כ"ק מו"ח אדמו"ר))", דהיינו שההדגשה היא שהלשון בדף השער הוא גם מאדה"ז ולא רק גוף הספר, דלא כהמשמעות מהנוסח בלקו"ש הנ"ל, שתיבת "אך" באה להוציא את שאר נוסח השער, (שלא נכתב ע"י אדה"ז).

הויכוח סביב הנוסחא המדויקת הוא ישן נושן, אך שמועה עיקשת ונאמנת טוענת שהמכתב כפי שניתן להדפיסו בלקו"ש הוא המהדורא בתרא והסופית של המכתב. ועפ"ז צ"ע על הספר "מ"מ, הגהות, והערות קצרות לתניא" (קה"ת. ברוקלין תשע"ד) שם הובא בעמ' ד"ה המכתב הנ"ל וצויין לביבליוגרפיה וללקו"ש, אך נקטו כהנוסח דהביבליוגרפיה.

נסיים בתיבותיו של ה"ר מונרשיין ז"ל (עורך הביבליוגרפיה) בתשורה (בר מצווה, טו"ב כסלו תשס"ה): "במקומות שונים ניטש הויכוח איזה נוסח הוא הנכון, ויכוח שנמשך עד עצם היום ועדיין לא הוכרע..."

(א) הרבי הקיף את האות ב' הנ"ל וכתב: "פיסקא זו בהקדמה באה רק לבאר יותר הטעם שס' מוסר אין מספיקים כו' אבל אין התניא מודיע מקום הפרטי" וכו'

(ב) הרבי הקיף את התביות "בתורת הנסתר", והורה להשמיטם. ובמקום זה לכתוב: "בעבודת אהו"ר, ואיך שקרוב הדבר מאוד וכו",

4 בהקדמת המלקט, אדה"ז מתחיל בשאלה יסודית, שיש לשאול על רעיון כתיבת ספר זה: "אינה דומה שמיעת דברי מוסר לראיה וקריאה בספרים", וכפי שמסביר, ששמיעת דברי מוסר, הינה דרך הרבה יותר יעילה, להתקדם ולהשתפר בעבודת ה' מאשר ראיה ולימוד ספרי מוסר. הטעם לזה מסביר, כי בספרי מוסר, הבנויים על שכל אנושי: "אין כל השכלים והדעות שוות", ובספר מוסר שיוסדותם בהררי קודש ובוודאי שייכים לכאור"א, הרי "אין כל אדם זוכה להכיר מקומו הפרטי שבתורה". דהיינו שהשאלה שאדה"ז מתייחס אליה כאן, היא הניגוד בין שמיעת דברי מוסר (יחידות עם רבי - מדרין ומורה הוראה בעבודת ה') וקריאת ספר מוסר. לאחר שאדה"ז מיטיב לבאר את השאלה, מבאר הוא, שספר זה שונה הוא, היות שהינו כיחידות על הכתב, וכפי שמבאר: "ביודעי ומכירי קאמינא וכו'" דהיינו, שאין אדה"ז מנסה להסביר את הניגוד בין שאר הספרים וספר זה, אלא את הניגוד בין ספרים ליחידות. וספר זה נשתנה מכל הספרים בזה שהינו יחידות, ובדרך ממילא אין בו את החסרונות שבשאר הספרים.

ובנוגע לעניינו: אין התניא רוצה לומר שבשאר ספרי מוסר אין כל אדם זוכה להכיר מקומו הפרטי, ובתניא - לאידך - כל אדם זוכה לזה. אלא אדרבא שבספרים, היות שאינם יחידות ושיחה פנים אל פנים, לכן אתה צריך למצוא בין הספרים את מה ששייך לנשמתך דווקא, ולזה אין כל אחד זוכה, משא"כ ביחידות, לא שייך כלל לומר על זה, שאתה מוצא את מקומך הפרטי, כי בשיחה עם רב, פא"פ, הרב מדבר אליך! ומעתה אמור, שתניא שכל עניינו יחידות על הכתב, לא שייך לשבחו בזה ש"כל הקורא בו יוכל להכיר את מקומו הפרטי", כי לא זהו ענין ומעלת היחידות כלל. ואכן "אין התניא מודיע מקום פרטי". כך נראה לבאר בפשטות כוונת הרבי בהגחתו כאן.

ואולי יש להמתיק זאת בב' דיוקי לשונות בהמשך הקדמת המלקט:

(א) כשמדבר על האמרים הכתובים בספר זה, מתבטא: "וכלם הם תשובות על שאלות רבות", דהיינו שכל אמרה ואמרה בתניא הם תשובות על שאלות - "שמיעת דברי מוסר", ולא רק ביאורים, שמתוכם וביניהם יש תשובות על שאלות. ועוד יותר שעצם הגדרתם בשם "תשובות" מורה שזה תגובה ותשובה לבעיה קיימת ששאלו ושואלים, ולא רק הסבר עניין תיאורטי בעבודה, שמסתמא יש לו שייכות פרקטית אליך.

(ב) "כל התשובות על כל השאלות": דהיינו שלא רק שספר זה להיותו יחידות על כתב הוא מדבר אליך, כנ"ל, אלא יותר מכך: בניגוד לשאר הספרים בהם לאו דווקא יש את התשובה לבעיה הפרטית שלך ולכן הנך צריך ל"זכות" של למצוא מקומו הפרטי שבתורה, הרי שבספר זה יש את כל התשובות על כל השאלות.

ויש להעיר מלקו"ש חכ"ו (כ"כ"ד טבת סי"ב - י"ד) בו מסביר הרבי שראשית כל מעלת ספר התניא על שאר הספרים הוא בזה שהוא מיוסד על הפסוק: "כי קרוב אליך הדבר מאוד" שאליו קאי על כל אחד ואחד והפסוק מדבר על העניינים הכי הכרחיים בעבודת ה', ואח"כ בא כמעלה נוספת: "ביודעי ומכירי קאמינא... גילו לפני... כל התשובות על כל השאלות". דהיינו שגם לולי הנקודה שתניא הינו יחידות שיחה על הכתב, עצם הענין שתניא מיוסד על הפסוק כי קרוב כבר משייך את תוכנו לכל אחד ואחד בפרטי פרטיות.

ועיין שם עוד דברים נפלאים בעכשוויות ספר התניא, ובנצחיות ה"יודעי ומכירי".

אח"כ הוסיף: "אין בתניא ביאור עניינים בח"ן או פסקים בזה כ"א כפי הדרוש להנ"ל. וכמש"כ בסוף הקדמה לח"ב"<sup>5</sup>

ובכן ספר "לקוטי אמרים" הוא מעין "מורה נבוכים" במטרתו, אף שכמובן שונים הם זה מזה תכלית שינוי בתכנם ובצורתם ובתפיסת עולם שלהם, שה"מורה" מיוסד על שכלתניות מובהקת, ומכוון כלפי בעלי חקירה ובפרט לאלה שיש להם ספיקות כיצד להתאים את הדת עם הפילוסופי, בה בשעה שה"תניא" מיוסד על אדני הקבלה וה"חכמה הנסתרה" (ח"ן) אלא בלבוש חב"ד - חכמה, בינה, דעת. זאת אומרת, שיטתו היא מיזוג שכלתניות ומסתורין, ומכוונת כלפי קהל החסידים בפרט, והעדה חרדית בכלל, שיהי' ספר השווה לכל נפש.

את התיבות המודגשות הנ"ל: "במטרתו, אף שכמובן" מחק הרבי, וכתב בשוה"ג: "אלא שהוא מכוון לנבוכים איך "לשית עצות בנפשם בעבודת השם" 13\*

5 ובהקדם: מרגלא בפומיה דכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ובפרט באגרותיו הקדושות: "רבנו הזקן בעל התניא (פוסק בנסתר דתורה) ובעל השלחן ערוך (פוסק בנגלה דתורה)"  
ולבאר כוונת הרבי כאן בפשטות כשולל את ביטוי הר"נ מינדל "ספר זה יהיה מעין פוסק אחרון בתורת הנסתר" ומשנה (לפוסק אחרון) בעבודת אהוי"ר, יש לומר בפשטות שהחילוק הוא אם מדברים על אדה"ז או על התניא.  
דהיינו: ספר התניא אינו ספר פסקים וביאורים בתורת הנסתר (כלשון הרבי) אלא ספר על עבודת אהוי"ר נטו, לאידיך כשמדברים עליו - על ה"גברא", הרי שבהחלט רבינו הזקן שכתב את ספר התניא - ספר היסוד והתורה שבכתב של חסידות - הוא ה"פוסק בתורת נסתר".  
בסגנון פשוט: החילוק הוא האם מתמקדים על האיש או על הספר.

את עמדה זו מעגן הרבי בתיבותיו של רבינו הזקן גופא בסוף הקדמתו לשעיהו"א - שלאחר שמסביר את הצורך והחינויות באהבת ה', מסיים: "ונהג ראשית הדברים המעוררים את האהבה והיראה ויסודן היא האמונה הטהורה ונאמנה ביחודו ואחדותו יתברך ויתעלה", דהיינו שכל האריכות בשעיהו"א על אחדות ה', על אף שהינו ביאור יסודי בתורת החסידות, בכל זאת, מיקומו כאן בספר התניא - חלק ב' הוא כי "האמונה הטהורה והנאמנה ביחודו ואחדותו יתברך" הוא היסוד והמעורר את אהבת ה' ויראת ה' - שהוא מכוון ומטרת ספר זה. ממש כתיבותיו הק' של הרבי בהגהה כאן: "פוסק אחרון) בעבודת אהוי"ר. אין בתניא ביאור עניינים בח"ן או פסקים בזה כ"א כפי הדרוש להנ"ל. וכמש"כ בהקדמה לח"ב".

מעניין לציין שהרבי מוכיח את הגדרת ומטרת ספר התניא בכללותו מההקדמה לשעיהו"א, דבר שמחזק ומגביר את העמדה אותה נוקט הרבי (לקו"ש חכ"ה ע' 199) שבתחילה, היתה קס"ד לאדה"ז ששעיהו"א יהיה החלק הראשון של ספר התניא, וכשכתב את ה"חנוך קטן" היה על מנת כן. ועיין עוד בלקו"ש שם שגם לאחר שבפועל שעיהו"א נכנס כחלק שני, עדיין יש נתינת מקום ששעיהו"א ייחשב כחלק ראשון (במובנים מסוימים).

לסיים, נציין ללשון הרבי בשיחת ליל ג' דחה"ס תשמ"ה (תו"מ תשמ"ה ח"א עמ' 253 - בלתי מוגה): "וכמו כן בנוגע לספר התניא - הלכות פסקות בנוגע לעבודת ה'".

ולא לנבוכים איך " (להעתיק מהקדמת המו"נ) \*14 ומוזה מובן אשר" עכלה"ק (וכאן יש להמשיך לקרוא בפנים ההקדמה: "שונים הם זה מזה וכו').

אח"כ, על המספר \*13 שהרבי כתב, ציין בצד: "13\* הקדמת המלט ד,א". את הציון \*14 הנ"ל השאיר הרבי ריק. (כנראה בשביל שהר"נ מינדל יכניס את המראה מקום המדויק).

לאחר התיבות המודגשות "קהל החסידים בפרט" הוסיף הרבי: "כל אחד ואחד מאנ"ש"

6 דהיינו שכ"ק אדמו"ר מוסיף ומסביר שהשוני ביניהם - אותו הולך ומסביר הר"נ מינדל - נובע מהקהל אליו נועד הספר: שכאן - בתניא - הקוראים, נבוכים ב"לשית עצות בנפשם בעבודת השם" לאידך במורה, שבו הנבוכים הינם... הרבי לא מעתיק את לשון הרמב"ם אך מורה להעתיק מהקדמת המורה. במהדורה הסופית של הקדמה זו, הר"נ מינדל העתיק את הקטע בו הרמב"ם בפתיחה כותב שכוונת הספר הוא לזה שבקי בתורה ובפילוסופיה ומתקשה לתורן ביניהם, וקשה לו להשליך את א' מהם, ורוצה להשאר נאמן לשניהם, וע"ז בא הספר.

יש לציין שבהוספה והשינוי של הרבי, ישנם ב' פרטים: א) הר"נ מינדל ציין בתחילה את ההבדל בגישה של המו"נ והתניא, שבמו"נ הגישה היא "שכלתניות מובהקות" ובתניא "מיוסד על אדני הקבלה וח"ן" ורק אח"כ (כתוצאה מזה) ציין את ההבדל בנוגע לקהל אליו מכוון הספר. לאידך הרבי הפך את הסדר ומדגיש תחילה את השוני בסגנון הנבוכים ומבוכתם ואח"כ כתוצאה מזה את החילוק בסגנון הספר. ב) הר"נ מינדל רק הגדיר את הקהל אליו מופנה הספר בתוארם העובדתי: "בעלי חקירה ובפרט לאלה שיש להם ספיקות כיצד להתאים את הדת עם הפילוסופיה" לעומת "קהל החסידים בפרט והעדה החרדית בכלל". לאידך הרבי הגדירם כ"נבוכים" ומסביר את השוני במבוכתם. לכשתמצי לומר, החילוק הוא, שכשהקורא קורא את תיאורו של הר"נ מינדל, מתקבלת ההבנה שהחילוק בסגנון וגישת הספר נובעת מהקהל שאליו פונה המחבר, שהרמב"ם כתב ספר שפונה לקהל זה, ואדו"ז כתב ספר שפונה לקהל אחר. לאידך הרבי מגדיר את קהל הקוראים כ"נבוכים", כאנשים קיימים עם בעיה ספציפית הדורשת מענה מיד, וכמענה, תגובה ובהתאם ל"צעתם - זעתם" ונבוכתם הם, בא הספר.

כאילו נאמר שהרבי במדה מסוימת "מצדיק" ומאמת את סגנון וגישת המו"נ: היות שהוא בא כמענה לסוג "נבוכים" ספציפי שדורש מענה וספר כזה.

וברעומק יותר, כאן - ע"י הדגשת השוני והחילוק - הרבי משווה, מקביל ומתאם את התניא והמורה, כב' ספרים שהינם פתרון ומענה ל"נבוכים" במצוקה, ורק "טכנית" היות שהם פונים לב' סוגי נבוכים שונים עם בעיה ומבוכה שונה, הם מורים ומדריכים בסגנונות שונים.

הסתכלות זו על המו"נ, עומדת בקנה אחד עם העמדה המהפכנית של הרבי אודות המורה הנבוכים - עיין בשיחת כ"כ"ד טבת שבלקו"ש חכ"ו, בה פרושה משנתו של רבינו בנדון, בהרחבה ובטוב טעם.

עיין עוד שם, לגבי מקבילות וחילוקים בין המורה נבוכים לספר התניא. ובכלל בין אדו"ז והרמב"ם.

לפיכך אין מתפקידו של המבחר לעמוד על עקרי הדת והאמונה, שכבר נתאמתו אצלו ואצל קוראיו. ובמקום שנוגע בשאלות יסודיות כגון שאלת הבריאה יש מאין ואחדות הבורא<sup>(14)</sup> וכדומה, הרי כוונתו בעיקר להאיר על ידן שאלת היחיד וחובתו לבורא ותיקון העולם בכלל, ואיך שקרוב הדבר מאד וכו'.

לתפקיד חשוב ומקיף זה של הספר היתה "אתערותא דלתתא", היינו ההכרח לטפל בהמון חסידים<sup>(15)</sup> "אשר שואלין בעצה כל אנ"ש (אנשי שלומינו) דמדינתנו תמיד, כל אחד לפי ערכו, לשית עצה בנפשם בעבודת ה', להיות כי אין הזמן גרמא עוד להשיב לכל אחד ואחד על שאלתו בפרטות"<sup>(16)</sup>. עוד זאת, שטרם שנתפרסם הספר בדפוס, נתפשט מגילות מגילות בתור "קונטרסים" בין חסידיו הרבים, וכמו שמתנצל המחבר בהקדמתו "אחרי שנתפשטו הקונטרסים הנ"ל בקרב כל אנ"ש הנ"ל בהעתקות רבות מידי סופרים שונים ומשונים, הנה על ידי רבוי ההעתקות שונות רבו כמו רבו הט"ס (טעות-סופר) במאד מאד"<sup>(17)</sup> שלכן ראה המחבר צורך "להביא את הקונטרסים הנ"ל לבית הדפוס מנוקים מכל סיג וט"ס ומוגהים היטב.

## ב.

ספר ה"תניא" הוא ספר מוסרי בעיקר. וככל ספרי המוסר מחייב הוא את העיון וההתבוננות במיקדמים הכרחיים לחיים דתיים שלימים, וכמו שהדגיש, למשל, בעל חובת הלבבות. אבל יחד עם זה שונה ה"תניא" מכל ספרי המוסר שקדמו לו בכמה שנים, שלא כאן המקום לעמוד עליהם. ונדגיש רק שינוי עקרוני אחד והוא, שעם כל ההדגשה בספרי המוסר על ביטול החומר ומיאוסו ומעלת הטוב וחובת האדם לבורא מתוך הבנה והכרה וכולי, עדין נשארת חובת האדם לבורא בתחומה החיצוני, ואם נוגעת ללב עדין לא נוגעת לעצם הנשמה. תפיסתו של בעל התניא, לעומת זה, היא שמעמידה את עבודת האדם בתחום פנימיות הנפש.

כיון שכך, רואה המחבר חובה, מיד בהתחלת חיבורו, לעמוד על תכונת הנפש, מהותה וכוחותיה הפנימיים והחיצוניים. לעומת השקפת בעל חובת הלבבות שאין יחס אמתי לאלקים בלי דעת אלקים, מדגיש בעל התניא שאין יחס אמתי לבורא בלי דעת עצמו, על יסוד "מבשרי אחזה אלוך". "דע את עצמך" קודם ל"דע את אלקי אביך ועבדך".

משום כך מתחיל המחבר את חיבורו בברייתא (נדה ל, ב) "משיביעין אותו תהי צדיק ואל תהי רשע ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה, הי' בעיניך כרשע". וכבר מרומז בשבועה זו ענין של "יפוי כח" מלמעלה שניתן לנשמה בטבעה ובתולדתה<sup>(18)</sup>, ועוד ששבועה זו ניתנת לכל אחד ואחד, וכפי פירושו של המחבר<sup>(19)</sup> מכוונת הברייאא כלפי האדם ה"בינוני", שהיא "מדת כל האדם". הרי עקרי משנתו של "ספר הבינונים"

כבר נרמזים בברייתא זו, כנזכר לעיל.

בין התיבות "הברייתא" ו"כלפי" הוסיף הרבי: בעיקרה<sup>8</sup>

בסגנון מדרשי פותח המחבר בקושיות ועומד על הסתירה שבין ברייתא זו למשנה במסכת אבות (פ"ב) "ואל תהי רשע בפני עצמך", וגם על עצם הברייתא האומרת לאדם לראות את עצמו כרשע, שלכאורה אינה עצה טובה, כי באם באמת יהי' בעיניו רשע, הרי יבוא לידי עצבות (שהמחבר מגנה ביותר<sup>(20)</sup>) ולא יוכל לעבוד את ה' בשמחה (שהשמחה מיסודות העקריים בעבודת ה' בשיטת המחבר<sup>(22)</sup>), ואם לא ירע בעיניו יבוא לידי קלות. להלן בספרו יתרץ את קושיותיו שבראש הספר, שמטרתן לשמש כעין מסגרת ו הקדמה להגדרת המושג של ה"בינוני".

א) את התיבות "בסגנון מדרשי" מחק הרבי. (וכתוצאה מזה) שינה את הסדר מ"פותח המחבר" ל"המחבר פותח".

ב) הרבי מחק את תיבת "מסגרת" והאות ו' שלאחריה<sup>9</sup>.

המחבר מביא את החלוקה המצוי' בתלמוד המחלקת את האישים לחמשה סוגים, צדיק וטוב לו, צדיק ורע לו, רשע וטוב לו, רשע ורע לו, ובינוני, עם פירוש הגמרא שצדיק

8 כוונתו לומר, שכפי המבואר בתניא, הברייתא מכוונת בעיקרה כלפי הבינוני, אך בעצם היא גם מכוונת לגבי הצדיק, וכפי שמבאר אדה"ז בפ"ד שכפל השבועה "תהי צדיק ואל תהי רשע" כוונתה לומר, שאפי' אם לא תצליח להיות צדיק כי אין כל אדם זוכה לזה אך לכה"פ אל תהי רשע שלזה הבחירה והיכולת נתונה (להיות בינוני). דהיינו שהחלק הראשון של השבועה, במדה מסויימת מכון כלפי הצדיק - שמשביעים אותו להיות צדיק, ורק אח"כ מוסיפים "ואל תהי רשע" כי אין כל אדם זוכה להיות צדיק, אז לפחות שלא יהיה רשע = בינוני.

אף שבסוף הפרק מסיים אדה"ז שחלק זה של השבועה גם יכול להתקיים בבינוני ע"י שתתעבר בו רוח משורש איזה צדיק ואזי "תתקיים בו באמת השבועה שמשביעים צהי צדיק".

9 ב' תיקונים אלו מהווים בעצם נקודה אחת, והיא, שאין דעת הרבי נוחה כלל כשמתארים את התניא כספר ככל הספרים שבהם יש חלקים (נרחבים) שאינם ממהות ועיקר (תוכן ומטרת) הספר אלא רק באים כהתחלה וכניסה לעניין ("ליכנס עמו בדבריהם") או כיצירת מסגרת ותמונה כוללת ע"מ להבין ולהגדיר יותר טוב ויותר ברור את המושגים, אלא, בתניא - כל תיבה ותיבה בתניא היא מחלק ומהות הספר (ועיין לעיל הערה על לשון אדה"ז בהקדמה "וכלל הן תשובות"), ולכן אין לכנות את הפתיחה של התניא - הברייתא מספ"ג דנדה והקושיות ע"ז כ"פתיחה בסגנון מדרשי" וכן אין לכנות את התירוצים כבניית "מסגרת" גרידא ויצירת תמונה מקיפה להבהיר את המושגים.

ואולי יש לומר, שבשלילת ההגדרה "בסגנון מדרשי" שולל הרבי גם את הסברה לכנות את הברייתא שבראשית הספר כה"דיבור המתחיל" הרגיל בדרושי דא"ח - מה שנק' בלשון החסידית ה"פאספארט" של המאמר (למקור ביטוי זה עיין בשיחת שבת חוה"מ סוכות תשכ"א).

וטוב לו הוא צדיק גמור, צדיק ורע לו הוא צדיק שאינו גמור, וכו'. פירושו הוא יבוא על מקומו<sup>(23)</sup>, אבל המחבר מציין מיד שההגדרה בתלמוד שהבינוני הוא זה שמעשיו שקולים, מחצה זכויות ומחצה עוונות, זהו רק לענין שכר ועונש, לפי שאדם נידון אחר רובו, ואם רוב מעשיו זכויות נקרא צדיק, מאחר שזוכה בדין, ולהיפך נקרא רשע, ומחצה על מחצה נקרא בינוני. "אבל לענין אמתת שם התואר והמעלה" אי אפשר לתאר אדם בתור צדיק אם יש בידו מקצת עבירות, "שהרי בשעה שעושה עוונות נקרא רשע גמור, ואם אח"כ עשה תשובה, נקרא צדיק גמור". וגם מהגמרא מוכח שאין מהות מדרגת הבינוני מחצה זכויות ומחצה עוונות, "שאם כן איך טעה רבה לומר שהוא בינוני?"<sup>(24)</sup>

במהדו"ק, הקטע הנ"ל נכתב כך:

המחבר מביא את החלוקה המצויה בתלמוד המחלקת את האישים לחמשה סוגים, צדיק וטוב לו, צדיק ורע לו, רשע וטוב לו, רשע ורע לו, ובינוני, עם פירוש הגמרא שצדיק וטוב לו הוא צדיק גמור, צדיק ורע לו הוא צדיק שאינו גמור, **ולעומת זה** פירוש ה"רעיא מהימנא" צדיק ורע לו - שהרע שבו כפוף לטוב, וכו' פירושו הוא יבוא על מקומו, אבל כאן מציין המחבר שההגדרה בתלמוד שהבינוני הוא זה שמעשיו שקולים, מחצה זכויות ומחצה עוונות, זהו רק לענין שכר ועונש לפי שהאדם נידון אחר רובו, ואם רוב מעשיו זכויות, נקרא צדיק מאחר שזוכה בדין, ולהיפך נקרא רשע, ומחצה על מחצה נקרא בינוני "אבל לענין אמתת שם התואר והמעלה" א"א לתאר אדם בתור צדיק אם יש בידו מקצת עבירות "שהרי בשעה שעושה עוונות נקרא רשע גמור, ואם אח"כ עשה תשובה, נקרא צדיק גמור". וגם מהגמרא מוכח שאין מהות מדרגת הבינוני מחצה זכויות ומחצה עוונות, "שאם כן איך טעה רבה לומר שהוא בינוני"

הרבי הקיף את התיבות "ולעומת זה" וכתב: "בא רק במאמר המוסגר - הערה מחוץ למסגרת הס' שלא יקשו על המבואר בפנים"<sup>10</sup>

10 כוונת הגהה זו היא להגדיר נכונה את הציטוט מרע"מ בפ"א תניא. וכדי להבין את דברי כ"ק אדמו"ר נקדים לבאר את האופן המקובל בהבנת דברי הרע"מ. באופן כללי, כל פשטני התניא נקטו באופן אחיד, תורף העניין: לאחר שהבאנו את ה' חלוקות מהגמרא, ממשיית התניא ומצטט את הרע"מ בו מוסבר שהתואר צדיק וטוב לו, אינו מתאר רק את מצבו הגשמי אלא מתאר את מהותו - אדם שהרע שבו כפוף לטוב. ציטוט זה מהרע"מ הוא מרכיב אינטגרלי בהבנת העניין, ומהווה שלב נוסף בהרצאת הביאור של אדה"ז שהתוארים אינם חיצוניים ושטחיים, ואינם מבטאים

רק את פעולותיו (או מצבו הגשמי) של האדם אלא הינם מבטאים ומגדירים את מהותו הפנימית, שזהו בעצם נקודת ספר התניא לחתור למהות ולהגדיר נכונה את האדם ומצבו ע"פ המתחולל בקרבו פנימה.

ובעצם גם לפי הבנה זו בתניא, היינו מבינים את מחיקת התיבות "ולעומת זה" שבמאמר דין, כי אכן אין התניא בא להדגיש את הניגודיות בין הפירושים אלא אדרבא הרע"מ בא כהוספה והעמקה בהבנת הה' חלוקות של הגמ'. (ועיין בחסידות מבוארת פרק א' הע' 13). אך המשך ההגהה של הרבי, והדגשתו הכפולה והמכופלת: (1) בא רק כמאמר המוסגר (2) הערה מחוץ למסגרת הספר (ההדגשה במקור) (3) שלא יקשו על המבואר בפנים (ההדגשה במקור) ואומרת דרשני.

ואולי יש לומר, שיש בהגהה זו מן החידוש, ו"שינוי כוון" מההבנה ה"מסורתית" שבפרק זה:

"בא רק כמאמר המוסגר, הערה מחוץ למסגרת הספר" - דהיינו שהבאת הרע"מ כאן אינו נוגע לעצם הספר והינו "מחוץ למסגרת הספר". ואז הרבי מסביר, למה אכן הובא הרע"מ כאן? "שלא יקשו על המבואר בפנים", דהיינו לא כחלק מהמשך העניינים, והרצאת הביאור אלא כ"הסרת המונע", לתרץ שאלה שמפריעה ללומד כאן ועכשיו בפרק א'. והנראה לומר הביאור בזה:

דהנה כשלמדים הגמ' שאדה"ז מצטט כאן על הה' חלוקות, צדיק וטוב לו צדיק ורע לו וכו' ואח"כ רואים שהגמ' מפרשת שצדיק ורע לו הינו צדיק שאינו גמור, ההבנה הטבעית שהלומד יקבל, היא שיש עוד סוג בצדיק: צדיק שאינו צדיק אמיתי - צדיק שאינו גמור. אך לאורך כל כוונת התניא יהיה לבאר שבמהות ובנפש, הצדיק - גם הצדיק שא"ג - הוא לגמרי אחרת מהבינוני, אינם באותו "עולם" כלל וכלל, ולכאור' באם גם הצדיק שאינו גמור, אינו צדיק אמיתי, במה נשתנה הוא מהבינוני? שניהם אינם צדיקים אמיתיים? אלא מאי, אחד יותר קרוב והשני פחות קרוב, אך אין זה שינוי במהות, בדרגה, בנפש?

וע"ז מתרץ אדה"ז, שברע"מ הוסבר שהפשט בצדיק שאינו גמור - צדיק ורע לו, הוא שבעצם ה"ה צדיק אמיתי, אך אינו גמור, ובמה מתבטא זה ש"אינו גמור", בזה שיש עוד רע, אך הרע שבו כפוף לטוב, דהיינו שלרע אין שום ביטוי כלל וכלל (וכמו שיבאר באריכות בפרק י'), ובזה הרי הוא שונה בעצם מהבינוני שבו הרע בתקפו כחולדתו וכו' (פי"ג), ולכן שפיר נאמר שהבינוני והצדיק (גם הצדיק שא"ג) הינם ב' מהויות ודרגות שונות לגמרי, ולא קרב זה אל זה.

ואולי עפ"ז יש לבאר בעומק יותר המשך העניינים בתניא: "ובגמ' ספ"ט דברכות צדיקים יצ"ט שופטן כו", רשעים יצה"ר שופטן בינונים זה וזה שופטן וכו'"" שכוונתו להדגיש עוד יותר את ההבנה שקבלנו ז"ע מהרע"מ: שהבינוני והצדיק הינם ב' עולמות ומהויות שונות לגמרי, וזה מתבטא בגמ' מספ"ט דברכות שמחלקת בצורה מאוד ברורה את הצדיקים, בינונים, ורשעים: הבינוני - זה וזה שופטן, והצדיק - גם זה שא"ג - רק היצ"ט שופטן, כי בעצם כולו טוב - צדיק אמיתי. ואפי' זה שיש בו רע, זה לגמרי כפוף ובטל. (ועיי"ע בפ"ג אודות משמעות ה"שופטן" ועפ"ז יומתק עוד יותר הביאור הנ"ל).

וזהו כוונת הרבי בהגהה כאן, ללמדנו שאין כוונת התניא להתפלפל בדרגות הצדיק, ובמשמעויות השונות שבדבר, ולכן לא מתאים לכתוב "פירוש הגמרא שצדיק וטוב לו הוא צדיק גמור, צדיק ורע לו הוא צדיק שאינו גמור, ולעומת זה פירוש ה"רע"א מהימנא" צדיק ורע לו - שהרע שבו כפוף לטוב, וכו'.

אלא - כוונת ו"מסגרת" הספר היא להגדיר את הבנוני - ספר של בינונים, וכדי להבינו ולהגדירו היטב, ולהסיר שאלות פוטנציאליות, הבאות את הפירוש של הרע"מ - כמאמר המוסגר הערה מחוץ למסגרת הספר שלא יקשו על המבואר בפנים".

לפי הגדרתו של המחבר<sup>(25)</sup> הבינוני לא עבר עבירה מימיו, לא במחשבה ולא בדיבור ולא במעשה, אבל בטבעו הוא "כרשע" (ולא רשע ממש), מאחר שהרע בקרבו הוא בתקפו בתולדתו, רק שאין לו שליטה וממשלה להתפשט באברי הגוף<sup>(26)</sup>. נמצא שה"בינוני" של בעל התניא עולה במדרגתו אפילו על ה"צדיק" שבתלמוד והוא "צדיק גמור" שחכמי התלמוד מזכירים.

לאחר המילים המודגשות הנ"ל, הרבי הוסיף: (לענין שכר ועונש)

על כל פנים, כבר בפרק ראשון נוגע המחבר באותה בעי' ישנה נושנה היא שאלת השניות באדם, הרע והטוב שבו, שבעצם היא חלק מבעית הדואליזם שבעולם בכלל.

נניח לפי שעה את שאלת הדואליזם בעולם הגדול, שהמחבר דן בה באריכות להלן בספרו<sup>(27)</sup>, ונייחד את הדיבור על שאלת הדואליזם שבעולם הקטן הוא האדם, שהמחבר מתחיל לטפל בה בפרק הראשון וממשיך בפרקים הבאים. מאין באה לו לאדם שניות זו?

בדרך-כלל, תולים בעלי המוסר שניות זו בעצם טבעו של האדם בתור נשמה בגוף. הגוף והנפש שני הפכים הם המנגדים זה לזה ונלחמים זה בזה: הגוף הוא מקור החושניות שבאדם, והנפש היא בעל הכוחות העליונים והמוסריים.

השקפה זו, שהיא בדרך-כלל משותפת לכל השיטות הדתיות והמוסריות, אם כי בצורות שונות, לא הביאה לידי נזירות או סגפניות מופרזת בעולם היהדות, כדרך שנטתה לזה שיטת אפלטון והשיטות שהלכו בעקבותיה. חכמי התלמוד לא גינו את הגוף כאשר הוא גוף, או את החושניות באשר היא חושניות<sup>(28)</sup>, ואדרבה, ראו את הטוב אפילו ביצר-הרע, שאילולא הייצר לא בנה אדם בית ולא נשא אישה ולא הוליד בנים ולא נשא ולא נתן, ודרשו בכל לבבך - בשני יצריך, ביצר טוב וביצר רע.<sup>(29)</sup>

אשר לעצם מהות הנפש וכוחותי, אין מעניינינו כאן להיכנס לפרק מסובך זה בעולם המחשבה האנושית בכלל או היהודית בפרט. (והרי משנת הנפש היא מרובי תורתו של ספר התניא והספרות החב"דית). נציין רק שבדרך-כלל ההשקפה השלטת בימי הביניים היתה זו שנפש האדם כוללת שלוש בחינות, הנפש הצמחנית, החיונית והשכלית, והוגי המחשבה תלו את החושניות בשתי הבחינות התחתונות המקושרות בגוף קישור אמיץ. בעולם המחשבה היהודית הבדילו בין נפש רוח ונשמה. הצד השווה שבכל השיטות היסודיות (היהודית, הניאואפלטונית, האריסטוטלית וכו') שמקור השניות שבאדם נובע

מהמחלוקת הדואליסטית שבין הגוף והנפש, ומתפקידו המוסרי של האדם הוא להגביר את הנפש על הגוף.

הרבי הקיף בעיגול את התיבה "הצמחנית" וכתב: "ראה בח' פרקים להרמב"ם פ"א בבחי' הובא בקצורים והערות ע' פה. ועוד."<sup>11</sup>

חכמי התלמוד פיתחו את רעיון שני היצרים וסמכו דבריהם על המקרא יש שראו אותם כמלאכים, ויש שראו אותם ככוחות נפשיים המתעוררים בנפש ובגוף המעוררים לפעולות טובות או רעות, ויש שראו אותם ככוחות ומלאכים כאחד<sup>(30)</sup>, ואין כאן מקומו. אולם בדרך כלל ראו את יצר הטוב כבן לויתה של הנשמה ואת יצר הרע ככוח המתעורר בחומר הגוף, אבל עדין השאירו מקום להתגדר בו.

בשאלה זו של השניות באדם כרוכה גם השאלה היסודית היא שאלת הבחירה החפשית או חופש הרצון. בימי הביניים היתה שאלה זו בעיקרה שאלה תיאולוגית, כיצד לתרץ את הסתירה שבין ידיעה ובחירה, שהרי ידיעת הבורא לכאורה שוללת חופש הבחירה, וגם כיצד להתאים את חופש הרצון עם שיטת הסיבתיות של אריסטו שמלכה בכיפה, וכו'. כידוע הרס"ג והרמב"ם סילקו את הסתירה בהצביעם על ההבדל המוחלט שבין ידיעת ה' וידיעת האדם, שידיעת ה' לא מחייבת את המעשה.

מאוחר יותר נסתבכה שאלת חופש הרצון מצד חוקרי הפסיכולוגי' החדשה שנטו לכלול את השכל והרצון בתוך המסגרת החו' הכללית של האדם, חינוכו והשפעת הסביבה וכו', באופן שהחלטותיו נכרעות, או על כל פנים מושפעות, מסיבות חיצוניות מצד אחד והאינסטינקטים שלו מצד שני, עד שהקיצונים של בעלי שיטה זו שללו לגמרי את חופש הרצון באדם והעמידו כל מזימותיו ומעשיו על אהבת עצמו, האנוכיות שלו.

מאידך גיסא, שיטת הסיבתיות נתערערה עד היסוד על ידי המדעי המפורסם וורנר הייזנברג, ושוב אין מכירים בעולם המדע החדש בעקרון ההכרחיות. אבל שאלת חופש הרצון עדיין מנסרת בעולם, ביחוד מפני הספיקות שהטילו בה חוקרי הפסיכולוגי',

11 דהיינו ש"ק אדמו"ר תמה על החלוקה שהר"ן מינדל כתב, ולעומת זאת כותב שבבחי' והרמב"ם מצינו חלוקה שונה. הרבי מציין לקיצורים והערות שם מובאים דברי הבחי' והרמב"ם. לשלימות העניין העתקנו כאן את החלק השייך: "בבחי' פ' בראשית ע"פ ויצר די"א ע"ג וצריך אתה לדעת כי חכמי המחקר נחלקו בענין הנפש כו' יש מהם אומר שהנפש א' ויש בה שלשה כחות הכוח המתאווה אשר לבעלי נפש הבהמית והכוח הצומח אשר לבעלי נפש הצומחת והכוח המשכיל היא נפש החכמה ושלשה כחות אלו הם נפש א' ויש מהם אומר כי הם באדם שלש נפשות שונות חלוקות זו מזו הנפש החכ' לעצמה והצומחת לעצמה והבהמית לעצמה וע' מזה בשמנה פרקים הרמב"ם ודעתו שהנפש א' ויש בה ג' כחות הללו הנפש החכ' הנמצאת באדם לבדו כו' ומשכנה במוח והיא הנק' נשמה כו' ונשמות אני עשיתי וכת' ונשמת שדי תבינם עכ"ל"

הטוענים, לכאורה בצדק, אין חבוש מתיר את עצמו, והרי האדם אסור בכבלי הטבע והחומריות מבית ומבחוץ: מבית-האינסטינקטים הטבעיים, ומחוץ-השפעת חינוך והסביבה.

ובקשר עם זה ראוי לציין את החידוש שנתחדש בבית מדרשו של האריז"ל<sup>(31)</sup>, שהשניות שבאדם נמשכת לא כל כך משתי הרשויות שבו, בנשמה והגוף, אלא משתי הנפשות שבאדם, הנפש האלקית והנפש הבהמית, ששתיהן נלחמות על הגוף לעשותו "מרכבה" כל אחת לעצמה ולהוציא את זולתה. לשון אחר, המלחמה שבאדם היא בין הנשמה האלקית מצד אחד והגוף ונפש הבהמית מצד שני.

בא בעל התניא והרחיב את הדיבור בשטח זה של "פולמוס הנפשות", והוא מגולל לפנינו שיטת פסיכולוג' מקיפה, שאף שאינה מקורית לו, הואיל ויסודותי' נעוצים בקבלת האריז"ל כפי שנתבאה על ידי תלמידו המובהק ר' חיים ויטל, אבל בהיקפה צורתה ומסקנותי' יש בה הרבה מן החידוש והיא המהוה את הבסיס לכל שיטתו החבדי"ת.

(א) הרבי הוציא את תיבת "פולמוס" והכניס במקומה תיבת "מלחמת"<sup>12</sup>.

(ב) הרבי העביר את הקולמוס על כל השורה המודגשת הנ"ל: "שאינה... הואיל" והחליף את האות ו' שבתיבת "ויסדותיה" לש' (שיסודותיה)<sup>13</sup>.

12 ניתן להבין את השינוי בפשטות, הבנת המילה "פולמוס" בעברית המדוברת כיום משמעותה מחלוקת, עימות, אי הסכמה בין מספר צדדים על אודות סוגיה מסוימת כשכל צד מנסה להוכיח שטענתו, עמדתו או דעתו הן נכונות, לעתים המחלוקת יכולה להיגרר לאלימות, אך אין זה מעצם הגדר של "פולמוס". לאורך מלחמה פירושו מאבק, יריבות, עימות שכל כולו נסיון השתלטות וכוחניות של כל צד על השני, ללא דיאלוג ושיחה משותפת, ללא נתינת מקום לשני כלל וכלל.

וזה מה שרוצה רבינו להדגיש שאין זה "פולמוס הנפשות" בה כל נפש נותנת מקום לנפש השנית אך הם מחולקים בעמדותיהם ודעותיהם אלא כלשון רבינו השקן בפרק ט': "אך הנה כתיב (בראשית כה כג): "ולאום מלאום יאמץ", כי הגוף נקרא (קהלת ט יד): "עיר קטנה". וכמו ששני מלכים נלחמים על עיר אחת, שכל אחד רוצה לכבשה ולמלוך עליה, דהיינו להנהיג יושביה כרצונו ושיהיו סרים למשמעתו בכל אשר יגזור עליהם. כך שתי הנפשות, האלהית והחיונית הבהמית שמהקליפה, נלחמות זו עם זו על הגוף וכל איבריו: שהאלהית, חפצה ורצונה שתהא היא לבדה המושלת עליו ומנהיגתו, וכל האברים יהיו סרים למשמעתה ובטלים אצלה לגמרי ומרכבה אליה, ויהיו לבוש לעשר בחינותיה ושלוש לבושה הנוכרים לעיל, שיתלבשו כולם באיברי הגוף ויהיה הגוף כולו מלא מהם לברם ולא יעבור זר בתוכם חס ושלום", דהיינו שמצד כל נפש, אין לנפש השנית מקום כלל וכלל.

יש לציין שבמקור, המילה "פולמוס" גם פירושה מלחמה: "בפולמוס של אספיינוס גזר... בפולמוס של טיטוס גזר" (סוטה פ"ט משנה ט"ו), אך כיום פירושה כמו שכתבנו לעיל, ובפשטות, זוהי הסיבה שהרבי רצה להבהיר הנ"ל.

13 עיין בדומה לזה, לקמן בתשורה, בחלק האנגלי, במודעה לעיתונות על התניא, הגהת הרבי בזה.

וכך מתחיל המחבר לבאר את שיטתו:

אך ביאור הענין על פי מ"ש הרח"ו בשער הקדושה ובעץ חיים שער נ פ"ב דלכל איש יראל, אחד צדיק ואחד רשע, יש שתי נשמות, וכדכתיב<sup>(32)</sup> ונשמות אני עשיתי<sup>(33)</sup>, שהן שתי נפשות, נפש אחת מצד הקליפה וסטרא אחרא, והיא המתלבשת בדם האדם להחיות הגוף, וכדכתיב כי נפש הבשר בדם היא<sup>(34)</sup>, וממנה באות כל מדות רעות מארבע יסודות רעים שבה... וגם מדות טובות שבטבע כל ישראל בתולדותם, כמו רחמנות וגמילות חסדים, באות ממנה, כי בישראל נפש זו דקליפה היא מקליפת נוגה, שיש בה ג"כ טוב... משא"כ נפשות אומות עובדי גלולים<sup>(35)</sup> הן משאר קליפות טמאות שאין בהן טוב כלל כמ"ש בע"ח שער מ"ט פ"ג וכל טיבו דעבדין האומות עובדי גלולים לגרמייהו עבדין וכדאיתא בגמרא ע"פ וחסד לאומים חטאת, שכל צדקה וחסד שאומות עובדי גלולים עושין אינן אלא להתייהר כו'...<sup>(36)</sup>

ובכן תנוח דעתם של חוקרי הפסיכולוגי' שכיוונו לדעת האריז"ל והגמרא! ואלה החכמים בעיניהם, מקרוב באו, שמתו ביקורת על ה"שובניזם" שכתניא, נאמר להם לא על בעל התניא תלונותיכם אלא האריז"ל וחכמי התלמוד שאף הם תמכו יסודותיהם במקרא מלא דיבר הכתוב. ואם עדיין טחו עיניהם מראות את כנות הדברים, הרי השואה שנתגוללה על עמנו בימינו אנו מצד האומה "הנאורה" ביותר בעולם, וכל שאר האומות עומדות מנגד, תוכיח. אבל זהו בהנוגע לאומות העולם, שבא בתור מאמר המוסגר בספר התניא. נמשיך:

את כל הקטע המודגש הנ"ל סימן הרבי, וכתב בצד הדף: כ"ז אינו שייך ונוגע להמאמר.

ונפש השנית בישראל היא חלק אלוך ממעל ממש, כמ"ש ויפח באפיו חיים<sup>(37)</sup>, ואתה נפחת בי, וכמ"ש בזוהר מאן דנפיח מתוכי' נפח...<sup>(38)</sup>

כמה דיוקים יש לדייק בדברי המחבר הנ"ל, המוצאים ביאורם הנרחב בספר התניא ושאר ספרי היסוד של תורת חב"ד להמחבר ולהבאים אחריו. לדוגמא, הדעה שמצד שורש הנפש, או הנפשות יש שויון גמור לכל בני ישראל, אחד צדיק ואחד רשע, אחד תלמיד חכם ואחד עם הארץ, והיא אחד מיסודות תורת הבעש"ט, שכידוע לא היתה רוח הרבניים נוחה הימנו ושמשה כאחד הגורמים להתנגדות מצד מנגדי חסידות הבעש"ט. עוד חידוש, שגם המדות הטובות שבטבע כל ישראל, כמו רחמנות וכדומה, באות מנפש הבהמית! וכן ההדגשה שנפש האלקית באיש הישראלי היא חלק אלוך ממעל ממש, יש בזה הרבה מהחידוש, כפי שמתבאר ומתברר להלן בספר, שמתוך כך מתקבלת הגדרה מיוחדת של מהות הנפש הזאת ותכונתה.

(א) הרבי מחק את תיבת "גמור"

(ב) את המילה "שבטבע" הקיף הרבי וכתב בצד הדף: ההדגשה בתיבה זו- עיין אגה"ק סי"ד. שלא להכנס לכל ביאור זה- טוב להשמיט חידוש זה

מכאן, לדוגמא, התפיסה המיוחדת בתורת החסידות החב"דית בענין אהבת ישראל, שהמחבר הקדיש לענין זה הוא הפרק הידוע פרק ל"ב. פרק זה הוא לכאורה "יוצא דופן", כיון שהמשכו של פרק ל"א הוא פרק ל"ג, כמו שנראה בעליל. אבל כאן מצא המחבר מקום להתגדר בו בענין אהבת ישראל,

הרבי מחק את התיבות: "להתגדר בו", ותיקן: "להרחיב הביאור"<sup>14</sup>

ולא לחינם הקדיש לזה פרק ל"ב, כדי להדגיש עד כמה צריכה להיות אהבת ישראל בל"ב ונפש ממש, שכיון שנפש האלקית היא חלק אלוך ממעל ממש, "בשגם שכולן מתאימות ואב אחד לכולנה ולכן נקראו כל ישראל אחים ממש מצד שורש נפשם בה' אחד, רק שהגופים מחולקים" (וראה שם בארוכה).

הרבי הקיף את ב' השורות המודגשות הנ"ל וכתב: "צ"ע איך יגיבו הסוג דקוראי הדואר"<sup>15</sup>, אח"כ מחק את האות ש' מתיבת "שכיון".

בהמשך משנתו של התניא מתברר שנפש האלקית כלולה מעשר בחינות, כנגד עשר

14 אולי יש לבאר: החילוק בין "להתגדר בו" ו"להרחיב הביאור", הוא בהבנת כוונת אדה"ז בהכניסו פרק ל"ב בתניא, - אף שבפשטות אינו חלק מהמשך הפרקים (וכמו שמציין הר"נ מינדל כאן. ויש להעיר שאכן במהדור"ק של התניא, פרק ל"ב איננו, ורק במהדור"ב התווסף), - דהיינו, האם אדה"ז, חיפש בכלל לבטא ולהתעכב (צו אפשטעלן זיך) - "להתגדר" בעניין אהבת ישראל, והצליח "לדחוף" את הנושא פנימה כאן בתניא בין פל"א ופל"ג, או ההיפך, שאהבת ישראל הוא נושא יסודי ועיקרי בתניא ואדה"ז חיפש להרחיב הביאור על עניין זה, וכאן מצא את המקום הנכון. ועיל"ע.

15 קוראי הדואר פירושו בפשטות, אנשי ה"חוף" שאינם בני תורה, (אולי דואר פירושו עתונים ומכ"ע). "דאגת" הרבי בפשטות היא ש"אנשים חושבים" שיקראו מאמר זה, שכל כולו מלא בדברי הגיון והסבר, ופתאום יפגשו רמז נאה (פל"ב - ל"ב ונפש ממש), לא יעריכו זאת מספיק, והתגובה על רמת המאמר, הספר והכותב תהיה שלילית.

מענה יש לעיין, מהו מקור הפתגם הזה שפל"ב מרמז שאהבת ישראל צריכה להיות בל"ב ונפש ממש? ואולי הוא על משקל הפתגם המקובל והובא כו"כ פעמים בתורת רבינו שפל"ב הוא הל"ב של תניא.

ספירות עליונות שנסתלשלו מהן, הנחלקות לשתיים, שכל ומדות. השכל כולל חכמה, בינה, דעת (חב"ד), והמדות, חסד גבורה, תפארת, וכו'. ועוד יש לכל נפש אלקית שלשה לבושים, שהם מחשבה דבור ומעשה של תרי"ג מצוות התורה. וזה לעומת זה עשה האלקים, שגם לנפש הבהמית כלולה מעשר בחינות, שכל ומדות, הנ"ל, ושלשה לבושי-מחשבה דבור ומעשה בעניני עולם הזה הגשמי והחומרי.

רבינו העביר קולמוס על אות ל, המודגשת הנ"ל.

בהקשר זה, נכתב במהדו"ק:

"מתברר גם כן ש"הנפש השכלית" היא לא בחינה השייכת רק לנפש האלוקית, כי כמוה כן גם הנפש הבהמית יש לה כל אותן עשר הבחינות, הנחלקות לשתיים, שכל ומדות (השכל כולל חכמה בינה דעת - חב"ד, והמדות - חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, מלכות), ושלשת ה"לבושים" - מחשבה, דיבור ומעשה."

על כל הקטע הנ"ל המזכיר את עניין נפש השכלית, ציין כ"ק אדמו"ר המראי מקומות דלקמן: "ציין תו"א לח, ב. ס' הקיצורים לתניא ע' פח ואילך"<sup>16</sup>

ומכאן השניות באדם. שניות לא בין עולם המחשבה ועולם המעשה, או בין השכל והרגש, או אפילו בין נפש וגוף, אלא מלחמה בין הנפש האלקית והנפש הבהמית הנחלמות זו בזו לכבוש את העיר הקטנה זו הגוף.

הרבי העביר קולמוס על תיבת: מלחמה.

נמצא שהמלחמה היא כאן בין שכל ושכל, השכל האלקי והשכל האנושי, שהשכל האלקי מקורו באין-סוף והשכל האנושי מקורו בגוף ובנפש הבהמית. ואם השכל האנושי מושפע ומשוחזר מצד האנוכיות שטבעית של האדם, לא כן השכל האלקי שמקורו למעלה מהטבע, בנפש האלקית שהיא חלק אלוך ממעל ממש. ומכאן חופש הרצון הגמור "בפועל ממש, במעשה דבור ומחשבה, שבהם הבחירה והיכולת והרשות נתונה לכל אדם לעשות ולדבר ולחשוב גם מה שהוא נגד תאות הלב והפכה ממש"<sup>(39)</sup>.

כידוע, תורת חב"ד היא תורת "הבכך" שבכל דבר, הלכה למעשה. משום כך אין

המחבר מסתפק בהוכחתו שהבחירה החפשית נתונה לכל אדם. הוא מנתח את כוחות הנפש האלקית לכל פרטיהם ופרטי פרטיהם, את כוחותי' המקיפים (הרצון והעונג), כוחותי' הפנימיים (השכל והמדות), ו**כוחותי' הטבעיים** (האהבה המסותרת שבלב כל איש הישראלי והיראה הכלולה באהבה זו). אף הוא נותן כמה הוראות והדרכות מעשיות ומועילות איך להגביר את הנפש האלקית על הנפש הבהמית על ידי התבוננות ושמחה ואיך להרחיק בשתי ידיים את העצבות וטמטום הלב, ושאר מניעות ובלבולים פנימיים וחיצוניים.

(א) הרבי מחק את התיבות: "היא תורת", ותיקן: "חוקרת ודורשת את"

(ב) לפני תיבת "הלכה" הוסיף האות ה' (ההלכה).

(ג) את תיבת "המקיפים" הקיף הרבי והעיר: "אין עד"ז בתניא"

(ד) את השורה "כחותי' הפנימיים... הטבעיים" הקיף הרבי, והעיר: "אין חילוק

זה".<sup>17</sup>

וזהו גם הדיוק בדבריו "הבחירה היכולת והרשות נתונה לכל אדם" כו; זאת אומרת, לא די לו לאדם לדעת שיש לו בחירה חפשית, אלא יש לו גם היכולת, כי המוח שליט על הלב (כמ"ש בר"מ פ' פינחס) בתולדתו וטבע יצירתו, שכן נוצר האדם בתולדתו שכל אדם יכול ברצונו שבמוחו להתאפק ולמשול ברוח תאוותו שבלבו שלא למלאות משאלות לבו במעשה דבור ומחשבה, ולהסית דעתו לגמרי מתאוות לבו אל ההפך לגמרי, ובפרט אל צד הקדושה, כדכתיב וראיתי שיש יתרון לחכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החושך, פי' כמו שהאור יש לו יתרון ושליטה וממשלה על החושך, שמעט אור גשמי דוחה הרבה מן החושך, שנדחה ממנו מאליו וממילא, כך נדחה ממילא סכלות הרבה של הקליפה וס"א שבחלל השמאלי (כמארז"ל אלא אם כן נכנס בו רוח שטות וכו') מפני החכמה שבנפש האלקית שבמוח".<sup>(40)</sup>

17 חשוב לדייק בלשון הרבי כששולל את ב' הביטויים הנ"ל:

(א) על כחת המקיפים (רצון ותענוג) כותב: "אין עד"ז בתניא", דהיינו שהמושג קיים (וכפשוט, כל ספרי החסידות מלאים בדבר זה) אך בתניא לא מדובר על זה.

(ב) על החילוק בין כחות פנימיים (שכל ומדות) וכחות טבעיים (אהבה מסותרת והיראה הכלולה בה) כותב: "אין חילוק זה", דהיינו שחלוקה כזו לא קיימת בכלל. כי אכן מצינו החילוק בין כחות מקיפים - רצון ותענוג, וכחות פנימיים - שכל ומדות, אך לא מצינו שהאהבה המסותרת והיראה הכלולה בה יהיו חלק ממערכה זו - דהכחות. אלא הם בסוג אחר. אמנם הם טבעיים בנפש היהודי אך אין זה נקרא בשם "כחות טבעיים" (שבד"כ פירושו הכחות הגשמיים של האדם ככח הראיה, שמיעה, הילוך וכדומה).

## הרבי מחק את תיבת "לדעת"

ולא רק הבחירה והיכולת אלא גם הרשות נתונה לכל אדם, כי אין הרע ענין ותכלית לעצמו וממנו לא תצאנה הרעות והטוב, ובלשון המחבר "אך נפש הבמית שמהקליפה רצונה להיפך ממש לטובת האדם שיתגבר עלי' וינצחנה, כמשל הזונה שבזה"ק.<sup>(41)</sup>

על כל הקטע המודגש הנ"ל העיר הרבי בצד הדף: "צ"ע הכוונה"

מתוך הרעיון שנפש הבהמית בישראל באה מצד הקליפה הנקראת "קליפת נוגה", שהיא "בחינה ממוצעת בין שלש הקליפות הטמאות לגמרי ובין בחינת ומדריגת הקדושה, ולכן פעמים שהיא נכללת בשלש קליפות הטמאות (כמ"ש בע"ח שער מ"ט ריש פ"ד בשם הזהר) ופעמים שהיא נכללת ועולה בבחינת ומדריגת הקדושה"<sup>(42)</sup> מתגלמת התפיסה הפסיכולוגית שבעצם יש באדם כוחות נפשיים המתחלקים לשלשה סוגים: כוחות חיוביים, כוחות שליליים וכוחות ניטראליים, ותפיסה זו נעוצה בתפיסה המקבילה שגם בשטח הטוב והרע יש בחינה ממוצעת של דברים וענינים המצד עצמם אינם לא רע ולא טוב, והכל לפי הכוונה<sup>(43)</sup>. לאור תפיסה זו, תכלית ירידת הנשמה בגוף היא לא לתקן את הנשמה, כי הנשמה טהורה היא, אלא כדי "להעלות" את הגוף ונפש הבהמית (ואתם עמם את חלקו בעולם הזה הגשמי והחומרי), לא רק מתוך כיבוש היצר, אלא בעיקר מתוך זכון החומר, ובלשון הקבלה - "אתכפיא" ו"אתהפכא".

ברם, על ידי כך גם הנשמה עצמה עולה במדריגה נעלה של השגת האלקות, ובלשונו הטהורה של המחבר:

הרבי הקיף את התיבה "השגת" והעיר: "מש"כ בתניא אין זה ענין של השגה (בשכל) כ"א ענין של תפיסא, התקשרות התאחדות וכיו"ב"

ולכן אמרו יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא, כי עולם הבא הוא שנהנין מזיו השכינה, שהוא תענוג ההשגה, ואי אפשר לשום נברא אפי' מהעליונים להשיג כי אם איזו הארה מאור ה', ולכן נקרא בשם זיו השכינה, אבל הקב"ה בכבודו ובעצמו לית מחשבה תפיסה בי' כלל כי אם כאשר תפיסה ומתלבשת בתורה ומצוותי' אזי היא תפיסה (בהן) ומתלבשת בהקב"ה ממש, דאורייתא וקב"ה כולא

חד. (44)



## הערות

1. "הקדמת המלקט" לקוטי אמרים – תניא, הוצאת אוצר החסידים, ה'תשי"ד, ברוקלין, נ.י. דף ד' ע"א.
2. ראה רשימת דפוסי תניא, שם ע' רי"ב.
3. כידוע הופיע ספר לקוטי אמרים בעילום שם המחבר, בין על השער, בין בהסכמות, על כל שבע הוצאות הראשונות של דפוסי התניא משנת תקנ"ז עד תקס"ו, ועד בכלל. ורק אחרי הסתלקותו של המחבר פרסמו בניו את שם אביהם על השער וצירפו גם הסכמתם, בהוצאה שמינית, שקלוב תקע"ד.
4. בגמרא שלפנינו, נדה ל, ע"ב, לא מובא בשם ברייתא, אלא בתור דרשה דרש ר' שמלאי. אבל ביבמות עא, ב מובא בשם ברייתא (והתניא, במקום והאתמר) ובכמה מקומות (ויקרא רבה פ' י"ד, ז; ילקוט שמעוני ר"פ תזריע; ירושלמי פסחים, פ' תמיד נשחט ה"ג; ועוד). משמע שר' שמלאי הי' תנא. והמחבר נקט גרסת "תניא" כי תניא אותיות איתן, ומבואר בכמה מקומות בחיבוריו כי "איתן הוא עצם הנשמה שדבוקה בהעצמות, חלק אלק ממעל" (ראה קונטרס לימוד החסידות, הוצאת אוצר החסידים, ברוקלין, תש"ז, ע' 5).
5. ראה "הערות", לקוטי אמרים הוצאה הנ"ל, ע' רטו, א.
6. שם.
7. תניא, ריש פ' י"ד.
8. "עשרים שנה כתב רבינו את ספרו לקוטי אמרים, הוסיף וגרע ודייק בכל תיבה ותיבה, עד אשר צרפו וזקקו בחסר ויתיר ויתן רשות להעתיקו ולהפיצו ברבים" – קצורים והערות לספר לקוטי אמרים, הוצאת אוצר החסידים, ברוקלין תש"ה, ע' קכא, א. וראה שם בארוכה.
9. "הקדמת המלקט" דף ג' ע' ב.
10. ראה לוח התיקון בהוצאת לקו"א בנ"ל, דף ר, א.
11. "הקדמת המלקט", שם.
12. כיוצא בזה אינו מפרש למי מתכוון בבקורת שלו ב"שער היחוד והאמונה", סוף ע' פג, א.

13. "הקדמת המלקט" ג, ב - ד, א.

הרבי מחק את המספר 13, כי כנ"ל בפנים המאמר, מספר 13 עמד באמצע הקטע שהרבי מחק, ובמקום זה הרבי הוסיף את מספר עם 13 עם הערה חדשה בקטע הבא.

14. בפרקים כ', כא', לג', ובפרט בשער היחוד והאמונה.

15. לפי י. צימברג, "געשיכטע פון יידישער ליטעראטור", כרך 7 חלק ב' ע' 125, היו לו לבעל התניא כמאת אלף חסידים לסוף המאה ה-18.

16. "הקדמת המלקט" ד, א.

17. כידוע נכנסו בהם גם סילופים וזיופים על ידי מנגדים בכוונה לעשותם פלסטר.

18. ראה "הגהות וביאורים" לאדמו"ר הצמח צדק, ב"קצורים והערות לספר התניא" בנ"ל, ע' מח.

19. לקו"א פ' יג' דף יח, א.

20. שם פרק כו, כז, לא; אגרת הקדש דף קטז, ב.

21. שם פ' כו, לא, לג; אגרת התשובה דף ק', א; אגרת הקדש שם.

22. בפרקים יג' ויד'; כט-לד.

23. הגדרת "צדיק" בפ' י'; "רשע" - יא'; "בינוני" - יב' - יג'.

24. לקו"א, דף ה, א.

25. שם ריש פ' יב'.

26. שם, פ' יג, דף יח, א.

27. שם, פ' ו, כד, כו, לג, מח, מט, נב, נג.

28. בראשית רבה, פ"ט ז.

29. ברכות, פ"ט, משנה א.

30. עיין בזה מורה נבוכים, ח"ב פ"ו.

כאן הוסיף הרבי: קיצורים והערות לתניא ע' מד(ח?), פ"א

31. לפלא שלא עמדו על זה חוקרי הקבלה.

32. בנוסח שלפנינו נמצא "דכתיב", וראה לוח התיקון ע' ר, א, שצ"ל "וכדכתיב". והדיוק בזה הוא כי אין הראי' מהפסוק, שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, ואין הפסוק משמש אלא רמז ואסמכתא. ובעומק יותר יש לומר שלפי תפיסתו של בעל התניא ב"נסתר דתורה" מוצא הוא לעתים תכופות תוכן מיוחד במקראות שהוא מצטט ונותן להם גוון מיוחד, ולדוגמא הפסוק "וישוב אל ה' וירחמהו, שמצטט בפ' מה (דף סד, ב), שמהפך את הנושא לנשוא ומפרש "לעורר רחמים רבים על ה'".

על כל ההערה הנ"ל סימן הרבי: ?

33. ישעי' נז, טז.

34. ויקרא יז, יא.

35. בלוח התקון: "אומות העולם", וכן להלן, ומחמחת הצנזורה שינו לעו"ג.

35. א. משלי יד, לד.

36. לקו"א, סוף פ' א.

37. בראשית ב, ז. ועיין רמב"ן שם.

38. לקו"א ריש פ' ב.

39. שם פ' יד.

40. קהלת ב, יג.

40. א. לקו"א, פ' י"ב, דף י"ז, א.

41. שם, סוף פ' ש.

42. שם פ' ז, דף יא, ב.

43. השוה של"ה חלק א', שער האותיות, ריש אות יו"ד.

44. לקו"א, סוף פ' ד.



ג

על תכונת הנפש, מהותה וכוונותיה הפנימיים וההיצוניים. לעומת השקפת בעל חובת הלבבות שאין יחס אמתי לאלהים בלי דעת אלהים מדגיש בעל התניא שאין יחס אמתי לבוּרָא בלי דעת עצמו. "דע את עצמך" קודם ל"דע את אלהי אביך ועבדו".

משום זה מתחיל המחבר את חיבורו בברייתא דסוף פ' ג' דנדה (דף ל' ע"ב) "מטביעין אותו תהי צדיק ואל תהי רשע ואפילו כל העולם כולו אוסרים לך צדיק אתה, היה בעיניך כרשע". וכבר מרמז בשבועה זו ענין של "ישויו כח" מלמעלה שניתן לנשמה בשבועה ובתולדותה<sup>15</sup>, ועוד "שבועה" זו נתינת לכל אחד ואחד, וכפי פירושו של המחבר<sup>16</sup> פכונת הברייתא כלפי האדם ה"בינוני", שהיא "דת כל האדם"<sup>17</sup> - הרי עקרי תורתו של "ספר של בינונים" כבר נרמזים בברייתא זו.

בסגנון מרשי מותח המחבר בקושיות ועומד על השתירה שבין ברייתא זו למשנה במסכת אבות (פ"ב) "ואל תהי רשע בשני עצמך", וגם על צד הברייתא האומרת לאדם לראות את עצמו כרשע, שלכאורה אינה צד שובה, כי אם באמת יחסיב את עצמו לרשע הרי יבוא לידי עצבות (שהמחבר גמנה ביותר<sup>18</sup>) ולא יוכל לעבוד את ה' בשמחה (שהשמה פיסודות העבודה האמתית בשיטת המחבר<sup>19</sup>), ואם לא ירע לבבו יבוא לידי קלות. להלן בספר<sup>20</sup> יפרש את קושיותיו שבראש הספר, שמטרתן לשמש כעין מסגרת והקדמה להגדרת המושג של "בינוני".

המחבר מביא את החלוקה המצויה בתלמוד וחלקת את האיסים לחמשה סוגים, צדיק וטוב לו, צדיק ורע לו, רשע וטוב לו, רשע ורע לו, ובינוני, עם פירוש הגמרא שצדיק וטוב לו הוא צדיק גמור, צדיק ורע לו הוא צדיק שאינו גמור, ולעומת זה פירוש היירעא פהיפנא<sup>21</sup> צדיק ורע לו - שרע שבו כמון לטוב, וכי<sup>22</sup>. פירושו הוא יבוא על מקומו<sup>22</sup>, אבל כאן מציין המחבר שההגדרה בתלמוד שהבינוני הוא זה שמעשיו שקולים, מחצה זכויות ומחצה עונות, זהו רק לענין סכר ועונש, לפי שאדם נידון אחר רובו, ואם רוב מעשיו זכויות בקרא צדיק, מאחר שזוכה בדין, ולהיפך בקרא רשע, ומחצה על מחצה בקרא בינוני. "אבל לענין אמתת שם התואר והמעלה" אי אפשר לתאר אדם בתור צדיק אם יש בידו נקצת עבירות, "שהרי בשעה שעושה עונות בקרא רשע גמור, ואם אחיכ עשה תשובה, בקרא צדיק גמור". וגם מהגמרא מוכח שאין טהות מדרגת הבינוני מחצה זכויות ומחצה עונות, "שאם כן איך שעה רבה לומר שהוא בינוני"<sup>23</sup>.

לפי הגדרתו של המחבר<sup>24</sup>, הבינוני לא עבר עבירה מפיסו, לא כמחשבה ולא בדיבור ולא במעשה, אבל בשבועו הוא "כרשע" (ולא רשע ממש), מאחר שרע בקרכו הוא בתקפו כתולדותו, רק שאין לו שליטה וממשלה להתפשט באברי הגוף.<sup>25</sup> במצא, שהבינוני "שלביל התניא

החלקה  
השנייה  
השלישית  
הרביעית  
החמישית  
הששית  
השביעית  
החמישי

צילום ממהדורה קמא של ההקדמה לתניא מהר"נ מינדל עם הגהות מכ"ק אדמו"ר - פוענחו לעיל.

ב"ה.

הערות והארות לספר "לקושי אמרים"  
לרבי שניאור זלמן, חרב פליאדי, זצ"ל

-מאת-

ניסן מינדל

שלשה שמות בודעו לו לספר אשר למנינו, וכולם הולמים אותו יפה. ולא עוד אלא שכל שם מהשמות הללו סגידר במדה ידועה ובאופן מיוחד את מהותו של הספר או את תכליתו. ואלו הם:

א. לקושי אמרים - והוא השם שקרא לו מחברו על שם שניניו "מלוקשים מפי ספרים ופסי סופרים". בשם זה נדפס לראשונה בטלאוויטא, בשנת תקנ"ז.<sup>2</sup> בתוך כך מדגיש המחבר, בענותותו היתרה,<sup>3</sup> שלא בא כמחדש אלא כפולקס. אבל דעת לבנון בקל, שאף אפנים עקרי תורתו מבוססים על אדני התורה, שבכתב ושבעל פה, ועל יסודות הקבלה והחקירה והפוסק, הרי יש בספר זה חרבה מהחידוש בתפיסתו של המחבר ובהשקפת עולמו, ובעיקר בכוח היוצר שלו שהצליח לעשות מציגה יפה של זרמי המחשבה ביהדות המסורתית - ההלכה והקבלה, החקירה והפוסק, ועל כולנה תורת החסידות הכללית של הבעל שם טוב - עד שיצר שיטה שלימה ומקיפה, שיטה עיונית ומעשית כאחת, היא שיטת חב"ד.

ב. תביא - על שם פתיחת הספר, המתחיל "תביא" <sup>4</sup> (בספ"ג נדחה) משביעין אותו וכו'. בכותרת זו נדפס לראשונה בזאלקווי, בשנת תקנ"ט.<sup>5</sup> וכאן מקום לומר, שפתיחתו זו היא לאו דוקא פתיחה כדרך חורשנים ומגידים מיסרים, שפותחים כמאמר חז"ל או כמקרא, אלא יש בה גם חדגשה שתורתו של המחבר נעוצה ופוסרשה כולה בתורה ודברי חכמינו ז"ל ואף דברי אגדה שלהם הם גופי תורה ופנימיות התורה. ואפנים חברייתא תזאת המוכחא בראש הספר היא אכן הטיבה שעלי' כנוי ~~החש-תפסא-לספר-תפסא-כל-הספר~~, שף שאין הדבר מתגלה לפנינו עד שסגעים אנו למרקים י"ג וי"ד, בהם המחבר מפתח מפרש את חברייתא הנ"ל, ובתוספת ביאור בפרקים כ"ט - ל"ד.

ג. ספר של בינונים - על שם שעיקר משנתו היא תורת האדם ה"בינוני". שם זה בא כשם לוי לשמו העקרי של הספר בהוצאה ראשונה: "חלק ראשון הנקרא בשם ספר של בינונים". אולם גם שם זה כולל כל חלקי הספר ולא רק חלקו הראשון.<sup>6</sup> ואף בשם זה יש לראות דיוק והדגשה שמהחבר נותן דעתו בעקל לא על דמותו של הצדיק, שדגלה בו החסידות הכללית ולא על הרשע שתורת המוסר עוסקת בגינויו, אלא עיקר משנתו של הספר ערוכה מסביב לדמותו של האדם ה"בינוני", שהיא מפת כל האדם.<sup>7</sup>

נעמוד תחילה על תכליתו של הספר, זאת אומרת הכוונה והמפרש שהיו לפני המחבר בחיבורו זה, אשר השקיע בו כל כך הרבה יגיעה.<sup>8</sup>

והנה בהקדמתו ("הקדמת המלקט") מסביר המחבר מהי משרתו בספר זה. הוא אינו כג לפסול את ספרי המוסר והיראה שקדמו לו, ואף על פי כן מוצא חובה לחבר ספר משלו. הסיבה היא לג' בטורים אלא בקוראים, "שהקורא קורא

צילום ממדור"ב של ההקדמה לתניא עם הגהות  
כ"ק אדמו"ר (פוענחו לעיל)

ב

לפי דרכו ולפי חשגת ותפיסת שכלו באשר הוא שם, ואם שכלו ודעתו מבוכללים  
ובחשיבת יתהלכו בעבודת ה', בקושי יכול לראות את האור כי טוב הגנוז  
בספרים, אף כי מתוך האור לעינים ומרפא לנפש<sup>9</sup>. אשר לספרים, מחלק המחבר  
את "ספרי היראה" לשני סוגים: "ספרי היראה הבנויים ע"פ שכל אנושי בודאי  
אינן שוין לכל נפש, כי אין חשכלים והדעות שוין ואין שכל אדם זה מתפעל  
ומתעורר מפה שמתפעל | ומתעורר<sup>10</sup> שכל חבורי; ואידך, "אפילו בספרי היראה  
אשר יסודותם כהררי קודש מרשי אז"ל, אשר רוח ה' דבר בם ומלתו על לשונם...  
הרי אין כל אדם זוכה להיות פכיר מקומו הפרטי שבתורה"<sup>11</sup>. אין המחבר  
מפרש לאיזה "ספרי היראה הבנויים על שכל אנושי" בתכוון, וזהו קו אופייני  
בו<sup>12</sup>, אבל עצם החלוקת בין אלה הבנויים על שכל אנושי ובין אלו אשר יסודותם  
בהררי קודש, אופרת דרשני.

ויש עוד סוג בפרי יראה ומוסר הנכנסים בגדר "הנסתרות לה" אלו קיבנו,  
כפי שהמחבר פרטו שם, ובפרט על המכונה שבהם, וזה לשונו: "והנה אף בתלכות  
האור והיתר הנגלות לנו ולבנינו מצאנו חלוקת תנאים ואפואים פן  
הקצה אל הקצה ממש... וכיש וקיו בהנסתרות לה" אלו קיבנו<sup>13</sup> כו'.

המפורסם שכל הנזיל הוא שפטר המחבר היא להאיר דרך בעבודת ה', ובחיבורו  
זה בתכוון להגיש ספר מוסר ויראה שיהי' (א) שיה לכל נפש, (ב) שיהי' מעין  
"מוסר אחרון" בעבודת ה' בהתבנה ויראה, "מיוסד על פסוק כי קרוב אליך הדבר

מאד בפיך ובלבבך לעשותו, לבאר הישג איך הוא קרוב פאר" (למבא על שער  
הספר), כשם שראה את השלחן-ערוך שלו מוסר אחרון בהלכה, ב"גלה" לתורה.

ובכן ספר "לקוטי אמרים" הוא מעין "מורה נבוכים" בשפה אף-מפוספת  
שונים הם זה מזה תכלית שנוי בתכנם ובצורתם ובתפיסת עולם שלהם, שתי מורות  
מיוסד על שכלתניות טובהקת, ומכוון כלפי בעלי הקירה ובפרט אלה שיש להם  
מסקיות כיצד להתאיים את הדת עם המילוטופי, בה בשעה שה"תניא" מיוסד על  
אדני הקבלה וה"חכמה הנסתרת" (ה"ן) אלא בלבד חביד - חכמה, בינה, דעת,  
זאת אופרת, שישתו היא מיוזג שכלתניות ומסתורין, ומכוונת כלפי קהל  
החסידים בפרט, והדעת חרדית בכלל, שיהי' ספר חסודו לכל נפש.

לשיבך אין מתפקידו של המחבר לעמוד על עקרי הדת והאמונה, שכבר נתאמתו  
אצלו ואצל קוראיו. ובמקום שנוגע בשאלות יסודיות כגון שאלת הבריאה יש  
פאין ואחזות הכוונה<sup>14</sup> וכדומה, הרי כוונתו בעיקר להאיר על ידן שאלת היחיד  
והטובו לבורא ותיקון העולם בכלל, ואיך שקרוב הדבר פאר וכו'.

לתפקיד חשוב ומקיף זה של הספר היתה "אתערותא דלתתא", היינו ההכרה  
לשכל במסון חסידים<sup>15</sup> "אשר שואלין בעצה כל אנשי (אנשי שלומינו) דמדינתנו  
תמיד, כל אחד לפי ערכו, לשית עצה בנפשם בעבודת ה', להיות כי אין הזמן  
גרמא עוד להשיב לכל אחד ואחד על שאלתו בפרטות"<sup>16</sup>. עוד זאת, שרם שנתפרסם  
הספר בדפוס, נתפשט מגילות כגילת בתור "קונטרסים" בין חסידיו הרבים, וכמו

17  
18  
19  
20  
21  
22  
23  
24  
25  
26  
27  
28  
29  
30  
31  
32  
33  
34  
35  
36  
37  
38  
39  
40  
41  
42  
43  
44  
45  
46  
47  
48  
49  
50  
51  
52  
53  
54  
55  
56  
57  
58  
59  
60  
61  
62  
63  
64  
65  
66  
67  
68  
69  
70  
71  
72  
73  
74  
75  
76  
77  
78  
79  
80  
81  
82  
83  
84  
85  
86  
87  
88  
89  
90  
91  
92  
93  
94  
95  
96  
97  
98  
99  
100

17  
18  
19  
20  
21  
22  
23  
24  
25  
26  
27  
28  
29  
30  
31  
32  
33  
34  
35  
36  
37  
38  
39  
40  
41  
42  
43  
44  
45  
46  
47  
48  
49  
50  
51  
52  
53  
54  
55  
56  
57  
58  
59  
60  
61  
62  
63  
64  
65  
66  
67  
68  
69  
70  
71  
72  
73  
74  
75  
76  
77  
78  
79  
80  
81  
82  
83  
84  
85  
86  
87  
88  
89  
90  
91  
92  
93  
94  
95  
96  
97  
98  
99  
100

17  
18  
19  
20  
21  
22  
23  
24  
25  
26  
27  
28  
29  
30  
31  
32  
33  
34  
35  
36  
37  
38  
39  
40  
41  
42  
43  
44  
45  
46  
47  
48  
49  
50  
51  
52  
53  
54  
55  
56  
57  
58  
59  
60  
61  
62  
63  
64  
65  
66  
67  
68  
69  
70  
71  
72  
73  
74  
75  
76  
77  
78  
79  
80  
81  
82  
83  
84  
85  
86  
87  
88  
89  
90  
91  
92  
93  
94  
95  
96  
97  
98  
99  
100

17  
18  
19  
20  
21  
22  
23  
24  
25  
26  
27  
28  
29  
30  
31  
32  
33  
34  
35  
36  
37  
38  
39  
40  
41  
42  
43  
44  
45  
46  
47  
48  
49  
50  
51  
52  
53  
54  
55  
56  
57  
58  
59  
60  
61  
62  
63  
64  
65  
66  
67  
68  
69  
70  
71  
72  
73  
74  
75  
76  
77  
78  
79  
80  
81  
82  
83  
84  
85  
86  
87  
88  
89  
90  
91  
92  
93  
94  
95  
96  
97  
98  
99  
100

17  
18  
19  
20  
21  
22  
23  
24  
25  
26  
27  
28  
29  
30  
31  
32  
33  
34  
35  
36  
37  
38  
39  
40  
41  
42  
43  
44  
45  
46  
47  
48  
49  
50  
51  
52  
53  
54  
55  
56  
57  
58  
59  
60  
61  
62  
63  
64  
65  
66  
67  
68  
69  
70  
71  
72  
73  
74  
75  
76  
77  
78  
79  
80  
81  
82  
83  
84  
85  
86  
87  
88  
89  
90  
91  
92  
93  
94  
95  
96  
97  
98  
99  
100

צילום ממנהד"ב של ההקדמה לתניא עם הגהות  
כ"ק אדמו"ר (פוענחו לעיל)

א.

שמתנצל המחבר בהקדמתו "אחרי שנתפשו הקונטרסים הנזיל בקרב כל אנשי הנזיל בהעתיקות רבות מידי סופרים שונים ומשונים, הנה על ידי רבוי ההעתיקות נסמס שונות רבו כמו רבו השיס (שעות-סופר) בפאד פאד<sup>17</sup> שלכן ראה המחבר צורך "להביא את הקונטרסים הנזיל לבית הדפוס מנזקים מכל סיג וסיס ומזגיהם היסב.

ב.

ספר ה"תניא" הוא ספר מוסרי בעיקר. וככל ספרי המוסר מחייב הוא את העיון וההתבוננות כמיקדמים הכרחיים לחיים דתיים שלימים, וכמו שהבגיש, למשל, בעל חובת הלבבות. אבל יחד עם זה שונה ה"תניא" מכל ספרי המוסר שקדמו לו בכמה פנים, שלא כאן המקום לעמוד עליהם. ונדגיש רק שינוי עקרוני אחד וחוא, שעם כל ההדגשה בספרי המוסר על ביטול החוסר ומיאוסו ומעלת הטוב וחובת האדם לכורא מתוך הבנה והכרה וכולי, עדין נשארת חובת האדם לכורא בתחומה החיצוני, ואם נוגעת ללב עדין לא נוגעת לעצם הנשמה. תפיסתו של בעל התניא, לעומת זה, היא שמעמידה את עבודת האדם בתחום פנימיות הנפש. כיון שכן, רואה המחבר חובה, מיד בהתחלת חיבורו, לעמוד על תכונת הנפש, מהותה וכוחותיה הפנימיים והחיצוניים. לעומת השקפת בעל חובת הלבבות שאין יחס אמתי לאלקים בלי דעת אלקים, מדגיש בעל התניא שאין יחס אמתי לכורא בלי דעת עצמו, על יסוד "פשוטי אחזה אלקי". "דע את עצמך" קודם לידע שם את אלקי אביך ועבדהו.

פשוט כן פתח המחבר את חיבורו בברייתא (נדה ל, ב) "משביעין אותו תהי צדיק ואל תהי רשע ואפילו כל חולץ כולו אומרים לך צדיק אתה, ה' בעיניך כרשע". וכבר מרמז בשבועה זו ענין של "יפוי כח" מלטעלה שניתן לנשמה מטמטמסתם כשבעה ובתולדתה<sup>18</sup>, ועוד שבועה זו ניתנת לכל אחד ואחד, וכפי פירושו של המחבר<sup>19</sup> מכוונת הברייתא כלפי האדם הייבנוני, שהיא "פדת כל האדם". הרי עקרי משנתו של "ספר היבנונים" כבר נרמזים בברייתא זו, כנזכר לעיל.

בסגנון מורסי פותח המחבר בקושיות ועומד על הסתירה שבין ברייתא זו למשנה במסכת אבות (פ"ב) "ואל תהי רשע בפני עצמך", וגם על עצם הברייתא האומרת לאדם לראות את עצמו כרשע, שלכאורה אינה עצה טובה, כי באם באמת יהי בעיניו רשע, הרי יבוא לידי עצבות (שהמחבר מגנה ביותר<sup>20</sup>) ולא יוכל לעבוד את ה' בשמחה (שהשמחה מיסודות העקריים בעבודת ה' בסיסת השמחה<sup>21</sup>), ואם לא ירע כעיניו יבוא לידי קלות. להלן בספר<sup>22</sup> יתיר את קושיותיו שבראש הספר, שמטרתן לשסס כעין מסגרת הקדמה להגדרת הפושט של הייבנוני. המחבר מביא את החלוקה המצוי בתלמוד המחלקת את האשים לחמשה סוגים, צדיק וטוב לו, צדיק ורע לו, רשע וטוב לו, רשע ורע לו, וביבנוני, עם פירוש הגמרא שצדיק וטוב לו הוא צדיק גמור, צדיק ורע לו הוא צדיק שאינו גמור, וכו'. פירושו הוא יבוא על מקומו<sup>23</sup>, אבל המחבר פציון מיד שהגדרה

צילום ממנהדו"ב של ההקדמה לתניא עם הגהות  
כ"ק אדמו"ר (פוענחו לעיל)

ד

בתלמוד שהבינוני הוא זה שמעשיו שקולים, מחצה זכויות ומחצה עוונות, זהו רק לענין סכר ועונש, לפי שאדם נידון אחר רובו, ואם רוב מעשיו זכויות בקרא צדיק, מאחר שזוכה בדין, ולהיפך בקרא רשע, ומחצה על מחצה בקרא בינוני. אבל לענין אמת שם התואר והמעלה אי אפשר לתאר אדם בתור צדיק אם יש בידו מקצת עבירות, יסחרי בשעה שעושה עוונות בקרא רשע גמור, ואם אחיכ עשה תשובה, בקרא צדיק גמור. וגם מהגמרא מוכח שאין מהות מדרגת הבינוני מחצה זכויות ומחצה עוונות, ישאם כן איך שעה רבה לומר שהוא בינוני?<sup>24</sup>

לפי הגדרתו של המחבר<sup>25</sup> הבינוני לא עבר עבירה מימיו, לא במחשבה ולא בדיבור ולא במעשה, אבל בשבוע הוא "כרשע" (ולא רשע פשוט), מאחר שחזק מקריבו הוא בתקפו כחולדתו, רק שאין לו שליטה ומפסלה להתפשט באברי הגוף.<sup>26</sup> נמצא שהבינוני של בעל התניא עולה במדרגתו אפילו על היצדיק שבתלמוד והוא "צדיק גמור" שהכמי התלמוד מזכירים

על כל פנים, כבר בפרק ראשון נוגע המחבר באותה בעי' ישנה נושנה היא שאלת חסניות באדם, הרע והשוב שבו, שבעצם היא חלק פכעית הדואליזם שבעולם בכלל.

נביח לפה שעה את שאלת הדואליזם בעולם הגדול, שהמחבר דן בה באריכות להלן בספרו<sup>27</sup>, ונייחד את הדיבור על שאלת הדואליזם שבעולם הקטן הוא האדם, שהמחבר מתחיל לשלל בה בפרק הראשון ומפסיק בפרקים הבאים. שאין כאן לו לאדם חסניות זו?

בדרך כלל, תולים בעלי המוסר חסניות זו בעצם שבוע של האדם בתור נשמה בגוף. הגוף והנפש שני הסכים הם המנגדים זה לזה ונלחמים זה בזה: הגוף הוא מקור החושניות שבאדם, והנפש היא בעל מכוונות העליונים והמוטריים. השקפה זו, שהיא בדרך כלל משותפת לכל חשיטות הדתיות והמוטריים, אם כי בצורות שונות, לא הביאה לידי בזירות או סגפניות פופרזת בעולם היהדות, כדרך שנשתה לזה שיטת אפלטון וחשיטות שהלכו בעקבותי. חכמי התלמוד לא גינו את הגוף באשר הוא גוף, או את החושניות באשר היא חושניות.<sup>28</sup> ואדרבה, ראו את הטוב אפילו ביצר הרע, שאלולא היצר לא בנה אדם בית ולא נשא אשה ולא הוליד בנים ולא נשא ולא נתן<sup>29</sup>, ודרשו בכל לבבך - בשני יצריך, ביצר טוב וביצר רע.

אשר לעצם מהות הנפש וכוחותי, אין מעניינינו כאן להיכנס לפרק מסובך זה בעולם המחשבה האנושית בכלל או היהודית בפרט. (וארי ~~הנפש~~ הנפש היא מרויח תורתו של ספר התניא והמפורט החבידיה). נציין רק שבדרך כלל התשקפה חשלת בימי הבינים היתה זו שנפש האדם כוללת שלש בחינות, הנפש המחשבת, החיובית והשכלית, והוגי המחשבה תלו את החושניות בשתי הכחיות התחתונות המקושרות בגוף קיסור אפיץ. בעולם המחשבה היהודית הכדילו בין נפש רוח ובנשמה. חזק תשוב שבכל השיטות היסודיות (היהודית, הביאואפלטוניות, האריסטו-סלית וכו') שמקור חשניות שבאדם נובע מהפחלוקת הדואליסטית שבו הגוף והנפש, ומתפקידו המוטרי של האדם הוא להגביר את הנפש על הגוף.

הנפש והחומר / הרוח והגוף / הלב והחיות / הרוח והחיות / הרוח והחיות

צילום ממהדור"ב של ההקדמה לתניא עם הגהות  
כ"ק אדמו"ר (פוענחו לעיל)

ה

חכמי התלמוד פיתחו את רעיון שני היצרים וסמכו דבריהם על המקרא. יש שראו אותם כפלאכים, ויש שראו אותם ככוחות נפשיים המתעוררים בנפש ובגוף הסעוריים לפעולות טובות או רעות, ויש שראו אותם ככוחות ומלאכים כאחד, ואין כאן פקטור. בדרך כלל ראו את יצר הטוב כבן לויטה של הנשמה ואת יצר הרע ככוח המתעורר בחוסר ובגוף, אבל עדין השאירו מקום להתגדר בו. בשאלה זו של השניות שבאדם מרובה גם השאלה היסודית היא שאלת הבחירה החופשית או חופש הרצון. בימי הביניים היתה השאלה בעיקרה שאלה תיאולוגית, כיצד לתרץ את הסתירה שבין ידיעה ובהירה, שהרי ידיעת הבורא לכאורה שוללת חופש הבחירה, וגם כיצד להתאים את חופש הרצון עם שיטת הסיבתיות של אריסטו שמלכה בכמה, וכו'. כידוע חרטיג וחרטביס ס לקו את הסתירה בהצביעם על ההבדל הפוחלט שבין ידיעת ה' וידיעת האדם, שידעת ה' לא מפייבת את המעשה. מאוחר יותר בנתבכה שאלת חופש הרצון מצד חוקרי הפסיכולוגיה החדישה שנשו לכלול את השכל והרצון בתוך אפסגרת החושים הכללית של האדם, הינוכו והשפעת הסביבה וכו', באופן שהחלטותיו בברעות, או על כל פנים מושפעות, פסיבות היצונות מצד אחד והאינטנסיביות שלו מצד שני, עד שהקיצוניים של כעלי שיטה זו שללו לגמרי את חופש הרצון באדם והעמידו כל מדימותיו ומעשיו על אהבת עצמו, עם האנוכיות שלו.

מאידך גיסא, שיטת הסיבתיות בתעוררה עד היסוד על ידי הפדעי המפורסם וורנר הייזנברג, ושוב אין מכירים בעולם הפדע החדיש בעקרון ההכרחיות. אבל שאלת חופש הרצון עדין מנסרת בעולם, ביהוד מפני הסעיקות שהטילו בה חוקרי הפסיכולוגיה, השוענים, ולכאורה בצדק, אין חבוס פתיר את עצמו, והרי האדם אסור בכבלי השכב והחומרות מבית ומבחוץ: מבית - האינטנסיביות השבעים, ומבחוץ - השפעת החינוך והסביבה.

ובקשר עם זה ראוי לציין את החידוש שנתחדש בבית פדרשו של האריזל<sup>31</sup>, שהשניות שבאדם נפשכת לא כל כך פשתי חרשיות שבו, הנשמה והגוף, אלא משתי הנפשות שבאדם, הנפש האלקית והנפש הבחמית, ששתיהן נלחמות על הגוף לעשותו יסרבה. כל אחת לעצמה ולהוציא את זולתה. לשון אחר, הפלחמה שבאדם היא בין הנשמה האלקית מצד אחד והגוף והנפש הבחמית מצד שני.

אין בעל התניא והרמב"ם את הדיבור בשם זה של פולפוס הנפשות, והוא מגולל לפנינו שיטת פסיכולוגיה פקישת, שאף שאינה מקורית לו, הוא מייסודותי נעוצים בקבלת האריזל כפי שנתבארה על ידי תלמידו הסוכתר ר' חיים וישל, אבל בהיקפה צורתה ומסקנותיה יש בה הרבה מן החידוש והיא המהוה את הבסיס לכל שיטתו החבדית.

וכן מתחיל המחבר לבאר את שיטתו:

אך ביאור הענין על פי פיש חרמיו בשער הקדמות | ובעץ חיים | שער ג פ"ב | לכל איש ישראל, אחד צדיק ואחד רשע, יש שתי נפשות, וכדכתיב<sup>32</sup> ונשמות

צילום ממהדו"ב של ההקדמה לתניא עם הגהות  
כ"ק אדמו"ר (פוענחו לעיל)

Y. 652  
que  
Y. 651  
Chadwick

יש לכל נפש אלקית שלשה לבושים, שהם מחשבה דבור ופעשה של תרי"ג מצוות

התורה. וזה לעומת זה עשה האלקים, שגם לנפש הבהמית כלולה מעשר בחינות, שכל ומדות, הנביל, ושלשה לבושי' - מחשבה דבור ומעשה מפתחם בעניני עולם הזה הגשמי והחומרי.

ומכאן השניות באדם. שניות לא בין עולם המחשבה ועולם המעשה, או בין השכל והרגש, או אפילו בין נפש וגוף, אלא שלשמה בין הנפש האלקית והנפש הבהמית הנלחמות זו בזו לכבוש את העיר הקשנה זו הגוף.

במצב שהלחמה היא כאן בין שכל ושכל, השכל האלקי והשכל האנושי, שהשכל האלקי מקורו באין-סוף והשכל האנושי מקורו בגוף ובנפש הבהמית. ואם השכל האנושי מושפע ומסויד מצד האנוכיות השבעית של האדם, לא כן השכל האלקי שמשם מקורו למעלה מהשבע, כנפש האלקית שהיא חלק אלוק מפעל ממש. ומכאן חופש הרצון הגמור בפועל ממש, במעשה דבור ומחשבה, שבהם הבהירה היכולת והרשות בתונה לכל אדם לעשות ולדבר ולחשוב גם מה שהוא צד תאות חלב והשכח ממש<sup>38</sup>.

כידוע, תורת חביד אבא-עבדא "הבכור" שכלל דבר, הליכה למעשה. משום כך בין המצב שמשפך בהוכחתו שהבחירה החפשית נתונה לכל אדם. הוא מנתח את כוחות הנפש האלקית לכל פרטיהם ופרטי פרטיהם, את כוחותי' המקיפים (רצון והזנב), כוחותי' הנפשיים (השכל והמדות), וכוחותי' השבעיים (האהבה המטוהרת שבלב כל איש הישראלי וחיראה הכלולה באהבה זו). אף הוא נותן כמה הוראות והדרכות מעשיות ופועילות איך להגביר את הנפש האלקית על הנפש הבהמית על ידי התכוננות ושפחה ואיך להרחיק כשתי ידיים את העצבות ושפסום חלב ממש, ושאר פניות ובלבולים פנימיים וחיצוניים.

וזוהו גם הדיוק בדבריו "הבחירה היכולת והרשות נתונה לכל אדם" כו'. זאת אופרת, לא די לו לאדם לדעת שיש לו בחירה חפשית, אלא יש לו יכולת, כי המוח שליט על חלב (כמיש ברימ"פ סינחס) בתולדתו ושבע יצירתו, שכן נוצר האדם בתולדתו שכל אדם יכול ברגונו שכסחו להתאפק ולפסול ברוח תאותו שבלבו שלא למלאות משאלות לבו במעשה דבור ומחשבה, ולהסיר דעתו לגמרי מתאות לבו אל החפץ לגמרי, ובשרט אל צד הקדושה, כדכתיב וראיתי שיש יתרון להכמה מן הסכלות כיתרון האור מן החושך, ש"י כמו שהאור יש לו יתרון ושלטון ופסולת על החושך, שמש אור גשמי דוהה הרבה מן החושך, שנדחה ממנו סאליו ומפילא, כך נדחה מפילא סכלות הרבה של הקליפה וסימ שחלל השפאלי (כסארו<sup>39</sup>) אם כן כנכנס בו רוח שטות וכו' ממש והחכמה שבנפש האלקית שבסוה<sup>40</sup>.

ולא רק הבחירה והיכולת אלא גם הרשות נתונה לכל אדם, כי אין הרע ענין ותכלית לעצמו ומסנו<sup>41</sup> לא תצאנה הרעות והשוב, ובלשון המחבר "אך נפש הבהמית שחקליפה רצונה להפך ממש לטובת האדם שיתגבר עלי' וינצחנה, כמסל הזונה שבוה"ק<sup>42</sup>."

מתוך הרעיון שנפש הבהמית בישראל באה מצד הקליפה הנראת "קליפת נוגה", שהיא יבחינה פסוצעת בין שלש קליפות השפאות לגמרי ובין בחינת ומדריגת הקדושה, ולכן פעמים שהיא בכללת בשלש קליפות השפאות (כמיש בעיה שער מיש ריש מיד בשם הזהר) ופעמים שהיא בכללת ועולה בבחינת ומדריגת הקדושה<sup>42</sup> מתגלפת

צילום מממדו"ב של ההקדמה לתניא עם הגהות  
כ"ק אדמו"ר (פוענחו לעיל)

התפיסה הפסיכולוגית שבעלם יש באדם כוחות נפשיים המתחלקים לשלושה סוגים: כוחות חיצוניים, כוחות שליליים וכוחות ניראליים, ותפיסה זו נעוצה בתפיסה המקבילה שגם בשחם חשוב וררע יש בחינה מסופצת של דברים וענינים המצד עצמם אינם לא רע ולא טוב, ולחקל לפי הכוונה.<sup>43</sup> תאור התפיסה זו, תכלית ירירת הנשמה בגוף היא לא לתקן את הנשמה, אלא להנשמה תורה היא, אלא כדי "להעלילת" את הגוף והנשמה הנהיית (ואתם עשם את חלקו בעולם הזה הגשמי והחומרי), לא רק מתוך כיבוש היצר, אלא בעיקר מתוך זכוך החומר, ובשלום הקבלה - "אתנפא" ו"אתנפא".

ברם, על ידי כך גם השמטה עצמה עולה במדרגה נעלה של חשבת האלקות, ובלשונו  
השחורה של המחבר:

וילכן אפרו יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מפני חיי העולם  
 הבא, כי עולם הבא הוא שבתיון מדין ושבחיה, שהוא תענוג ההשגה, ואי  
 נקרא ליום בשם אפי' מהקדושים להשיג כי אם אילו הואה מאור ה', ולכן  
 נקרא בשם זיו השכינה, אבל הקביה בכבודו ובעצמו אינו מחשבשבת מפני כי  
 בכל כי אם כאשר תפסו ומחלשבת תורה ומופנותי<sup>44</sup>, אזי היא תפסית (בה)  
 ומחלשבת הקביה ממש, ואדריגתו כולם חזי.

צילום ממהדו"ב של ההקדמה לתניא עם הגהות  
כ"ק אדמו"ר (פוענחו לעיל)



**Below is the 3rd Draft (1st English Draft)**

of the  
The “Bi- Lingual Tanya”

INTODUCTUION  
THE BOOK, ITS SOURCES  
AND COMPOSITION

By Rabbi Nissan Mindel

with notes and corrections from the ***Lubavitcher Rebbe***

## Part 1. The Book

The author called his work by three distinct names. Each of these names characterizes the book in its own way. These names are:

**1. Likutei Amarim - "Collected Essays."** By this name the author describes his work in his "Compiler's Foreword," thereby humbly disclaiming any originality for his work. In fact the author explicitly states that his treatise constitutes a collection of essays "which have been selected from books and scribes, heavenly saints, who are renowned among us."<sup>1</sup> Under this title the book was first published (Slavita, 1796).<sup>2</sup>

---

1 Hakdamat ha-melaket ("Compiler's Foreword"), Likutei Amarim (Tanya), Kehot Publication Society (Brooklyn, N.Y., 1958), p. 7.

2 See list of Tanya editions, Tanya, pp. 712.

**2. Tanya**, after the initial word of the book, quoting a Beraitic source.<sup>4</sup> The quotation from tannaitic lore serves the author more than as a homiletic introduction to his system. Dealing, as it does, with the mystic descent of the soul and its destiny, it provides the author with a starting point, based in the Talmud; from which to unfold his whole system. Under this title the book appeared for the second time (Zolkiev, 1798), with *Likutei Amarim* as subtitle.<sup>5</sup>

**3. Sefer shel Benonim - "Book of the Intermediates,"** so called after the type of personality on which the book centers attention, that is, the intermediate type whose moral position is between the tzaddik ("righteous man") and rasha ("wicked man"). Thus the author pointedly indicates that his primary concern is not with the tzaddik, upon whose veneration general Chassidut had placed so much emphasis, nor with the rasha, upon whose condemnation much has been said in other Jewish ethical works, but with the benoni, the "intermediate" man<sup>6</sup>, whose rank is within reach of every person.<sup>7</sup> The name *Sefer shel Benonim* appeared as a

---

3 **Editors note:** The Rebbe changed the spelling of "Beraitic", by crossing out the "e" and replacing it with an "a", reading "Baraitic".

4 T.B. Niddah, 30b.

5 See n. 2, above.

6 **Editors note:** In the first draft it appears slightly different, reading: "but with the "average," or rather "moderate" man,"

7 Tanya, beg. ch. 14.

substitute<sup>8</sup> in the first addition<sup>9</sup> ("Likutei Amarim, Part One, called Sefer shel Benonim"). However, actually the author often refers to the whole book, and not merely its first part, when using the title Sefer shel Benonim.<sup>10</sup>

The standard complete editions of this work include the following five parts, each of which is an independent treatise:

Part I: Likutei Amarim, or Tanya<sup>11</sup>proper, comprising a Foreword and fifty-three chapters (148 pp.).

Part II: Sha'ar ha-Yichud v'eha-Emunah ("Portal of Unity and Belief"), with a Foreword and twelve chapters (30 pp.).

Part III: Igeret ha-Teshuvah ("Epistle of Repentance"), with twelve chapters (22 pp.).

Part IV: Igeret ha-Kodesh ("Sacred Epistle"), with thirty-

---

8 Editors note: The Rebbe changed the word of "substitute", to "subtitle".

9 Editors note: The Rebbe changed the word of "addition" to "edition".

10 Ibid., p. 727.

11 Editors note: The Rebbe adds here to insert "ב'שם" - "Sefer shel Benonim".

It would be safe to assume to explain the Rebbe's correction; that being that in the previous paragraphs the author has just explained the 3 names of the book including "Sefer shel Benonim", here to when he lists the names of the book it should include this name as well. Additionally this name may be the most meaningful & telling of the 3, as it conveys the the central theme of this book "the type of personality on which the book centers attention".

two chapters<sup>12</sup> (102 pp.).<sup>13</sup> Part V<sup>14</sup>: Kuntress Acharon ("Latest Essay"<sup>15</sup>); (20 pp.).

Altogether at least sixty-five editions of the Likutei Amarim, or Tanya, complete or in part, have appeared to date<sup>6</sup>, with both names alternating as title and subtitle, respectively. Yet this work, as the other Chabad classics, has never been translated into any

12 Editors note: The Rebbe circled the word “chapters”, and on the margin wrote a “?”. R. Mindel in the final version changed it to “sections”.

In the simple sense, the previous parts I-III are labeled “Perek” - “Chapter” in the Tanya, and Igeret ha-Kodesh begins just with it’s number (i.e. “One”). To explain the difference, it can be suggested that being that the first 3 parts were written by the Alter Rebbe as a book, therefore it is broken up into “chapters”, whereas the Igeret Ha-Kodesh were letters penned by the Alter Rebbe and added to the the book later by his children. In fact in the Approbation of his children (printed in the beginning of Tanya) it is explained that they gave permission to add to the book these holy letters - “Igeret ha-Kodesh”, since they explain and expound on themes that appear in the Tanya.

See in the following footnote that the Rebbe himself hints to difference between part I-III and IV & V, in a similar manner.

13 **Editors note: The Rebbe adds in the margin** מכתביו - בני המחבר - נתוספן ע"י ח"ד וח"ה - לתוספת מש"כ ח"ד וח"ה - שנתכתבו בזמנים שונים ולסיבות שונות".

Based on the Rebbe's addition R. Mindel wrote in a footnote: "Parts IV and V, comprising epistles written by the author at different times and on various occasions, were incorporated by the author's sons"

Please reference the earlier footnote.

14 Editors note: The Rebbe adds in the margin with an arrow to "Part V".

"קו"א בכ"מ פי' שממלא ומשלים הס' שלפניו. ולא ענין בפ"ע".

Apparently the Rebbe is defining the words “Kuntres Achoron” as “An explanation that fills in & completes on the Seforim that come before it, and not a section on its own”. It is interesting to note that there is seemingly no mention of this in the final version, earlier R. Mindel added the Rebbe's explanation in a footnote - that appears in the above footnote.

15 **Editors note:** The Rebbe changed the word “Essay” to “Treatise”.

16 See n. 2, above. Since this date the Tanya has appeared in several thousand further editions.

European language.<sup>17</sup> Even in its Hebrew original it is not an easy book, because of its construction and style<sup>18</sup>, almost complete lack of punctuation, and also because some of its basic doctrines are not treated fully therein and must be sought in the author's other works. There seems, therefore, ample reason for presenting to the English-speaking<sup>19</sup> world a translation of this fundamental work of Chabad, with an introduction and notes which, it is hoped, will facilitate the comprehension of this book and its doctrine. Our present study will confine itself to Part 1, to which we shall refer, for the sake of convenience, by its shorter name -Tanya.

The author worked on the Tanya for twenty years<sup>20</sup> elaborating its style and form so punctiliously that it came to be regarded by his followers as the "Written Law"<sup>21</sup> of Chabad, where every word and

---

17 The Tanya, in full or in part, has since been translated into: French, Russian, Italian, Spanish, Portuguese and Arabic.

18 **Editors note: The Rebbe crossed out the words "and style".**

19 **Editors note: The Rebbe added here "Jewish".** Simply the Tanya was written by the Alter Rebbe as a guide to Jews who wanted to seek answers in the service of Hashem, as he clearly discusses in the Compilers forward "Hakdomas Hamilaket". Although some of its revolutionary perspectives and life messages may also have application to all of humanity.

20 Kitzurim VeHaorais LeTanya, by Rabbi Menachem Mendel of Lubavitch, ed. Rabbi Menachem M. Schneerson, KPS (Bklyn, N.Y. 1948), p. 121.

21 **Editors note: The Rebbe changed the word "Law" to "Torah".**

Perhaps to elaborate on the Rebbe's correction it's proper to clarify a seeming misconception. Although commonly the Hebrew Words "תורה שבכתב" are translated as "Written Law", yet it isn't a proper translation, rather it should be "Written Torah". This small nuance in language isn't only a technical translation change, truthfully it conveys a totally different outlook to the definition of "Torah".

Torah isn't only a books of law, similar to all civil systems of all civilizations; rather it is a all encompassing

letter was meaningful<sup>22</sup>. Indeed, the author divided it into fifty-three chapters to correspond to the number of Sidrot (weekly portions) in the Pentateuch. It soon became the custom of many Chabad Chassidim to study a chapter of the Tanya each week, with the same regularity with which the weekly portions of the Pentateuch were recited.<sup>23</sup>

In his attempt to design the Tanya so that it would meet the widest possible need, both of the analytical and searching mind, as well as of the less scholarly, the author has succeeded to a high degree. The former find in it an inexhaustible profundity, and several searching not yet published commentaries have been written on it. This translator has been fortunate in having access to some of the manuscripts in question.<sup>24</sup> The less scholarly, too, each according to his intellectual capacity, find in it edifying instruction at varying levels. This quality, together with the authority it enjoys, accounts for the widespread recognition which the Tanya has commanded from

---

guide to all of aspects of life. As the Rebbe constantly taught that : “תורה מלשון הוראה” - “Torah comes for the language of Lesson”, meaning that every detail of Torah serves as a guide in a persons life.

Certainly in the present tense where we are discussing the Tanya, where its entire purpose is to address the Neshma - deeper part of Torah - “Avodas HaShem”.

**22 Editors note:** The Rebbe explained in many Sichos the exact precision in each letter in Tanya. Famously there is a extra "i" in Tanya that the Alter Rebbe 6 weeks to decide wether to include it or not, See Likutei Sichos Chelek Daled pg 1213.

**23** Ibid., pp. 123, 124.

**24** Two are by Rabbi Shmuel Gronem Esterman, first dean of the Yeshiva Tomchei Tmimim, founded in Lubavitch in 1897. A third, extant only in part, is believed to have been written by Rabbi Jacob Kadaner, a disciple of Rabbi Schneur Zalman's son and successor. A fourth commentary is of unknown origin. [Some of these have since been published.]

the time of its appearance to the present day.

The Tanya was written, as the author indicates in his Foreword, for the "seekers" and the "perplexed." One is tempted to draw a parallel between this author and his book and Maimonides and his Guide<sup>25</sup>. Indeed, both men present some striking points in common. Each of them first established his reputation as a Talmudist and Codifier before entering the field of<sup>26</sup> philosophy; both had written Codes of Jewish Law, which are still authoritative and popular. Each of them created a new lasting school of thought in Jewish philosophy, and the one, like the

other, set out to write a work which aimed at helping those who needed guidance in their religious beliefs. Yet both of them evoked sharp opposition from the direction of the<sup>27</sup> orthodox Jewry; both were misunderstood and their philosophical treatises were banned.

However, this is as far as the parallel goes. The Guide and the Tanya represent two widely divergent systems, in essence as well as in form. The two authors were separated by some six centuries in time, and far apart also geographically and in respect of the

25 **Editors note:** See Farbrengen 24 Tevet 5741; See Likkutei Sichos Chelek 26 pg. 26.

26 **Editors note:** The Rebbe circles the word "entering" and on the gloss changes it to "שפירסם" R. Mindel in the final version changed it to "publishing". Therefore changing the sentence structure from: "entering the field of" to "publishing a work".

In a simple sense the Rebbe is clarifying that one should not understand that the Rambam & Alter Rebbe only entered the field of "philosophy" after establishing themselves in the Talmud, rather they only published works on philosophy later.

27 **Editors note:** The Rebbe crossed out "the".

R. Mindel in the final version wrote "a part of".

Perhaps The Rebbe is clarifying that the opposition mentioned here wasn't from the entire orthodox community, rather just from "a part of orthodox Jewry".

whole cultural milieu in which they flourished. Maimonides is the rational Jewish philosopher par excellence; Rabbi Schneur Zalman is basically a mystic. The "perplexed" for whom they wrote were two entirely different types of people. Maimonides wrote for the man whose perplexity derived from the fact that he desired to retain his traditional beliefs, but was puzzled by the apparent contradiction between tradition and philosophy, yet loath to give up either.<sup>28</sup> The object of the Guide, therefore, was to effect a reconciliation between the two.

No such problem confronted Rabbi Schneur Zalman. Philosophy and science hardly had a place among the masses of Eastern European Jewry at that time. The Haskalah movement had not yet made any serious inroads upon the minds of the masses. Rabbi Schneur Zalman addressed himself to those "who are in pursuit of righteousness and seek the Lord... whose intelligence and mind are confused and they wander about in darkness in the service of G-d, unable to perceive the beneficial light that is buried in books."<sup>29</sup> In other words, he writes for those whose beliefs have not been troubled .by doubts, but who merely seek the right path to G-d

He<sup>30</sup> will, therefore, not find in the Tanya the type of scholastic philosophy with which the Guide is replete, nor any polemics, nor even an attempt to treat systematically many of the philosophical problems which engaged Maimonides' attention. Such basic beliefs

---

28 The Guide For the Perplexed, tr. M. Friedlander (London, 1942), Introduction. p. 2.

29 Tanya, beg. Hakdamat ha-melaket.

30 Editors note: The Rebbe crossed out the "H" of "He", and replaced it with a "W" reading "We". Being that the intention is the reader not the author, it should be "We".

as the Existence of G-d, creatio ex nihilo, Revelation, and others, are taken for granted by the author. Others, such as the Divine attributes, Providence, Unity, Messianism, etc., are treated as integral parts of his ethical system, and illuminated by the light of Kabbalah.

The Tanya is essentially a work on Jewish ethics<sup>31</sup>. The author is primarily concerned with the forces of good and evil in human nature and in the surrounding world, and his objective, as already pointed out, is to pave a new way to "summum bonum". He is aware, of course, of the existence of Hebrew literature dealing with the same subject. If he is impelled to write a new book, it is not, as he is careful to note, because of the shortcomings of the available works per se, but because the human mind is not equally receptive, nor equally responsive to, the same stimuli. The implication is that the<sup>32</sup> works on Jewish philosophy and ethics were useful for their time and age, or for the specific groups for whom they were written. Now there was a need for a new approach (in the light of the Chassidic doctrine), and for a "guide" that would command a universal appeal. However, the author realizes that even this book, in parts at least, cannot be so simple as to be understood by all. Consequently he urges the more learned not to be misled by a sense of misplaced modesty, and not to withhold their knowledge from those who would seek it from them in the understanding of these "Discourses."<sup>34</sup>

---

31 **Editors note:** The Rebbe crossed out "Jewish ethics" and wrote on the gloss of the page "עבודת ה' שביל ומח". R. Mindel in the final version only changed it to "Jewish religious ethics", and did not mention explicitly "שביל ומח".

Perhaps just the words "Jewish ethics" could connote just a Jewish cultural style of ethics, and the Rebbe wanted to emphasize that it should be a G-dly oriented and centered - hence "religious ethics".

32 **Editors note:** The Rebbe added here the word "the".

33 **Editors note:** The Rebbe crossed out "the" and replaced it with "many".

34 Ibid.

R.<sup>35</sup> Schneur Zalman knew his "perplexed" intimately. They flocked to him in great numbers, and they flooded him with written inquiries. Most of them, undoubtedly, were simple folk and laymen. But there were also many students of the Talmud, and philosophically inclined young men, who, like himself in his teens, sought a new way of life and new outlets for their intellectual as well as spiritual drives. The consideration of such a variegated<sup>36</sup> audience largely determined the form and style of the book.

Speaking of form and style, it should be remembered that long before he committed his teachings and doctrines to writing, he preached them orally.<sup>37</sup> His sermons and discourses, delivered mostly on the Sabbath and on Festivals (which accounts for their homiletic style), were subsequently recorded from memory by his disciples. These manuscripts had a wide circulation among his followers. Not infrequently Rabbi Schneur Zalman expounded his doctrines in the form of epistles which, being of general interest, were regarded by his followers as pastoral letters, and also copied and recopied for the widest possible circulation. In the course of time, as his community of devotees had greatly increased, R. Schneur Zalman felt, as he explains in his Foreword, that the time was ripe to present

---

35 Editors note: The Rebbe added an "R." here, as well as in many times further on.

36 Editors note: R. Mindel spelled "variagated", the Rebbe the "a" with "e".

37 RSZ is said to have preached his doctrines orally for twelve years before committing them to writing. Cf. Kitzurim, op. cit., p. 136.

a systematic<sup>38</sup> outline of his teachings in the form of a book, which was to supersede the circulating Pamphlets, many of which were replete with errors as a result of repeated copying and transcription, or by the malicious mischief of opponents.<sup>39</sup> This is how the Likutei Amarim, or Tanya, in its present composition, was born.

## Part 2. The Sources

We have already noted that the author of the Tanya made no claim to originality for his work. On the contrary, he emphasized his dependence on his predecessors. Among the "books and sages" which influenced his thinking, the Scriptures, Talmud and Lurianic Kabbalah must be given foremost place. This is indicated already in the first chapter, which opens the book with Talmudic quotations, references to the Zoharitic literature and R. Chayyim Vital, the great exponent of Lurianic Kabbalah, and with interspersed quotations from Scripture. Here we already have an indication of the author's cast of mind and his aim to build his system on the combined foundations of Scriptural, Rabbinic and Kabbalistic sources.

Rabbi Schneur Zalman's interpretations and doctrines are based upon the teachings of the Ba'al Shem Tov, the founder of general Chassidut, and his own "masters," Rabbi Dov Ber of Miezericz, the Ba'al Shem Tov's successor, and Rabbi Dov Ber's son Rabbi Abraham, the "angel."

---

<sup>38</sup> **Editors note:** The Rebbe crossed out the word "systematic", R. Mindel in the final version wrote "an outline".

<sup>39</sup> Ibid., pp. 137, 139.

The author draws abundantly from the Zohar and the Tikunei Zohar. He mentions by name Maimonides (the Code), Nahmanides (Milhamot)<sup>40</sup> and Rabbi Moshe Cordovero (Pardes), the Sefer Chassidim of primarily R. Judah HaHasid, and the Sefer Haredim of R. Eliezer Azkari.<sup>41</sup> Of other "books and scribes" which influenced him, though he does not mention them by name in the Tanya, are R. Isaiah Hurwitz's<sup>42</sup> Shenei Luchot ha-Berit, the works of the Maharal (Rabbi Judah Lowe) of Prague, and Bachya ben Asher's Commentary on the Bible.<sup>43</sup>

Halevi's Kuzari was held in high esteem by Rabbi Schneur Zalman and his successors. He is known to have studied it ardently with his son and grandson who succeeded him. Similarly Bachya ibn Pakuda's Duties of the Heart, which enjoyed great popularity among Talmudic scholars of the day, as it still does.<sup>44</sup> Albo's Ikarim

40 Editors note: The Rebbe crossed out the "Nahmanides (Milhamot)".

41 Editors note: The Rebbe crossed out the "the Sefer Chassidim of primarily R. Judah HaHasid, and the Sefer Haredim of R. Eliezer Azkari".

To understand these omissions (and perhaps as well the previous omission in the earlier footnote), the Rebbe wrote on the margin of the page: **להשמיט רמ"ק ס"ח [ספר חסידים] וס' חרדים כיון שהובאו רק "דרך אגב".**

Here we see, that the Rebbe is so particular in the list of sources the Alter Rebbe gleaned his teachings from, and to omit those that were brought in only in an indirect manner.

42 Editors note: Interestingly the Rebbe corrected the original spelling of "Horowitz's".

43 The Zohar is mentioned in the Tanya (part I) forty-nine times; Luria - ten times; Vital and his works twenty-nine times; Maimonides (Code) five times; Nachmanides - once. Cf. "Index of Books and Persons" in Tanya, pp. 683 ff.

44 Even where philosophical speculation was frowned upon, Bachya's Duties of the Heart enjoyed a unique position. The influential Rabbi Isaiah Hurwitz, for example, severely criticized in his work R. Abraham ibn Ezra, Maimonides (Guide) and Gersonides, but held the Duties of the Heart in high

was another popular source for the philosophically inclined. It is safe to assume that Rabbi Schneur Zalman was intimately familiar with these, and no doubt also with the whole range of Medieval Jewish philosophy.<sup>45</sup>

It has been wisely said that the proper approach to a problem is in itself half a solution. Quite often it is the approach to the problem, and the method of treating it, that displays the greatest degree of ingenuity and originality, and in themselves constitute the main contribution of the thinker. This is true of R. Schneur Zalman and of the Chabad system which he created. For, while his basic concepts have been gleaned from various sources, his doctrines nevertheless present a complete and unified system, and there is much refreshing originality in its presentation and consistency.

But R. Schneur Zalman did more than that. Very often he has so modified, reinterpreted or remolded the ideas which he had assimilated, as to give them an originality of their own.

To Rabbi Schneur Zalman, as to Kabbalists in general, the Torah, the Jewish Written and Oral Law embodied in the Bible and Talmud (the latter including both the Halachah and Aggadah), was

---

esteem. See Shenei Luchot ha-Berit (Amsterdam, 1698), pp. 2b; 8a; 20b; 47b; 183a; 193b.

**45 ditors note:** The Rebbe drew a line embracing the entire paragraph and then noted on the side: "צע"ג אם השפיעו על התניא."

Therefore R. Mindel added here in the final version: "but there is no evidence of influence by these sources on the composition of the Tanya."

It is very interesting that he didn't erase the entire paragraph because of the Rebbe's note, rather he in fact did leave the entire paragraph just adding a clarification at the end.

more than a Divinely inspired guide to the summum bonum. It constituted the essential law and order of the created universe.<sup>46</sup> The Kabbalah, in its interpretation, was nothing but the inner, esoteric dimension of the Torah, its very "soul." Without this dimension the Torah could not be fully understood. Consequently, when he looked for the "inner," or esoteric, meaning of Biblical and Talmudic texts it was not for the purpose of adding homiletic poignancy to his exposition, but rather to reveal their inner dimension. In his system the esoteric and exoteric, the Kabbalah and the Talmud, are thoroughly blended and unified, just as the physical and metaphysical, the body and soul, emerge under his treatment as two aspects of the same thing. The polarity of things is but external; the underlying reality of everything is unity, reflecting the unity of the Creator. To bring out this unity of the microcosm and macrocosm, as they merge within the mystic unity of the En Sof (the Infinite) that is the ultimate aim of his system.

### Part 3. The Composition of the Tanya

Structurally, the Tanya may be divided into a number of sections, each dealing with a major subject and comprising a number of composite topics.

The first section of the work (chapters 1-8) is devoted to an analysis of the psychological structure of the Jewish personality.<sup>47</sup>

---

46 Comp. "He looked into the Torah and created the world," Zohar ("Rom" ed., Wilno, 1937), vol. 11, 161a; 111, 35b, etc. See also Tanchuma, at the beg., on Prov. 8:30, to the effect that the Torah was the Divine "tool" in creating the universe.

47 With R. Isaiah Hurwitz and all Kabbalists, RSZ considered the Jewish psychological composition in a category of its own. Judah Halevi made the special destiny of the Jewish people one of the basic doctrines of his Kuzari. In the Tanya the emphasis is on the individual Jew rather than on the Jewish

Here the author discusses the two levels of consciousness (to use modern terminology) on which a person operates. These two levels of consciousness are derived from two sources, which the author terms the "divine soul" and the "animal soul." He examines the essential attributes and practical faculties of each. In dealing with the "animal soul" the author discusses also the nature of evil, both metaphysical and moral. Evil is basically conceived in terms of disunity; good in terms of unity.

Next (chapters 9-17), the author goes on to examine the inevitable conflict ensuing from the two divergent sources of consciousness. He evaluates the relative strength of the two souls and their respective functions, whereby the essential unity of the human personality is strongly<sup>48</sup>. Experientially, however, the conflict produces a variety of personalities, from one extreme to the other, which the author proceeds to define. His attention is focused on the personality of the Benoni, which falls midway between the extremes. However, in Rabbi Schneur Zalman's definition the Benoni is not one whose sins and virtues balance, while the tzaddik is a person

---

people as a whole.

48 Editors note: The Rebbe added here the word "upheld", in order to correct the sentence flow.

whose good deeds outweigh his sins, as defined<sup>49</sup> in the Talmud.<sup>50</sup> The Benoni of the Tanya is a person who exercises complete self-control and never commits a sin knowingly in any of the three areas of human activity: thought, speech and deed. The Benoni of the Tanya is thus superior to the tzaddik of the Talmud. Nevertheless, our author insists that this ideal personality is within grasp of the average individual, although not without constant effort and vigilance. The underlying doctrine here is that man is essentially and inherently a moral being.

The following chapters (18-25) are designed to support the author's basic theory, namely, that the ideal personality of the Benoni is not a mere concept, but one that can actually be realized. To this end he re-examines the functions of the soul, both on the conscious and subconscious level. With regard to the former, the author insists on the supremacy of reason<sup>51</sup>. As for the subconscious level, the author draws upon the Zohar for certain mystical categories, such as the innate or "hidden" love and fear (awe) for the Divine Being<sup>52</sup>. The

49 **Editors note: The Rebbe added here the word "sometimes"** R. Mindel in the final version switched the order: "sometimes defined".

It would seem that the Rebbe is clarifying that although the Tanya brings for the Talmud that definition of a Tzadik, its is not an absolute definition. Rather it may have various definitions or level depending on its context as the Alter Rebbe brings various understandings from different sources in Chap. 1.

One may suggest that R. Mindel's addition in the following footnote "See discussion of this subject in first ch. of Tanya" - may have been based on the Rebbe's addition here "sometimes defined". Also it appears that the Rebbe writes a reference number 21 (the number of the footnote in that print) in a circle that should be inserted after "Talmud", which is the following footnote.

50 Berachot 7a; Rosh Hashanah 16b. See discussion of this subject in first ch. of Tanya.

51 **Editors note: The Rebbe crossed out the word "reason" and adds in "the intellect"**.

52 **Editors note: The Rebbe crossed out the words "the Divine Being" and changed it to "G-d"**.

"hidden" love provides a subconscious urge for the so-called unio mystica<sup>53</sup>; the sense of awe for the Divine Being provides a dread of separateness. Love and awe are therefore not conflicting, but rather complementary categories. The author emphasizes the peculiar<sup>54</sup>, and to a considerable extent also hereditary, nature of the Jew, and his attachment to the idea of the unity of G-d, originating with the Patriarchs. This thought is, in some respects, strongly reminiscent of Halevi's concept of the "Divine Influence" (al'amar al'ilahi), which Halevi considers peculiar<sup>55</sup> to the Jewish people.<sup>56</sup>

In this connection, the doctrine of Divine Unity comes under discussion.

However, never losing sight of the practical, the author discusses certain states of mind which have a direct bearing on the quest for personal unity as a prelude to unity in the cosmic order, which in turn is sine qua non for the realization of the Divine Unity.

---

53 Editors note: The Rebbe circled the word "mystica" and on the side made a "?".

R. Mindel in the final version changed the phrase from "urge for the so-called unio mystica", into "for the oneness with G-d".

54 Editors note: The Rebbe circled the word "peculiar" and changed it to "special". Based on countless public talks and personal encounters the Rebbe had; it would seem that the Rebbe wants to emphasize here, that: the natural love a Jew has for Hashem shouldn't be perceived & in truth isn't strange or "peculiar", quite on the contrary it is viewed and in essence sincerely is the very uniqueness & "special" quality of every Jew.

55 Editors note: Here too (see previous footnote) the Rebbe crossed out the word "peculiar" and drew a line connecting it with the previous correction, the word "special". R. Mindel in his final version changed it to "germane".

Please reference previous footnote for the meaning behind this seemingly simple correction.

56 Kuzari I: 25, 27ff.

He offers a series of practical suggestions for attaining mental and emotional stability and inner harmony. The emphasis is on joy, stemming from an intellectually achieved faith, while sadness and dejection are severely censured. All this forms the subject matter of chapters 26-32<sup>57</sup>.

Chapter 32 stands out by itself, as an interpolation not immediately related to the discussion in hand. The careful student will note that chapter 31 is more directly continued in chapter 33.<sup>58</sup>

It would appear that the author chose to include this particular chapter parenthetically, as it were, in order to give emphasis at this point to one of the cardinal teachings of the Ba'al Shem Tov, which is a cornerstone of Chassidut, and which receives special attention

**57 Editors note: The Rebbe crossed out the “32” changing it to “31”.**

Although when one studies Chap. 32 he see a connected to chap. 31 in the sense that the foundation of the theme of 32 - to focus on one Nechama versus the mortal body in terms of a method to Love every Jew like oneself - is found in 31. Yet the Rebbe clearly sets Chap. 32 to “shine” its own, and limiting the subject matter from only 26 to 31.

See following two paragraphs & footnotes to fully appreciate this correction.

**58 Editors note: This paragraph & the following one that discuss Chap. 32 are not in the 1st draft!** The Rebbe before the paragraph below that begins “The drama”, wrote on the margin “Insert”.

Apparently R. Mindel then added these two paragraphs that are devoted to the uniqueness of Chap. 32.

Interesting to note that in the Madura Kama of Tanya, the Alter Rebbe omitted chap. 32 that is devoted to Ahavas Yisroel, and kept the flow of the idea from chap. 31-33 (which was originally just 32). Only later in the Mahadura Basra did the Alter Rebbe insert the ever famous and central Chap. 32.

In fact R. Mindel himself humbly acknowledges this in a later footnote:” **I am indebted to Rabbi Menachem Schneerson, the Lubavitcher Rebbe שליט”א, for calling my attention to the subject of this chapter.**“

in Chabad.<sup>59</sup> We refer to the subject of ahavat yisrael, love for fellow Jew (Lev. 18:19). In his familiar way, our author gives this precept a mystico-ethical exposition, based on the close soul-relationship within the community of Israel, to which he alluded in his Foreword and chapter 2, and which now receives fuller treatment in this chapter. Hence, some leading Chassidim note the significance of the number of this chapter - 32 - corresponding to the Hebrew word לב, "heart."<sup>60</sup>

The drama of the inner personal conflict leads the author to an examination of man's destiny, the meaning and purpose of life, and man's place in the cosmic order. These problems are dealt with in chapters 33-37. In the last of these, the author outlines his concept of the Messianic Era and the Resurrection, when the cosmic order will have attained the acme of perfection and fulfillment as a direct result of man's conscious effort to work towards that goal.

At this point, the author might have concluded his treatise. However, he is not content with leaving us with the impression that life is merely a prelude to after-life<sup>61</sup>. There must be more to life, and

---

59 See, e.g., Likutei Torah ("Rom" ed., Wilno, 1928), vol. I, Matot, pp. 85d ff.; Derech Mitzvotcha by R. Menachem Mendel of Lubavitch, KPS (Brooklyn, N.Y., 1953), pp. 28a ff., et al.

60 I am indebted to Rabbi Menachem Schneerson, the Lubavitcher Rebbe שליט"א, for calling my attention to the subject of this chapter.

61 **Editors note: In the draft R. Mindel wrote here: "... or, as a certain sage of the Talmud expressed it, that "this world is merely a 'corridor' to the world to come."**

**The Rebbe crossed out the all of the above.**

Apparently the Rebbe either thought this quote from the Tanna was unnecessary. Or perhaps in essence the meaning of the Tanna's words do bring out a proper message. In terms of how to deal and rise beyond the physicality of this world we must heed the lesson of the Tanna, as is well known amongst chassidim, this the Alter Rebbe was not trying to negate.

## Part 1. The Book

The author called his work by three distinct names. Each of these names characterizes the book in its own way. These names are:

1. Likutei Amarim - "Collected Discourses." By this name the author describes his work in his "Compiler's Foreword," thereby humbly disclaiming any originality for his work. In fact the author explicitly states that his treatise constitutes a collection of discourses "which have been selected from books and scribes, heavenly saints, who are renowned among us."<sup>1</sup> Under this title the book was first published (Slavita, 1796).<sup>2</sup>

2. Tanya, after the initial word of the book, quoting a Baraitic source.<sup>3</sup> The quotation from tannaitic lore serves the author more than as a homiletic introduction to his system. Dealing, as it does, with the mystic descent of the soul and its destiny, it provides the author with a starting point, based in the Talmud; from which to unfold his whole system. Under this title the book appeared for the second time (Zolkiev, 1798), with Likutei Amarim as subtitle.<sup>4</sup>

3. Sefer shel Benonim - "Book of the Intermediates," so called after the type of personality on which the book centers attention, that is, the intermediate type whose moral position is between the tzaddik ("righteous man") and rasha ("wicked man"). Thus the author pointedly indicates that his primary concern is not with the tzaddik, upon whose veneration general Chassiduth had placed so much emphasis, nor with the rasha, upon whose condemnation much has been said in other Jewish ethical works, but with the benoni, the "intermediate" man, whose rank is within reach of every person.<sup>5</sup> The name Sefer shel Benonim appeared as a subtitle in the first edition ("Likutei Amarim, Part One, called Sefer shel Benonim"). However, actually the author often refers to the whole book, and not merely its first part, when using the title Sefer shel Benonim.<sup>6</sup>

The standard complete editions of this work include the following

five parts, each of which is an independent treatise:

Part I: Likutei Amarim, or Tanya, or Sefer shel Benonim, proper, comprising a Foreword and fifty-three chapters (148 pp.).

Part II: Sha'ar ha-Yichud vecha-Emunah ("Portal of Unity and Belief"), with a Foreword and twelve chapters (30 pp.).

Part III: Igeret ha-Teshuvah ("Epistle of Repentance"), with twelve chapters (22 pp.).

Part IV: Igeret ha-Kodesh ("Sacred Epistle"), with thirty-two sections (102 pp.).<sup>7</sup>

Part V: Kuntress Acharon ("Latest Treatise"); (20 pp.).

Altogether at least sixty-five editions of the Likutei Amarim, or Tanya, complete or in part, have appeared to date,<sup>8</sup> with both names alternating as title and subtitle, respectively. Yet this work, as the other Chabad classics, has never been translated into any European language.<sup>9</sup> Even in its Hebrew original it is not an easy book, because of its construction, almost complete lack of punctuation, and also because some of its basic doctrines are not treated fully therein and must be sought in the author's other works. There seems, therefore, ample reason for presenting to the English-speaking Jewish world a translation of this fundamental work of Chabad, with an introduction and notes which, it is hoped, will facilitate the comprehension of this book and its doctrine. Our present study will confine itself to Part 1, to which we shall refer, for the sake of convenience, by its shorter name -Tanya.

The author worked on the Tanya for twenty years<sup>10</sup> elaborating its style and form so punctiliously that it came to be regarded by his followers as the "Written Torah" of Chabad, where every word and letter was meaningful. Indeed, the author divided it into fifty-three chapters to correspond to the number of Sidrot (weekly portions) in the Pentateuch. It soon became the custom of many Chabad Chassidim to study a chapter of the Tanya each week, with the same

regularity with which the weekly portions of the Pentateuch were recited.<sup>11</sup>

In his attempt to design the Tanya so that it would meet the widest possible need, both of the analytical and searching mind, as well as of the less scholarly, the author has succeeded to a high degree. The former find in it an inexhaustible profundity, and several searching not yet published commentaries have been written on it. This translator has been fortunate in having access to some of the manuscripts in question.<sup>12</sup> The less scholarly, too, each according to his intellectual capacity, find in it edifying instruction at varying levels. This quality, together with the

authority it enjoys, accounts for the widespread recognition which the Tanya has commanded from the time of its appearance to the present day.

The Tanya was written, as the author indicates in his Foreword, for the "seekers" and the "perplexed." One is tempted to draw a parallel between this author and his book and Maimonides and his Guide. Indeed, both men present some striking points in common. Each of them first established his reputation as a Talmudist and Codifier before publishing a work of philosophy; both had written Codes of Jewish Law, which are still authoritative and popular. Each of them created a new lasting school of thought in Jewish philosophy, and the one, like the

other, set out to write a work which aimed at helping those who needed guidance in their religious beliefs. Yet both of them evoked sharp opposition from the direction of a part of orthodox Jewry; both were misunderstood and their philosophical treatises were banned.

However, this is as far as the parallel goes. The Guide and the Tanya represent two widely divergent systems, in essence as well as in form. The two authors were separated by some six centuries in time, and far apart also geographically and in respect of the

whole cultural milieu in which they flourished. Maimonides is the rational Jewish philosopher par excellence; Rabbi Schneur Zalman is basically a mystic. The "perplexed" for whom they wrote were two entirely different types of people. Maimonides wrote for the man whose perplexity derived from the fact that he desired to retain his traditional beliefs, but was puzzled by the apparent contradiction between tradition and philosophy, yet loath to give up either.<sup>13</sup> The object of the Guide, therefore, was to effect a reconciliation between the two.

No such problem confronted Rabbi Schneur Zalman. Philosophy and science hardly had a place among the masses of Eastern European Jewry at that time. The Haskalah movement had not yet made any serious inroads upon the minds of the masses. Rabbi Schneur Zalman addressed himself to those "who are in pursuit of righteousness and seek the Lord... whose intelligence and mind are confused and they wander about in darkness in the service of G-d, unable to perceive the beneficial light that is buried in books."<sup>14</sup> In other words, he writes for those whose beliefs have not been troubled by doubts, but who merely seek the right path to G-d.

We will, therefore, not find in the Tanya the type of scholastic philosophy with which the Guide is replete, nor any polemics, nor even an attempt to treat systematically many of the philosophical problems which engaged Maimonides' attention. Such basic beliefs as the Existence of G-d, creatio ex nihilo, Revelation, and others, are taken for granted by the author. Others, such as the Divine attributes, Providence, Unity, Messianism, etc., are treated as integral parts of his ethical system, and illuminated by the light of Kabbalah.

The Tanya is essentially a work on Jewish religious ethics. The author is primarily concerned with the forces of good and evil in human nature and in the surrounding world, and his objective,

as already pointed out, is to pave a new way to the summum bonum. He is aware, of course, of the existence of Hebrew literature dealing with the same subject. If he is impelled to write a new

book, it is not, as he is careful to note, because of the shortcomings of the available works per se, but because the human mind is not equally receptive, nor equally responsive to, the same stimuli. The implication is that many works on Jewish philosophy and ethics were useful for their time and age, or for the specific groups for whom they were written. Now there was a need for a new approach (in the light of the Chassidic doctrine), and for a "guide" that would command a universal appeal. However, the author realizes that even this book, in parts at least, cannot be so simple as to be understood by all. Consequently he urges the more learned not to be misled by a sense of misplaced modesty, and not to withhold their knowledge from those who would seek it from them in the understanding of these "Discourses."<sup>15</sup>

R. Schneur Zalman knew his "perplexed" intimately. They flocked to him in great numbers, and they flooded him with written inquiries. Most of them, undoubtedly, were simple folk and laymen. But there were also many students of the Talmud, and philosophically inclined young men, who, like himself in his teens, sought a new way of life and new outlets for their intellectual as well as spiritual drives. The consideration of such a variegated audience largely determined the form and style of the book.

Speaking of form and style, it should be remembered that long before he committed his teachings and doctrines to writing, he preached them orally.<sup>16</sup> His sermons and discourses, delivered mostly on the Sabbath and on Festivals (which accounts for their homiletic style), were subsequently recorded from memory by his disciples. These manuscripts had a wide circulation among his followers. Not infrequently Rabbi Schneur Zalman expounded his doctrines in the form of epistles which, being of general interest, were regarded by his followers as pastoral letters, and also copied and recopied for the widest possible circulation. In the course of time, as his community of devotees had greatly increased, R. Schneur Zalman felt, as he explains in his Foreword, that the time was ripe

to present an outline of his teachings in the form of a book, which was to supersede the circulating Pamphlets, many of which were replete with errors as a result of repeated copying and transcription, or by the malicious mischief of opponents.<sup>17</sup> This is how the Likutei Amarim, or Tanya, in its present composition, was born.

## Part 2. The Sources

We have already noted that the author of the Tanya made no claim to originality for his work. On the contrary, he emphasized his dependence on his predecessors. Among the "books and sages" which influenced his thinking, the Scriptures, Talmud and Lurianic Kabbalah must be given foremost place. This is indicated already in the first chapter, which opens the book with Talmudic quotations, references to the Zoharitic literature and R. Chayyim Vital, the great exponent of Lurianic Kabbalah, and with interspersed quotations from Scripture. Here we already have an indication of the author's cast of mind and his aim to build his system on the combined foundations of Scriptural, Rabbinic and Kabbalistic sources.

Rabbi Schneur Zalman's interpretations and doctrines are based upon the teachings of the Ba'al Shem Tov, the founder of general Chassidut, and his own "masters," Rabbi Dov Ber of Miezerich, the Ba'al Shem Tov's successor, and Rabbi Dov Ber's son Rabbi Abraham, the "angel."

The author draws abundantly from the Zohar and the Tikunei Zohar. He mentions by name Maimonides (the Code), and Rabbi Moshe Cordovero (Pardes). Of other "books and scribes" which influenced him, though he does not mention them by name in the Tanya, are R. Isaiah Hurwitz's Shenei Luchot ha-Berit, the works of the Maharal (Rabbi Judah Lowe) of Prague, and Bachya ben Asher's Commentary on the Bible.<sup>18</sup>

Halevi's Kuzari was held in high esteem by Rabbi Schneur Zalman and his successors. He is known to have studied it ardently with his son and grandson who succeeded him. Similarly Bachya ibn Pakuda's Duties of the Heart, which enjoyed great popularity among Talmudic scholars of the day, as it still does.<sup>19</sup> Albo's Ikarim was another popular source for the philosophically inclined. It is safe to assume that Rabbi Schneur Zalman was intimately familiar with these, and no doubt also with the whole range of Medieval Jewish philosophy, but there is no evidence of influence by these sources on the composition of the Tanya.

It has been wisely said that the proper approach to a problem is in itself half a solution. Quite often it is the approach to the problem, and the method of treating it, that displays the greatest degree of ingenuity and originality, and in themselves constitute the main contribution of the thinker. This is true of R. Schneur Zalman and of the Chabad system which he created. For, while his basic concepts have been gleaned from various sources, his doctrines nevertheless present a complete and unified system, and there is much refreshing originality in its presentation and consistency.

But R. Schneur Zalman did more than that. Very often he has so modified, reinterpreted or remolded the ideas which he had assimilated, as to give them an originality of their own.

To Rabbi Schneur Zalman, as to Kabbalists in general, the Torah, the Jewish Written and Oral Law embodied in the Bible and Talmud (the latter including both the Halachah and Aggadah), was more than a Divinely inspired guide to the summum bonum. It constituted the essential law and order of the created universe.<sup>20</sup> The Kabbalah, in its interpretation, was nothing but the inner, esoteric dimension of the Torah, its very "soul." Without this dimension the Torah could not be fully understood. Consequently, when he looked for the "inner," or esoteric, meaning of Biblical and Talmudic texts it was not for the purpose of adding homiletic poignancy to his exposition, but rather to reveal their inner dimension. In his system the esoteric

and exoteric, the Kabbalah and the Talmud, are thoroughly blended and unified, just as the physical and metaphysical, the body and soul, emerge under his treatment as two aspects of the same thing. The polarity of things is but external; the underlying reality of everything is unity, reflecting the unity of the Creator. To bring out this unity of the microcosm and macrocosm, as they merge within the mystic unity of the En Sof (the Infinite) that is the ultimate aim of his system.

### **Part 3. The Composition of the Tanya**

Structurally, the Tanya may be divided into a number of sections, each dealing with a major subject and comprising a number of composite topics.

The first section of the work (chapters 1-8) is devoted to an analysis of the psychological structure of the Jewish personality.<sup>21</sup> Here the author discusses the two levels of consciousness (to use modern terminology) on which a person operates. These two levels of consciousness are derived from two sources, which the author terms the "divine soul" and the "animal soul." He examines the essential attributes and practical faculties of each. In dealing with the "animal soul" the author discusses also the nature of evil, both metaphysical and moral. Evil is basically conceived in terms of disunity; good in terms of unity.

Next (chapters 9-17), the author goes on to examine the inevitable conflict ensuing from the two divergent sources of consciousness. He evaluates the relative strength of the two souls

and their respective functions, whereby the essential unity of the human personality is strongly upheld. Experientially, however, the conflict produces a variety of personalities, from one extreme to the other, which the author proceeds to define. His attention is focused on the personality of the Benoni, which falls midway between the

extremes. However, in Rabbi Schneur Zalman's definition the Benoni is not one whose sins and virtues balance, while the tzaddik is a person whose good deeds outweigh his sins, as sometimes defined in the Talmud.<sup>22</sup> The Benoni of the Tanya is a person who exercises complete self-control and never commits a sin knowingly in any of the three areas of human activity: thought, speech and deed. The Benoni of the Tanya is thus superior to the tzaddik of the Talmud. Nevertheless, our author insists that this ideal personality is within grasp of the average individual, although not without constant effort and vigilance. The underlying doctrine here is that man is essentially and inherently a moral being.

The following chapters (18-25) are designed to support the author's basic theory, namely, that the ideal personality of the Benoni is not a mere concept, but one that can actually be realized. To this end he re-examines the functions of the soul, both on the conscious and subconscious level. With regard to the former, the author insists on the supremacy of the intellect. As for the subconscious level, the author draws upon the Zohar for certain mystical categories, such as the innate or "hidden" love and fear (awe) of G-d. The "hidden" love provides a subconscious urge for oneness with G-d; the sense of awe for the Divine Being provides a dread of separateness. Love and awe are therefore not conflicting, but rather complementary categories. The author emphasizes the special, and to a considerable extent also hereditary, nature of the Jew, and his attachment to the idea of the unity of G-d, originating with the Patriarchs. This thought is, in some respects, strongly reminiscent of Halevi's concept of the "Divine Influence" (*al'amar al'ilahi*), which Halevi considers germane to the Jewish people.<sup>23</sup>

In this connection the doctrine of Divine Unity comes under discussion.

However, never losing sight of the practical, the author discusses certain states of mind which have a direct bearing on the quest for personal unity as a prelude to unity in the cosmic order, which in

turn is sine qua non for the realization of the Divine Unity. He offers a series of practical suggestions for attaining mental and emotional stability and inner harmony. The emphasis is on joy, stemming from an intellectually achieved faith, while sadness and dejection are severely censured. All this forms the subject matter of chapters 26-31.

Chapter 32 stands out by itself, as an interpolation not immediately related to the discussion in hand. The careful student will note that chapter 31 is more directly continued in chapter 33.

It would appear that the author chose to include this particular chapter parenthetically, as it were, in order to give emphasis at this point to one of the cardinal teachings of the Ba'al Shem Tov, which is a cornerstone of Chassidut, and which receives special attention in Chabad.<sup>24</sup> We refer to the subject of ahavat yisrael, love for fellow Jew (Lev. 18:19). In his familiar way, our author gives this precept a mystico-ethical exposition, based on the close soul-relationship within the community of Israel, to which he alluded in his Foreword and chapter 2, and which now receives fuller treatment in this chapter. Hence, some leading Chassidim note the significance of the number of this chapter - 32 - corresponding to the Hebrew word **ב"י**, "heart."<sup>25</sup>

The drama of the inner personal conflict leads the author to an examination of man's destiny, the meaning and purpose of life, and man's place in the cosmic order. These problems are dealt

with in chapters 33-37. In the last of these, the author outlines his concept of the Messianic Era and the Resurrection, when the cosmic order will have attained the acme of perfection and

fulfillment as a direct result of man's conscious effort to work towards that goal.

At this point, the author might have concluded his treatise. However, he is not content with leaving us with the impression that life is merely a prelude to after-life. There must be more to life, and

to religious experience, than serving merely as a means to an end. In the next, and last, fifteen chapters of his work, the author evolves his concept of the Kingdom of Heaven on earth in the here and now. In his daily life man is offered a foretaste of the after-life, and in some respects it is of a quality surpassing even the spiritual bliss of the hereafter. The author, therefore, takes up again those categories of man's spiritual phenomena which enable him to transcend his physical limitations and to partake of the supernatural in this life. Here again the mystic is very much in evidence. The author provides new insights into the concept of kavanah (the "intention") which must accompany every human act), which is the vehicle of transcendence (chapters 38-40). He discusses the various qualities of fear (awe) and love, and introduces also the quality of mercy, as the basic elements of this transcendency, and as innate qualities in human nature to leap over the gulf that separates the created from the Creator, and to come in direct contact with the En Sof, the Limitless (chapters 41-47).

The next two chapters (48-49) are devoted to the all-important Lurianic doctrine of tzimtzum which, in the author's system, holds the key to both the mystery of creation and the destiny of man. Both man and the world in which he lives are two-dimensional creatures of matter and spirit. The tension that inheres in such an order can be relieved only by spiritualizing the material. Man has it in his power to achieve personal harmony and unity, by realizing his inner nature. In so doing, he becomes the instrument through which the world in which he lives also achieves fulfillment. To be a true master of the world which the Creator had entrusted in his hands, man must first be master of himself. Creation is seen as a process leading from G-d to man; fulfillment is seen as a process leading from man to G-d. The process leading from G-d to man is one of materializing the spiritual; that leading from man to G-d - one of spiritualizing the material. There is a community of interests, as it were, between the Creator and His "counterpart" on earth, a community of interests which is realizable because of a community of "nature," since man

partakes in the Divine nature (by reason of the fact that his soul in a "part" of G-dliness) as G-d concerns Himself with human affairs.

Man's moral acts must be holy acts.<sup>26</sup> The good and the holy are identical; man's duty and purpose in life is to identify himself with his Creator, through identifying his will with that of his Creator. Man is the Divine instrument "to make this world a fitting abode for the Shechinah (Divine Presence)," in which both man and G-d can share intimately and fully, in complete harmony and union. On this mystical note the final chapters (50-53) of the treatise conclude.

#### FOOTNOTES

1. Hakdamat ha-melaket ("Compiler's Foreword"), Likutei Amarim (Tanya), Kehot Publication Society (Brooklyn, N.Y., 1958), p. 7.
2. See list of Tanya editions, Tanya, pp. 712.
3. T.B. Niddah, 30b.
4. See n. 2, above.
5. Tanya, beg. ch. 14.
6. Ibid., p. 727.
7. Parts IV and V, comprising epistles written by the author at different times and on various occasions, were incorporated by the author's sons.
8. See n. 2, above. Since this date the Tanya has appeared in several thousand further editions.
9. The Tanya, in full or in part, has since been translated into: French, Russian, Italian, Spanish, Portuguese and Arabic.
10. Kitzurim VeHaorois LeTanya, by Rabbi Menachem Mendel of Lubavitch, ed. Rabbi Menachem M. Schneerson, KPS (Bklyn, N.Y. 1948), p. 121.
11. Ibid., pp. 123, 124.
12. Two are by Rabbi Shmuel Gronem Esterman, first dean of the

Yeshiva Tomchei Tmimim, founded in Lubavitch in 1897. A third, extant only in part, is believed to have been written by Rabbi Jacob Kadaner, a disciple of Rabbi Schneur Zalman's son and successor. A fourth commentary is of unknown origin. [Some of these have since been published.]

13. The Guide For the Perplexed, tr. M. Friedlander (London, 1942), Introduction. p. 2.

14. Tanya, beg. Hakdamat ha-melaket.

15. Ibid.

16. RSZ is said to have preached his doctrines orally for twelve years before committing them to writing. Cf. Kitzurim, op. cit., p. 136.

17. Ibid., pp. 137, 139.

18. The Zohar is mentioned in the Tanya (part I) forty-nine times; Luria - ten times; Vital and his works twenty-nine times; Maimonides (Code) five times; Nachmanides - once. Cf. "Index of Books and Persons" in Tanya, pp. 683 ff.

19. Even where philosophical speculation was frowned upon, Bachya's Duties of the Heart enjoyed a unique position. The influential Rabbi Isaiah Hurwitz, for example, severely criticised in his work R. Abraham ibn Ezra, Maimonides (Guide) and Gersonides, but held the Duties of the Heart in high esteem. See Shenei Luchot ha-Berit (Amsterdam, 1698), pp. 2b; 8a; 20b; 47b; 183a; 193b.

20. Comp. "He looked into the Torah and created the world," Zohar ("Rom" ed., Wilno, 1937), vol. 11, 161a; 111, 35b, etc. See also Tanchuma, at the beg., on Prov. 8:30, to the effect that the Torah was the Divine "tool" in creating the universe.

21. With R. Isaiah Hurwitz and all Kabbalists, RSZ considered the Jewish psychological composition in a category of its own. Judah Halevi made the special destiny of the Jewish people one of the basic doctrines of his Kuzari. In the Tanya the emphasis is on the individual Jew rather than on the Jewish people as a whole.

22. Berachot 7a; Rosh Hashanah 16b. See discussion of this subject in first ch. of Tanya.

23. Kuzari I: 25, 27ff.

24. See, e.g., Likutei Torah ("Rom" ed., Wilno, 1928), vol. I, Matot, pp. 85d ff.; Derech Mitzvotcha by R. Menachem Mendel of Lubavitch, KPS (Brooklyn, N.Y., 1953), pp. 28a ff., et al.

25. I am indebted to Rabbi Menachem Schneerson, the Lubavitcher Rebbe א"טילש, for calling my attention to the subject of this chapter.

26. Article of the Publication of the

TANYA — AA ciemfcmfwcmfwy

## INTRODUCTION THE BOOK, ITS SOURCES AND COMPOSITION

### ① THE BOOK

The author called his work by three distinct names. Each of these names characterizes the book in its own way. These names are:

1. *Liqqutei Amarim* — "Collected Essays." By this name the author describes his work in his "Compiler's Foreword," thereby humbly disclaiming any originality for his work. In fact the author explicitly states that his treatise constitutes a collection of essays "which have been selected from books and scribes, heavenly saints, who are renowned among us."<sup>1</sup> Under this title the book was first published (Slavita, 1796).<sup>2</sup>

2. *Tanya*, after the initial word of the book, quoting a Beraitic source.<sup>3</sup> The quotation from tannaitic lore serves the author more than a homiletic introduction to his system. Dealing, as it does, with the mystic descent of the soul and its destiny, it provides the author with a starting point, based in the Talmud, from which to unfold his whole system. Under this title the book appeared for the second time (Zolkiev, 1798), with *Liqqutei Amarim* as subtitle.<sup>4</sup>

3. *Sefer shel Benonim* — "Book of the Intermediates," so called after the type of personality on which the book centers attention, that is, the intermediate type whose moral position is between the *zaddiq* ("righteous man") and *rasba'* ("wicked man"). Thus the author pointedly indicates that his primary concern is not with the *zaddiq*, upon whose veneration general *Hasidut* had placed so much emphasis, nor with the *rasba'*, upon whose condemnation much has been said in other Jewish ethical works, but with the "average," or rather "moderate" man, whose rank is within reach of every person.<sup>5</sup> The name *Sefer shel Benonim* appeared as a substitute in the first addition ("*Liqqutei Amarim*, Part One, called *Sefer shel Benonim*"). However, actually the author often refers to the whole book, and not merely its first part, when using the title *Sefer shel Benonim*.<sup>6</sup>

The standard complete editions of this work include the following five parts, each of which is an independent treatise:

צילום הגהות כ"ק אדמו"ר על המהדורה הסופית של ההקדמה באנגלית  
(פוענחו לעיל)

צילום הגהות כ"ק אדמו"ר על המהדורה הסופית של ההקדמה באנגלית  
(פוענחו לעיל)

The *Tanya* was written, as the author indicates in his Foreword, for the "seekers" and the "perplexed." One is tempted to draw a parallel between this author and his book and Maimonides and his *Guide*. Indeed, both men present some striking points in common. Each of them first established his reputation as a Talmudist and Codifier before entering the field of philosophy; both had written Codes of Jewish Law, which are still authoritative and popular. Each of them created a new and lasting school of thought in Jewish philosophy, and the one, like the other, set out to write a work which aimed at helping those who needed guidance in their religious beliefs. Yet both of them evoked sharp opposition from the direction of the orthodox Jewry; both were misunderstood, accused of heresy, and their philosophical treatises were banned and consigned to the flames.

However, this is as far as the parallel goes. The *Guide* and the *Tanya* represent two widely divergent systems, in essence as well as in form. The two authors were separated by some six centuries in time, and far apart also geographically and in respect of the whole cultural milieu in which they flourished. Maimonides is the rational Jewish philosopher *par excellence*; Rabbi Schneur Zalman is basically a mystic. The "perplexed" for whom they wrote were two entirely different types of people. Maimonides wrote for the man whose perplexity derived from the fact that he desired to retain his traditional beliefs, but was puzzled by the apparent contradiction between tradition and philosophy, yet loath to give up either.<sup>12</sup> The object of the *Guide*, therefore, was to effect a reconciliation between the two.

צילום הגהות כ"ק אדמו"ר על המהדורה הסופית של ההקדמה באנגלית  
(פוענחו לעיל)

TANYA — BB

shhsr lddflrcmf

No such problem confronted Rabbi Schneur Zalman. Philosophy and science hardly had a place among the masses of Eastern European Jewry at that time. The *Haskalah* movement had not yet made any serious inroads upon the minds of the masses. Rabbi Schneur Zalman addressed himself to those "who are in pursuit of righteousness and seek the Lord . . . whose intelligence and mind are confused and they wander about in darkness in the service of G-d, unable to perceive the beneficial light that is buried in books."<sup>13</sup> In other words, he writes for those whose beliefs have not been troubled by doubts, but who merely seek the right path to G-d.

He will, therefore, not find in the *Tanya* the type of scholastic philosophy with which the *Guide* is replete, nor any polemics, nor even an attempt to treat systematically many of the philosophical problems which engaged Maimonides' attention. Such basic beliefs as the Existence of G-d, *creatio ex nihilo*, Revelation, and others, are taken for granted by the author. Others, such as the Divine attributes, Providence, Unity, Messianism, etc., are treated as integral parts of his ethical system, and illuminated by the light of Qabalah.

The *Tanya* is essentially a work on Jewish ethics. The author is primarily concerned with the forces of good and evil in human nature and in the surrounding world, and his objective, as already pointed out, is to pave a new way to *summum bonum*. He is aware, of course, of the existence of Hebrew literature dealing with the same subject. If he is impelled to write a new book, it is not, as he is careful to note, because of the shortcomings of the available works *per se*, but because the human mind is not equally receptive, nor equally responsive to, the same stimuli. The implication is that the works on Jewish philosophy and ethics were useful for their time and age, or for the specific groups for whom they were written. Now there was a need for a new approach (in the light of the Hasidic doctrine), and for a "guide" that would command a universal appeal. However, the author realizes that even this book, in parts at least, cannot be so simple as to be understood by all. Consequently he urges the more learned not to be misled by a sense of misplaced modesty, and not to withhold their knowledge from those who would seek it from them in the understanding of these "Essays."<sup>14</sup>

צילום הגהות כ"ק אדמו"ר על המהדורה הסופית של ההקדמה באנגלית  
(פוענחו לעיל)

(R.)

Schneur Zalman knew his "perplexed" intimately. They flocked to him in great numbers, and they flooded him with written inquiries. Most of them, undoubtedly, were simple folk and laymen. But there were also many students of the Talmud, and philosophically inclined young men, who, like himself in his teens, sought a new way of life and new outlets for their intellectual as well as spiritual drives. The consideration of such a variegated audience largely determined the form and style of the book.

Speaking of form and style, it should also be remembered that long before he committed his teachings and doctrines to writing, he preached them orally.<sup>15</sup> His sermons and discourses, delivered mostly on the Sabbath and on Festivals (which accounts for their homiletic style), were subsequently recorded from memory by his disciples. These manuscripts had a wide circulation among his followers. Not infrequently Rabbi Schneur Zalman expounded his doctrines in the form of epistles which, being of general interest, were regarded by his followers as pastoral letters, and also copied and recopied for the widest possible circulation. In the course of time, as his community of devotees had greatly increased, Schneur Zalman felt, as he explains in his Foreword, that the time was ripe to present a systematic outline of his teachings in the form of a book, which was to supersede the circulating pamphlets, many of which were replete with errors as a result of repeated copying and transcription, or by the malicious mischief of opponents.<sup>16</sup> This is how the *Liqqutei Amarim*, or *Tanya*, in its present composition, was born.

## 2. THE SOURCES

We have already noted that the author of the *Tanya* made no claim to originality for his work. On the contrary, he emphasized his dependence on his predecessors. Among the "books and scribes" which influenced his thinking, the Scriptures, Talmud and Lurianic Qabbalah must be given foremost place. This is indicated already in the first chapter, which opens the book with Talmudic quotations, references to the Zoharitic literature and Hayyim Vital, the great exponent of Lurianic Qabbalah, and with interspersed quotations from Scripture. Here we already have an indication of the author's cast of mind and his aim to build his system on the combined foundations of Scriptural, Rabbinic and Qabbalistic sources.

Rabbi Schneur Zalman's interpretations and doctrines are based upon the teachings of the Ba'al Shem Tob, the founder of general Hasidut, and his own "masters," Rabbi Dov Ber of Miezericz, the Ba'al Shem Tob's successor,

צילום הגהות כ"ק אדמו"ר על המהדורה הסופית של ההקדמה באנגלית  
(פוענחו לעיל)

founder of general Hasidut, and his son Rabbi Dov Ber of Miezericz, the Ba'al Shem Tob's successor, and Rabbi Dov Ber's son Rabbi Abraham, the "Angel," to whom we referred in the preceding biography.

The author draws abundantly from the *Zohar* and the *Tiqunei Zohar*. He mentions by name Maimonides (the Code), Nahmanides (*Milhamot*), Rabbi Moshe Cordovero (*Pardes*), the *Sefer Hasidim* of (primarily) Judah ha-Hasid, and the *Sefer Haredim* of Eliezer Azkari. Of other "books and scribes" which influenced him, though he does not mention them by name in the *Tanya*, are Isaiah Horowitz's *Shenei Lubot ha-Berit*, the Qabbalistic works of the Maharal (Rabbi Judah Lowe) of Prague, and Bahya ben Asher's *Commentary* on the Bible.<sup>17</sup>

Halevi's *Kuzari* was held in high esteem by Rabbi Schneur Zalman and his successors. He is known to have studied it ardently with his son and grandson who succeeded him. Similarly Bahya ibn Paquda's *Duties of the Heart*, which enjoyed great popularity among Talmudic scholars of the day, as it still does.<sup>18</sup> Albo's *Iqzarim* was another popular source for the philosophically inclined. It is safe to assume that Rabbi Schneur Zalman was intimately familiar with these, and no doubt also with the whole range of Medieval Jewish philosophy.

It has been wisely said that the proper approach to a problem is in itself half a solution. Quite often it is the approach to the problem, and the method of treating it, that display the greatest degree of ingenuity and originality, and in themselves constitute the main contribution of the thinker. This is true of Schneur Zalman and of the Habad system which he created. For, while his basic

צילום הגהות כ"ק אדמו"ר על המהדורה הסופית של ההקדמה באנגלית  
(פורענחו לעיל)

# TANYA — CC

cmfwcmfcmfw  
concepts have been gleaned from various sources, his doctrines nevertheless present a complete and unified system, and there is much refreshing originality in its presentation and consistency.

But, Schneur Zalman did more than that. Very often he has so modified, reinterpreted or ~~remodeled~~ the ideas which he had assimilated, as to give them an originality of their own. *remolded*

To Rabbi Schneur Zalman, as to Qabbalists in general, the Torah, the Jewish Written and Oral Law embodied in the Bible and Talmud (the latter including both the Halakhah and Midrash), was more than a Divinely inspired guide to the *sumum bonum*. It constituted the essential law and order of the created universe.<sup>18</sup> The Qabbalah, in its interpretation, was nothing but the inner, esoteric dimension of the Torah, its very "soul."<sup>19</sup> Without this dimension the Torah could not be fully understood. Consequently, when he looked for the "inner," or esoteric, meaning of Biblical and Talmudic texts it was not for the purpose of adding homiletic poignancy to his exposition, but rather to reveal their inner dimension. In his system the esoteric and exoteric, the Qabbalah and the Talmud, are thoroughly blended and unified, just as the physical and metaphysical, the body and soul, emerge under his treatment as two aspects of the same thing. The polarity of things is but external; the underlying reality of everything is unity, reflecting the unity of the Creator. To bring out this unity of the microcosm and macrocosm, as they merge within the mystic unity of the *En Sof* (The Infinite) — that is the ultimate aim of his system. *a | 19*

## 3. THE COMPOSITION OF THE TANYA

Structurally, the *Tanya* may be divided into a number of sections, each dealing with a major subject and comprising a number of composite topics.

The first section of the work (chapters 1-8) is devoted to an analysis of the psychological structure of the Jewish personality.<sup>20</sup> Here the author discusses the two levels of consciousness (to use modern terminology) on which a person operates. These two levels of consciousness are derived from two sources, which the author terms the "divine soul" and the "animal soul." He examines the essential attributes and practical faculties of each. In *20*

צילום הגהות כ"ק אדמו"ר על המהדורה הסופית של ההקדמה באנגלית  
(פורענחו לעיל)

dealing with the "animal soul" the author discusses also the nature of evil, both metaphysical and moral. Evil is basically conceived in terms of disunity; good in terms of unity.

Next, (chapters 9-17), the author goes on to examine the inevitable conflict ensuing from the two divergent sources of consciousness. He evaluates the relative strength of the two souls and their respective functions, whereby the essential unity of the human personality is strongly upheld. Experimentally, however, the conflict produces a variety of personalities, from one extreme to the other, which the author proceeds to define. His attention is focused on the personality of the *Benoni*, the author's ideal moral personality, which falls midway between the extremes. However, in Rabbi Schneur Zalman's definition the *Benoni* is not one whose sins and virtues balance, while the *zaddiq* is a person whose good deeds outweigh his sins, as defined in the Talmud. The *Benoni* of the *Tanya* is a person who exercises complete self control and never commits a sin knowingly in any of the three areas of human activity: thought, speech and deed. The *Benoni* of the *Tanya* is thus superior to the *zaddiq* of the Talmud. Nevertheless, our author insists that this ideal personality is within grasp of the average individual, although not without constant effort and vigilance. The underlying doctrine here is that man is essentially and inherently a moral being. Sometimes

The following chapters (18-25) are designed to support the author's basic theory, namely, that the ideal personality of the *Benoni* is not a mere concept, but one that can actually be realized. To this end he reexamines the functions of the soul, both on the conscious and subconscious level. With regard to the former, the author insists on the supremacy of reason. As for the subconscious level, the author drawn upon the *Zohar* for certain mystical categories, such as the innate or "hidden" love and fear (awe) for the Divine Being. The "hidden" love provides a subconscious urge for the so-called *unio mystica*; the sense of awe for the Divine Being provides a dread of separateness. Love and awe are therefore not conflicting, but rather complementary categories. The author emphasizes the peculiar, and to a considerable extent also hereditary, nature of the Jew, and his attachment to the idea of the unity of G-d, originating with the Patriarchs. This thought is, in some respects, strongly reminiscent of Halevi's concept of the "Divine Influence" (*al'amr al'ilāhī*), which Halevi considers peculiar to the Jewish people. ?

2.2

→ Kuzari I:25, 27 ff.

In this connection the doctrine of Divine Unity comes under discussion.

The intellect  
G-d  
spirit

צילום הגהות כ"ק אדמו"ר על המהדורה הסופית של ההקדמה באנגלית  
(פוענחו לעיל)

However, never losing sight of the practical, the author discusses certain states of mind which have a direct bearing on the quest for personal unity as a prelude to unity in the cosmic order, which in turn is *sina qua non* for the realization of the Divine Unity. He offers a series of practical suggestions to attain mental and emotional stability and inner harmony. The emphasis is on joy, stemming from an intellectually achieved faith, while sadness and dejection are severely censured. All this forms the subject matter of chapters 26-32. 31.

Insert

The drama of the inner personal conflict leads the author to an examination of man's destiny, the meaning and purpose of life, and man's place in the cosmic order. These problems are dealt with in chapters 33-37. In the last of these, the author outlines his concept of the Messianic Era and the Resurrection, when the cosmic order will have attained the acme of perfection and fulfillment as a direct result of man's conscious effort to work towards that goal.

At this point, the author might have concluded his treatise. However, he is not content with leaving us with the impression that life is merely a prelude to after-life, or, as a certain Sage of the Talmud expressed it, that "this world is (merely) a 'corridor' to the world to come."<sup>18c</sup> There must be more to life, and to religious experience, than serving merely as a means to an end. In the next, and last, fifteen chapters of his work, the author evolves his concept of the Kingdom of Heaven on earth in the *here and now*. In his daily life man is offered

25

צילום הגהות כ"ק אדמו"ר על המהדורה הסופית של ההקדמה באנגלית  
(פוענחו לעיל)

TANYA — DD

44cmwfcmfwy

a foretaste of the after-life, and in some respects it is of a quality surpassing even the spiritual bliss of the hereafter. The author, therefore, takes up again those categories of man's spiritual phenomena which enable him to transcend his physical limitations and to partake of the supernatural in this life. Here again the mystic is very much in evidence. The author provides new insights into the concept of *kawwanah* (the "intention" which must accompany every human act), which is the vehicle of transcendence (chapters 38-40). He discusses the various qualities of *fear* (*awe*) and love, and introduces also the quality of *mercy*, as the basic elements of this transcendency, and as innate qualities in human nature to leap over the gulf that separates the created from the Creator, and to come in direct contact with the *En Sof*, the Limitless (chapters 41-47).

The next two chapters (48-49) are devoted to the all-important Lurianic doctrine of *zimzum* which, in the important Lurianic doctrine of *zimzum* which, in the author's system, holds the key to both the mystery of creation and the destiny of man. Both man and the world in which he lives are two dimensional creatures of matter and spirit. The tension that inheres in such an order can be relieved only by spiritualizing the material. Man has it in his power to achieve personal harmony and unity, by realizing his inner nature. In so doing, he becomes the instrument through which the world in which he lives also achieves fulfillment. To be a true master of the world which the Creator had entrusted in his hands, man must first be master of himself. Creation is seen as a process leading from G-d to man; fulfillment is seen as a process leading from man to G-d. The process leading from G-d to man is one of materializing the spiritual; that leading from man to G-d one of spiritualizing of the material. There is a community of interests, as it were, between the Creator and His counterpart on earth, a community of interests which is realizable because of a community of nature, since man partakes in the Divine nature as G-d concerns Himself with human affairs.

Man's moral acts must be holy acts. The good and the holy are identical; man's duty and purpose in life is to identify himself with his Creator, through identifying his will with that of his Creator. Man is the Divine instrument "to make this world a fitting abode for the *Shekhinah* (Divine Presence)," in which both man and G-d can share intimately and fully, in complete harmony and union. On this mystical note the final chapters (50-53) of the treatise conclude.

## **“Bi- Lingual Tanya” for the Newspaper**

### **Draft 1**

with notes and corrections from the *Lubavitcher Rebbe*

The Tanya is the basic work of ChaBaD, in which the author formulates the framework of his religious philosophy and ethics of Judaism. In its essential elements it is: a synethethis<sup>2</sup> of Kabbala and Halacha, of the mystical and rational currents of Jewish thought, which are blended rather remarkably well into one cohesive system known as ChaBaD<sup>3</sup>.

The Tanya represents a new approach to the interpretation of the Jewish religion, the philosophy of which begins with the self and

1 The Rebbe crossed out "In its essential elements it is" and wrote on the margin "זוהי שיטה מקורית" **"אבל נמצא בה גם"**. Based on this, R. Mindel changed in the final version the sentence structure: The sentence starts **"The philosophy of ChaBaD is an original system, comprising also a synthesis of Kabbala and Halacha..."**

**Editors Note:** Perhaps this correction of the Rebbe may be understood in the light of the concept the Rebbe spoke on numerous occasions (Kuntres Inyana Shel Toras Hachasidus 5726, Chap. 8, Footnote 56) regarding the novelty of the teachings of Chabad Chassidus.

Chabad Chassidus is not merely a commentary or explanation on Kabbala or any other part of Torah for that matter, rather it is an original approach to Torah Study & Jewish life - in R. Mindel's words in the final version "an original system". At the same time it isn't just a separate interpretation or does it remain just another level of explanation, on the contrary it brings new light & understanding to all levels of Torah learning (see *ibid* for a comprehensive explanation).

In this light we can understand the two aspects of the Rebbe's correction; on one hand it is an original system "זוהי שיטה מקורית", yet at the same time it permeates & sheds new light on all levels of learning as the Rebbe ends off "אבל נמצא בה גם". It therefore can be suggested that the wording "Synthesis" that is used here brings out this point, synthesis means a combination of ideas to form a theory or system.

## 2 The Rebbe corrected the spelling by crossing out the "e" - reading "synthethis"

**Editors Note:** It is interesting to note, that although the Rebbe did fix the spelling by crossing out the "e", the word still remained spelled "synthethis" - and in the final version R. Mindel wrote it "synthesis" which is the seemingly common correct spelling. Also In the final version the Rebbe again crossed out the "e", just as he did in the 1st draft. Understandably the Rebbe's involvement wasn't to correct simple spelling as he himself commented, yet here he did correct an additional "e", yet didn't correct the "th" at the end that was meant to be "s".

3 The Rebbe crossed out the word "system" and wrote the word "design", then the Rebbe crossed out "known as ChaBaD". In the final version R. Mindel wrote over the end of the sentence as follows: **"which are blended rather remarkably well into one cohesive design"**.

ends with the self. Knowledge of the self, Rabbi Schneur Zalman holds, is a means to the knowledge of G-d, the Creator, and to its knowledge of the created universe and man's central role in it.

The lofty personality of the benoni, which is the focus of the author's attention, is not an ideal<sup>4</sup> but a practical goal. Rabbi Shneur Zalman boldly sets out to show how the rank of benoni, indeed the whole<sup>6</sup> ChaBad system, is accessible, in a greater or lesser degree, to the average individual. As the Author indicates in his Introduction, the Tanya was written for the "seekers" and the "perplexed."

Thus the Tanya - the "written law" of ChaBad, in relation to which the rest of the ChaBaD literature is but commentary<sup>7</sup> - has

4 The Rebbe crossed out all these words: "**the philosophy of which begins with the self and ends with the self**", adding a grammar symbol after the word philosophy.

In the final version R. Mindel corrected by ending the sentence with "the Jewish religion." Then just began the following sentence with "**Knowledge of the self Rabbi Schneur Zalman holds, is a means to the knowledge of G-d**". **Editors Note:** It would be safe to assume that the Rebbe's crossing out of the words "**the philosophy of which begins with the self and ends with the self**", are very much inline with a very central theme and imperative behavior in Judaism in general of "Bittul" - selflessness. Certainly it is not in the spirit of Yiddishkeit (all the more so of Chassidus) to focus on oneself to the exclusion of others, and more importantly the focus is on Hashem and the mission one was placed on the earth to fulfill, totally negating any notion of "the philosophy of which begins with the self and ends with the self".

5 **Editors Note:** There is a comma added to the text here, it isn't clear if this is the Rebbe's correction or R. Mindel. It seems that most of the Rebbe's corrections are lighter since they were made in pencil, whereas this comma is much darker perhaps R. Mindel's correction with a pen.

6 The Rebbe crosses out the word "**whole**"

**Editors Note:** See the following footnote, the same explanation on the Rebbe's correction applies here swell.

7 The Rebbe crossed out the words "**but commentary**", and added in the gloss of the page "**an**

for its objective the formulation of a way of life as well as a school of thought. However, the emphasis is clearly on the former, though in effect it has achieved a large measure of both.

\* \* \*

This Bi - Lingual Edition was produced by the Soncino Press Ltd., for the Kehot Publication Society. It offers, for the first time, a page by page translation together with the hebrew text, accompanied by copious footnotes<sup>8</sup> and source references<sup>9</sup>.

---

**elaboration (in a broader sense)**”. It is interesting to note that in the final version R. Mindel (on his own) took out the word “literature” that appears here and wrote **“the rest of ChaBaD is an elaboration, in a broader sense -”** (slightly different from the Rebbe’s exact writing, instead of the parenthesis: “(in a broader sense)”, he changed by placing a comma instead in the beginning and ending with a dash.

**Editors Note:** R. Mindel used a phrase from the Gemrara Shabbos 31a where the Tanna Hillel explained that “The entire Torah is the Mitzvah of Ahavas Yisroel & the rest is commentary”. It appears that the Rebbe - especially taking into account the audience of English Newspaper readers in the 1960’s - didn’t want to give the message that the rest of Chabad Chassidus is “but commentary”. Firstly, for on a superficial level it suggests to puts down the importance to the rest of Chabad Chassidus, and more importantly it gives off the impression that one may suffice with just study of the Tanya. In a deeper sense, very often the very simple and certainly the deeper meanings of the words of Tanya can only be properly understood and appreciated based on explanations and interpretations of all the Rebbeim - particularly our Rebbe.

**8 Editors Note:** These words of description on the importance of the footnotes as well as the references, take on an entirely new meaning with the revelation in this Teshura, that the Rebbe himself was extremely involved in many of the nuances & details of R. Mindel’s Bi-Lingual Tanya. Now, a whole new appreciation and richness is given to this work and each minute detail truly needs to be studied on a scholarly level. In other words, an entirely new part of the Rebbe’s teachings, particularly in Tanya, is being presented, which may bring a revolution of insights to the students of Tanya.

**9 Editors Note:** In this first draft there is an additional “e” in the beginning of the word “references”, and there are no marks of correction, see footnote 2 that understandably the Rebbe’s involvement wasn’t for simple spelling.

הוא עוסק  
בדברים  
הנחלת  
החיים  
העולם  
העליון

The Tanya is the basic work of Chabad, in which the author formulates the framework of his religious philosophy and ethics of Judaism. In its essential elements it is a synthesis of Kabbala and Halacha, of the mystical and rational currents of Jewish thought, which are blended rather remarkably well into one cohesive system known as Chabad.

The Tanya represents a new approach to the interpretation of the Jewish religion, the philosophy of which begins with the self and ends with the self. Knowledge of the self, Rabbi Schneur Zalman holds, is a means to the knowledge of G-d, the Creator, and to the knowledge of the created universe and man's central role in it.

The lofty personality of the benoni, which is the focus of the author's attention, is not an ideal, but a practical goal. Rabbi Schneur Zalman boldly sets out to show how the rank of benoni, indeed the whole Chabad system, is accessible, in a greater or lesser degree, to the average individual. As the author indicates in his Introduction, the Tanya was written for the "seekers" and the "perplexed."

an elaboration  
(in a former  
sense)

Thus the Tanya - the "written law" of Chabad, in relation to which the rest of the Chabad literature is but commentary - has for its objective the formulation of a way of life as well as of a school of thought, ~~with emphasis on the former~~ However, the emphasis is clearly on the former, though in effect it has achieved a large measure of both.

\* \* \*

This Bi-Lingual Edition was produced by the Soncino Press Ltd., for the Kehot Publication Society. It offers, for the first time, a page by page translation together with the Hebrew text, accompanied by copious footnotes and source references.

צילום מהמודעה לעתונות כפי שנכנסה לרבי להגהה עם  
הגהות הרבי (פוענחו לעיל)



- 260  
~~-259-~~
7. Num. 27:18.
  8. Cf. Rashi's commentary on the said verse. Onkelos renders ruah here by the "spirit of prophecy."
  9. In the text the word נשמת is missing.
  10. Zohar III, 73a. Cf. Rabbi Joseph I. Schneersohn, Some Aspects of Chabad Chassidism, translated by the writer, published by Machne Israel, (Brooklyn, N.Y. 1944), p. 18 ff. Not an introduction
  11. In Habad the "revealed" and "hidden" aspects of the Torah (in the widest sense of the term) are defined as follows: "The revealed aspects of the Torah, the Mitzvos (religious obligations), and God, are expounded in the works of the Talmud, and Early and Later Commentaries. The concealed aspects of the Torah, its commandments, and of God are discussed in Midrashic literature, the Zohar and the works of Kabbalah, religious philosophy, and Hasidism (ethics)." Rabbi Joseph I. Schneersohn, On the Teachings of Chassidus (Kuntres Toras Machassidus), translated by Zalman I. Posner, KPS, (Brooklyn, N.Y. 1959), p.17.
  - 11a. The expression "revealed to us and to our children" is taken from Deut. 29:28. The first part of this verse is quoted by the author later. The style of the Tanya is replete with quotations from the Bible, including fractional verses, which is characteristic of all classical rabbinic literature. 11a
  12. Terubin 13b; Gittin 6b.
  13. ELCHIM "Hayyim," "Instead" of "Hay." ELCHIM ?
  14. The third category is that of tiferet ("beauty"). Cf. Introduction to the Tanya, pp. 25 ff.
  15. Cf. Iggeret Ha-Kodesh (Part 4 of the Tanya), ch. 13 for more light on the subject.
  16. Cf. Note 11a above. 11a
  17. A play on the word shi'ur ("an estimated measure") and sha'ar ("gate") in the Biblical quotation following. 11a
  - 18 17a. Cf. Zohar I, p. 103a/b.
  - 19 18. Prov. 31:23.
- 18a. Parashat 7c; Rosh Hashanah 16b. See discussion of this subject in first chap. of Tanya.

צילום הגהות הרבי על ההערות לתרגום התניא - הקדמת המלקט (ראה "בפתח השער" בתחילת שער התניא)

261  
-260-

19. Ta'anit 2a. Cf. Bahya's Introduction to his Duties of the Heart.
20. On the sources of the Tanya see Introduction, pp. 7 ff.
21. *Some of* Rabbi Schneur Zalman regarded his senior colleagues, the disciples of Rabbi Dov Ber of Meseritsch (among whom he himself was the youngest) as his "teachers, especially Rabbi Mendel Horodoker and Rabbi Abraham of Kalisk who settled in the Holy Land. Cf. about them in the first part of the Introduction, The Life and Work of Rabbi Schneur Zalman, pp. 25 ff., 58 ff.
22. Temurah 16a.
23. Prov. 29:13.
24. Jer. 31:33.
25. Isa. 11:9.
26. Deut. 27:17.
27. Cf. Kiddushin 6a.

1770 1780  
1770 1780

צילום הגהות הרבי על ההערות לתרגום התניא - הקדמת המלקט (ראה "בפתח השער" בתחילת שער התניא)

## NOTES

## Chapter 1

1. This initial word - Tanya (תניא), referring to a text of a Baraita - provides the popular name of this work. It should be noted that the Talmudic source quoted here (Middah 30b) does not indicate a Baraitic (i.e. Tannaitic) source. However, in Yebamot 71a there is a reference to the same source as being Baraitic. Furthermore, the author of this source, R. Simlai, is mentioned as a Tanna in various sources (e.g. Vayikra Rabba 14:7; Yalkut Shimeoni, beginning of Tazria; Palestinian Talmud, Pesachim 5:7; etc.).
- 2.1 Middah 30b. The "oath" is understood in terms of a delegation of power. Cf. Kizurim veha'arot li'Sefer ha-Tanya, by Rabbi Menahem Mendel of Lubavitch, Kehot Publication Society, New York, 1948, pp. 66 f.
- 3.2 Abot II:8
- 4.3 The apparent contradiction between the two sources is explained in Chapter 13. The meaning of both the Baraita and Mishnah is expounded in Chapters 13, 14, 29 and 34.
- 5.4 Berakhot 7a; comp. Rosh Hashanah 16Ab.
- 6.5 Hence, the alternative name for this work, Sefer shel Benonim ("The Book of the Intermediates"), as the author's aim is to show in this work that the personality of the Benoni is attainable by all. (Cf. beginning of chapt. 14).  
*The author has chosen this term for the alternative name of his work - before the Benoni is fully developed, he is neither a Tanna nor a Rishon.*
- 7.6 Zohar II, 117b.
- 8.7 This is a play on the words ירע לו, rendered literally "the evil (belongs) to him," i.e. he is master of the evil nature in him.
9. See Note 6 on Compiler's Foreword.
- 10.8 Berakhot 61b.
- 11.9 Cf. beginning of Chapt. 13
- 12.10 Since there was none greater than Rabbah, it would mean that there was not even one Zaddik in the world. Yet it is by virtue of the Zaddik that the world

צילום הגהות הרבי על ההערות לתרגום התניא - פרק א'

(ראה "כפתח השער" בתחילת שער התניא)



# הוספה

א) בבואנו מחג הפורים, בזה מגישים אנו לכם בזה מאמר  
על חג הפורים שכתב ד"ר ניסן מינדל עם הגהות הרבי.

ב) מכתב שכתב ד"ר ניסן מינדל ובו שאל את הרבי שאלות  
יסודיות ביחס של החסידות לפסיכולוגיה ולשיטת ד"ר  
פרויד. את מכתב התשובה מכ"ק אדמו"ר נפרסם בעתיד.  
ועוד חזון למועד.

The story of Purim, as related in the Book of Esther, gives us a clear analysis of the 'Jewish problem.'\* The Jews at that time were dispersed over 127 provinces and lands, their own still in ruins. Undoubtedly they differed from one another in custom, garment and tongue according to the place of their dispersal, very much in the same way as Jews in different lands differ nowadays. Yet the enemy of the Jews, Haman, saw those characteristics which united all Jews into 'one people,' namely, 'their laws are different from those of ~~any other people~~' (Book of Esther, ~~וְהַמִּצְוֹת הַלְלוֹת הָיוּ~~). Moreover, Haman seeks to destroy 'all the Jews, young and old, children and women.' Although there were in those days, too, Jews who strictly adhered to the Torah and Mitzvoth, and Jews whose religious ties with their people were weak, or who had sought to assimilate themselves completely, yet none could escape Haman's classification of belonging to that 'one people,' and every one was included in his cruel decree of extermination.

In all ages there were Hamans, yet we have outlived them, thank G-d. Wherein lies the secret of our indestructibility?

The answer ~~this question scientifically~~ <sup>one is asked for as follows</sup> is, we ~~must~~ will take a logical illustration. When a scientist seeks to ascertain the laws governing a certain phenomenon, or to discover the essential properties of a certain element in nature, he must undertake a series of experiments under <sup>the most</sup> varied conditions. No true scientific law can be deduced from a limited number of experiments, or from experiments under a <sup>many varied</sup> ~~limited number~~ set of conditions. For the results as to what is essential and what secondary would then not be conclusive.

The same principle should be applied to our people. It is one of the oldest in the world, beginning its national history from the Revelation at Mount Sinai some 3500 years ago. In the course of these long centuries our people has lived under a <sup>variety</sup> ~~variety~~ of conditions, different times and different places all over the world. If we wish to discover the essential elements in

Handwritten signature: *W. J. ...*

Purim reminds us that the strength of our people as a whole, and of each individual Jew and Jewess, lies in a closer adherence to our ancient spiritual heritage, which ~~is~~<sup>is</sup> contains the secret of a harmonious life, hence a <sup>h</sup>appy and <sup>h</sup>althy life. All other things ~~in~~<sup>in</sup> life must attune ~~to~~<sup>to</sup> this vital aspect of our existence to make for the utmost harmony and add to our physical and spiritual strength, both of which go hand in hand in Jewish life.

Cordially yours

3/27/2013  
3/28/2013  
3/29/2013

[illegible]

ביה, כיד ניסן, תשי"ט

#### כבוד הגרמניש שליטיא

שלום וברכה.

במקצוע הפסיכא-אנאליזה חולל זיגמונד פרויד הרעיון כי יש באדם נשי' שבעית להאביד את עצמו, מה שהוא קורא "אינסטינקט המיתה" (ואין כאן המקום להאריך). יחד עם זה יש באדם נשי' הפכית - שאיפת חיים, היינו "אינסטינקט החיים". משום תקיפות הנשי' "להאביד את עצמו" ומאחר שנשי' זו מוגדרת ומוגבלת ע"י הנשי' לקיים את עצמו, נולדת באדם נשי' להרע ולהזיק לזולתו, היינו לשפוך חמתו על הזולת. ובכך בא פרויד לידי מסקנא כי בתור תולדה מ"יצר המיתה" נולד באדם "יצר ההריסה", ולפי דעתו יצר זה הוא מהכוחות היסודיים של הנפש. בהתאכזר האדם מוצא הוא בזה סיפוק ו"הנאה"; משם יצר זה תדיר הוא באדם, בגדר של "לפתח חטאת רובץ", פבלי גורם ועילה מהחורץ.

ויש מה"אחרונים" במקצוע זה שהולקים עליו ואומרים שאף על פי שהנאה והאכזריות וההריסה שכיחות בעולם, אין הכרח לומר כי יצר זה שבעי הוא באדם, אלא שהסביבה או החינוך גרמו לזה.

ולכאורה נראים דברי פרויד, כי מאין נולד בתינוק חוש לצער בעלי חיים, למשל, (וכמו הסיפור ע"ד יצחק שאול והתרנגול, שבזכרונות כ"ק אדמו"ר שליט"א). וגם עפ"י התניא מהמבואר ע"ד הנפש הבהמית שמשכנה בלב בחלל שמאלי שהוא מלא דם כו' נראה כי יצר הרע טבוע בנפש הבהמית (אלא שבכל איש ישראל שהנפש הבהמית היא מקליפת גוזה יש מקום לא רק לאיתכפיה אלא גם לאיתהפכא, שלא כשיטת פרויד; ועפ"י מה שכתב התניא ע"ד נפשות אומות עובדי גוילים שהן משאר קליפות טמאות שאין בהן טוב כלל, מתאים בריוק גם לשיטת פרויד).

השאלה: א) מה דעת כהדר"ג ע"ד הנ"ל עפ"י תורת חב"ד?

ב) אט יש חידוש בשיטת חב"ד במקצוע הפסיכולוגי' בכלל על הפילוסופים היהודים (ומי מהם דנו בשאלהת אלו)?

ג) מראה מקומות בתורת חב"ד שדנים בשאלות פסיכולוגיות

(והמקצוע אמנם רחב, וכולל היחס שבין השכל והמידות, הרגש, שמחה ועצבות, גאווה ועניויות, תאוה וכבישת היצר וכו').

בתודה למפרע כו'

ניסן מינדל



