

MAAMAR | מאמר

ביום עשתי עשר

« *Le onzième jour* »

11 Nissan 5731 [1971]

Hébreu
texte intégral, vocalisé

Français
traduction littérale en regard

Explications
encadrés adaptés de Simply
Chassidus et synthèse

Hassiduité — traduction et vocalisation assistées par intelligence artificielle, relues par une seconde intelligence artificielle. Texte hébreu : éditions Kehot, via chabad.org. Le Rabbi a dit ce maamar en 5731. Traduction française littérale en regard, vérifiée sur la traduction anglaise de Sichos in English ; les encadrés explicatifs sont adaptés du travail de Simply Chassidus.

Avec l'aide du Ciel. 11 Nissan 5731 [1971]. « **Le onzième jour**, le prince des enfants d'Acher, Paguiel fils d'Okhran. »

בס"ד. י"א ניסן ה'תשל"א בְּיוֹם עֲשֵׂתִי עֶשֶׂר
יּוֹם נָשִׂיא לְבְנֵי אָשֶׁר פִּגְעִיאל בֶּן עֹכְרָן

Le Rabbi a prononcé ce maamar le 11 Nissan 5731 [1971], jour de son anniversaire. Il part d'un passouk qui raconte l'inauguration du Michkan . Le onzième jour, Paguiel ben Okhran, nassi [prince] de la tribu d'Acher, apporta son korban [offrande].

Le Michkan fut érigé le premier jour de Nissan, et pendant les douze premiers jours du mois les douze tribus apportèrent des korbanot pour inaugurer le mizbéa'h (autel) — une tribu par jour. C'est pourquoi l'usage veut que l'on récite chaque année, durant les douze premiers jours de Nissan, le passage qui décrit les korbanot de chaque nassi. Le nassi de la tribu d'Acher apporta les siens le onzième jour, qui correspond au 11 Nissan — l'anniversaire du Rabbi.

CHAPITRE 1 · QUI A CHOISI L'AUTRE

א

« **Le onzième jour**, le prince des enfants d'Acher. »

Le Midrach rapporte que toutes les tribus reçurent leur nom en vue de la guéoula d'Israël et de sa louange. Acher, lui, reçut son nom en vue de la guéoula d'Israël, comme il est dit :

בְּיוֹם עֲשֵׂתִי עֶשֶׂר יוֹם נָשִׂיא לְבְנֵי אָשֶׁר, וְאִתָּא
בְּמִדְרָשׁ כָּל הַשְּׁבָטִים לְשֵׁם גְּאוּלְתָּן שֶׁל יִשְׂרָאֵל
וְלְשֵׁם שְׁבָחֵן נִקְרָאוּ שְׁמוֹתָם, וְאָשֶׁר נִקְרָא שְׁמוֹ
לְשֵׁם גְּאוּלְתָּן שֶׁל יִשְׂרָאֵל כְּמָה דְּתִימָא

Le point de départ est un midrach sur les offrandes des nessiim [les princes des tribus]. Selon celui-ci, le nom de chaque tribu exprime la guéoula [délivrance] d'Israël et sa louange. Celui d'Acher exprime la guéoula, comme le montre le passouk qui suit.

« **Toutes les nations vous diront heureux** [veichrou etkhem], car vous serez une terre de délices, dit Hachem Tsevaot. »

וְאֶשְׁרֵי אֶתְכֶם כָּל הַגּוֹיִם כִּי תִהְיוּ אֶתֶם אֶרֶץ
חֶפְזָא אָמַר ה' צְבָאוֹת

Le passouk vise le temps de la venue de Machia'h.

« Le nom "Acher" exprime aussi la louange d'Israël, comme le montre le passouk suivant : »

« **Heureux le peuple** [achrei ha'am] à qui il en est ainsi, heureux le peuple dont Hachem est le D.ieu. »

אֶשְׁרֵי הָעָם שֶׁפָּכַח לוֹ אֶשְׁרֵי הָעָם שֶׁה' אֱלֹקָיו

Le second passouk dit achré, « heureux ». Le peuple est heureux parce que lui échoient toutes les bénédictions énumérées juste avant.

Le bonheur [ichouran] d'Israël tient uniquement à ceci : ils ont choisi HaKadoch Barou'h Hou pour qu'Il soit leur D.ieu, et HaKadoch Barou'h Hou les a choisis pour qu'ils soient Son peuple précieux [héb. am segoula].

אֵין אֲשִׁירָן שֶׁל יִשְׂרָאֵל אֶלָּא עַל שְׁבָחֵרוֹ
בְּהִקְב"ה לְהִיּוֹת לָהֶם לְאֱלֹקִים וְהִקְב"ה בָּחַר
בָּהֶם לְהִיּוֹת לוֹ לְעַם סְגוּלָּה,

Le midrach précise en quoi consiste cette louange. Israël a choisi Hachem pour D.ieu, et Hachem a choisi Israël pour être Son am segoula, Son peuple précieux.

C'est pourquoi, quand le prince d'Acher vint présenter son offrande, il présenta son offrande en référence au choix que HaKadoch Barou'h Hou a fait

וּלְפִיכָךְ כְּשֶׁבָּא נָשִׂיא אָשֶׁר לְהִקְרִיב, הִקְרִיב
קָרְבָּנוֹ ע"ש הַבְּחִירָה שֶׁבָּחַר הִקְב"ה בְּיִשְׂרָאֵל
מִכָּל הָאוֹמוֹת, כְּמָה דְּתִימָא וּבָךְ בָּחַר ה' אֱלֹקָיֶךָ

d'Israël parmi toutes les nations, comme il est dit : «
Et c'est toi qu'Hachem ton D.ieu a choisi pour être
Son peuple précieux. »

להיות לו לעם סגולה.

D'où sa conclusion : le korban du nassi d'Acher exprimait le choix qu'Hachem a fait d'Israël parmi toutes les nations. La suite du midrach montre comment chaque détail de l'offrande traduit ce choix.

Il faut comprendre. Au début du passage, le Midrach dit que le bonheur d'Israël vient de ce qu'ils ont choisi HaKadoch Barou'h Hou (la suite, selon laquelle HaKadoch Barou'h Hou les a choisis, semble ne venir que comme un élément supplémentaire). Ensuite pourtant, il dit qu'Acher (nommé d'après le bonheur d'Israël) présenta son offrande au nom du choix que HaKadoch Barou'h Hou a fait d'Israël.

וְצִרִיף לְהִבִּין, דְּבִתְחִלַּת הָעֲנָן אָמַר דְּאִשּׁוּרָן שֶׁל יִשְׂרָאֵל הוּא שְׁבַחְרוּ בַּהֲקִב"ה (וְזֶה שְׁמִמְשִׁיף שֶׁהִקֵּב"ה בָּחַר בָּהֶם הוּא לְכַאֲרָה כְּמוֹ דְּבַר נֹסֶף), וְלֹא ח"ו אָמַר דְּאִשּׁוּר (עַל שֵׁם אִשּׁוּרָן שֶׁל יִשְׂרָאֵל) הִקְרִיב קֶרְבָּנוֹ עַל שֵׁם הַבְּחִירָה שְׁבַחְרוּ הִקֵּב"ה בְּיִשְׂרָאֵל.

Le Rabbi relève une tension dans ce midrach. Au début, la louange d'Israël tient à ce qu'il a choisi Hachem. Que Hachem l'ait choisi semble ajouté en passant. À la fin pourtant, le korban d'Acher exprime justement le choix d'Israël par Hachem. Première question : si la seule louange d'Israël est d'avoir choisi Hachem, pourquoi le nassi d'Acher a-t-il apporté un korban qui exprime le choix d'Israël par Hachem ?

Il faut aussi comprendre ceci : on ne parle de choix [be'hira] qu'entre deux choses équivalentes, ou dont chacune possède une qualité que l'autre n'a pas. Mais entre HaKadoch Barou'h Hou et, toute distinction gardée, les dieux étrangers, comment peut-on dire qu'Israël a choisi HaKadoch Barou'h Hou ? Il en va de même du choix que HaKadoch Barou'h Hou a fait d'Israël : Israël est incomparablement plus élevé que toutes les nations. Que signifie alors que HaKadoch Barou'h Hou a choisi Israël ?

גַּם צִרִיף לְהִבִּין, דְּבִתְחִלַּת שִׁיף דְּוָקָא בְּשִׁנֵּי דְּבָרִים שְׁשֻׁנִּיהֶם שְׁוִים, אוֹ שְׁבַכְל אֶחָד מֵהֶם יֵשׁ מַעֲלָה שְׂאִין בְּזוּלָתוֹ, אֲבָל בְּנוֹגֵעַ לַהֲקִב"ה וְלַהֲבָדִיל אֱלֹקֵי הַנִּכְר, הָאִיף שִׁיף לֹא מֵשִׁי שִׁי שִׁי שֶׁהִקֵּב"ה. וְעַד"ו בָּזֶה שֶׁהִקֵּב"ה בָּחַר בְּיִשְׂרָאֵל, הִרִי יִשְׂרָאֵל הֵם נִעְלִים בְּאֵין עָרוּךְ מִכָּל הָאוֹמוֹת, וּמֵהוּ שֶׁהִקֵּב"ה בָּחַר בְּיִשְׂרָאֵל.

La seconde question porte sur le mot « choix ». Selon la 'Hassidout, on ne choisit qu'entre deux options identiques, ou entre deux options dont chacune a un avantage que l'autre n'a pas. Si une option l'emporte au regard du but recherché, on la retient par raisonnement, et ce n'est pas un choix. [Note de l'éditeur : choisir, c'est retenir une option sans raison logique de la préférer. Ce n'est pas du hasard : la logique est dictée par les qualités de l'objet, alors que le choix procède de la personne elle-même.] Deuxième question : comment dire alors qu'Israël a « choisi » Hachem ? Hachem est sans comparaison possible, lehavdil [formule qui sépare deux termes

qu'on rapproche], avec toute divinité étrangère. Et comment dire que Hachem a « choisi » Israël ? Par son âme divine, Israël est incomparablement supérieur aux autres nations. Dans les deux cas, on a affaire à de la logique, pas à un choix.

De même, ce qui est écrit dans le Tanya demande une explication. Selon le Tanya, « c'est nous que Tu as choisis parmi tout peuple et toute langue » désigne le corps matériel, semblable par sa matérialité aux corps des nations du monde. Or que le corps juif ressemble (extérieurement) aux corps des nations du monde n'explique (apparemment) rien du côté de HaKadoch Barou'h Hou.

גַּם מ"ש בְּתַנְיָא דְּבִנּוּ בְּחֶרֶת מְכַל עַם וְלָשׁוֹן
הוּא הַגּוּף הַחֲמִרִי הַנִּדְמָה בְּחֻמְרֵיּוֹתוֹ לְגוּפֵי
אוֹמוֹת הָעוֹלָם, צָרִיךְ בִּיאור, דִּזֶּה שְׁחֻגּוֹף
דִּישְׂרָאֵל נִדְמָה (בְּחִיצוֹנִיּוֹת) לְגוּפֵי אוֹמוֹת
הָעוֹלָם אֵין זֶה בִּיאור (לְכַאוֹרָה) בְּנוֹגֵעַ
לְהַקְב"ה.

Une piste se présente, mais elle ne tient pas. l'Admour Hazakène lit « Tu nous as choisis parmi tous les peuples » comme visant le corps. Hachem a donc choisi le Juif tout entier, et pas seulement son âme. Or ce corps ressemble extérieurement à celui des autres nations. Mais une ressemblance d'apparence ne peut rien expliquer du côté de Hachem, sur qui les apparences n'ont aucune prise.

« **Hachem est ma part**, dit mon âme, c'est pourquoi j'espérerai en Lui. »

חֲלָקִי ה' אָמְרָה נַפְשִׁי עַל כֵּן אוֹחִיל לוֹ

Pour répondre à ces questions, le Rabbi se tourne vers un autre midrach, sur un passouk d'Eikha (3, 24).

CHAPITRE 2 · PRENDRE LE ROI, UN CHOIX D'ENFANT

ב

Cela se comprendra si l'on commence par ce qui est écrit : « Havayé est ma part, dit mon âme. » Le Midrach rapporte cette parabole. Un roi entra dans une province, accompagné de ducs, de gouverneurs et de généraux, etc. L'un dit : « Moi, je prends un duc pour moi. » Un autre dit : « Moi, je prends un gouverneur pour moi. » Un autre encore : « Moi, je prends un général pour moi. » Il se trouvait là un homme avisé, qui dit : « Moi, je prends le roi, car tous les autres sont remplacés, mais le roi n'est pas remplacé. » Il en va ainsi des nations du monde : certaines servent le soleil, d'autres la lune, etc., mais Israël ne sert que HaKadoch Barou'h Hou. C'est ce qui est écrit : « Havayé est ma part, dit mon âme. »

(ב) וַיּוֹבִין זֶה בְּהַקְדִּים מ"ש חֲלָקֵי הוּי' אָמְרָה נַפְשִׁי, וַאֲתָא בַּמִּדְרָשׁ מִשָּׁל לְמַלְךְ שְׁנִכְנֹס לְמַדִּינָה וְהָיוּ עִמּוֹ דּוּכְסִין וְאַפְרָכִין וְאַיִסְטְרָטִילוֹטִין כּו', חָד אָמַר אֲנִי נֹסֵב דּוּכְסִין לְגַבִּי חָד אָמַר אֲנִי נֹסֵב אַפְרָכִין לְגַבִּי וְחָד אָמַר אֲנִי נֹסֵב אִיסְטְרָטִילוֹטִין לְגַבִּי, הֵי פִקֵּחַ אֶחָד לְשָׁם אָמַר אֲנִי נֹסֵב מַלְכָא דְכוּלָּהּ מִתְחַלְפִין וּמַלְכָא אֵינּוּ מִתְחַלֵּף, כֵּן אוּה"ע מִהֵן עוֹבְדִין לְחַמָּה וּמִהֵן עוֹבְדִין לְלִבְנָה כּו' אָבֵל יִשְׂרָאֵל אֵינּוּ עוֹבְדִין אֶלָּא לְהַקְב"ה, הֵה"ד חֲלָקֵי הוּי' אָמְרָה נַפְשִׁי.

Le midrach l'explique par une parabole. Un roi entre dans un pays avec sa suite. Chaque notable désigne celui qu'il veut recevoir chez lui, en espérant obtenir sa protection : l'un un général, l'autre un capitaine, un autre encore un chef d'armée. L'homme avisé, lui, prend le roi, car les autres ne restent pas toujours en poste, alors que le roi demeure. De même, les nations servent le soleil, la lune, les arbres ou les pierres, et Israël ne sert que Hachem.

On connaît la difficulté que soulève ce texte. À première vue, même celui qui n'est pas avisé, et même un petit enfant, sait que le roi est plus grand que les ducs, etc. Pourquoi faudrait-il être avisé pour choisir le roi ?

De plus, même si les ducs, etc., n'étaient pas remplacés, il irait de soi que le roi est plus grand qu'eux [surtout selon l'explication connue du verset « des épaules et au-dessus, il dépassait tout le peuple » : même les épaules du roi, c'est-à-dire ses attributs affectifs [midot], qui procèdent de l'intellect logé dans la tête et se situent plus bas que lui, sont plus élevées que la tête (l'intellect) de tout le peuple, et « tout le peuple » inclut même les plus grands ministres]. Pourquoi donc invoquer la raison « car tous les autres sont remplacés » ?

וַיְדוּעַ הַדְיוּק בְּזֶה, דְּלִכְאוּרָה, הָרִי גַם מִי שְׂאִינוּ פִקֵּחַ וְאַפִּילוּ תִינוּק קָטָן יוֹדֵעַ שֶׁהַמֶּלֶךְ הוּא גָדוֹל יוֹתֵר מִהַדְכְּסִין וְכו', וּמָה צְרִיכִים לְפִקְחוֹת בְּכַדִּי לְבַחֵר בְּהַמֶּלֶךְ.

וְגַם, הָרִי גַם אִם הַדְכְּסִין וְכו' לֹא הָיוּ מִתְחַלְפִין הֵי' מוֹכֵן בְּפִשְׁטוֹת שֶׁהַמֶּלֶךְ הוּא גָדוֹל מֵהֶם [וּבִפְרָט לְפִי הַדְיוּעַ בְּפִירוּשׁ הַפְּתוּב מִשְׁכְּמוֹ וּמַעְלָה גְבוּהַ מִכָּל הָעָם, שְׁגַם שְׁכְמוֹ שֶׁל הַמֶּלֶךְ, הֵינּוּ הַמַּדּוֹת שֶׁנִּמְשָׁכִים מִהַשְׁכָּל שֶׁבְּרָאשׁ וּלְמַטָּה מִמֶּנּוּ, הוּא גְבוּהַ יוֹתֵר מִהָרָאשׁ (הַשְׁכָּל)]

שֶׁל כָּל הָעָם, שְׂפָזָה (כָּל הָעָם) נִכְלָלִים גַּם
הַשָּׂרִים הַכִּי גְדוֹלִים], וְלָמָּה צָרִיךְ לְהַטְעֵם
דְּכוּלָּהּ מִתַּחֲלָפִין.

Le roi n'est pas plus grand parce que sa fonction dure : il est plus grand, tout simplement. La 'Hassidout le montre sur un passouk qui dit du roi Chaoul : « des épaules en haut, il dépassait tout le peuple ». Les épaules figurent les midot, les attributs affectifs de l'âme. Elles découlent de l'intellect et lui sont donc inférieures. Or même les midot du roi dépassaient l'intellect du peuple, y compris celui des plus grands officiers. Quatrième question : pourquoi le midrach fonde-t-il la grandeur du roi sur la permanence de sa fonction, alors qu'un roi est par essence plus grand que le peuple ?

CHAPITRE 3 · LA HACHE DANS LA MAIN DU BÛCHERON

ג

Or, on pourrait apparemment l'expliquer d'après ce que l'on sait des premières générations. Ceux qui servaient les astres et les constellations savaient que l'abondance [chéfa] qui s'épanche sur la terre par l'intermédiaire des astres et des constellations (« les fruits précieux du soleil et les fruits précieux que font pousser les lunes ») n'est pas une influence qu'ils exercent eux-mêmes : c'est HaKadoch Barou'h Hou qui l'exerce par leur intermédiaire. Mais ils se trompèrent : ils pensèrent que l'abondance qui s'épanche de Lui, béni soit-Il, par l'intermédiaire des astres et des constellations dépend de leur libre choix. Ils ignoraient la vérité : les astres n'ont aucun libre choix et ne sont que comme la hache dans la main de celui qui taille.

ג) וְהִנֵּה לְכַאוֹרָה הִיא אֶפְשָׁר לְבַאֵר זֶה עַל פִּי הַיְדוּעַ שֶׁבְּדוֹרוֹת הָרִאשׁוֹנִים, אֱלוֹ שֶׁעָבְדוּ לְכוֹכְבִּים וּמִזְלוֹת, יָדְעוּ שֶׁהַשֹּׁפֵעַ שֶׁנִּשְׁפָּע בְּאֶרֶץ ע"י הַכו"מ (מִמְּגֵד תְּבוּאוֹת שֶׁמֶשׁ וּמִמְּגֵד גֶּרֶשׁ יִרְחִים) הוּא (לֹא שֶׁהֵם עֲצָמָם מְשַׁפְּיעִים, אֲלָא) שֶׁהַקֹּב"ה מְשַׁפֵּיעַ עַל יָדָם, אֲלָא שֶׁטָּעוּ וְחָשְׁבוּ שֶׁהַשֹּׁפֵעַ שֶׁנִּשְׁפָּע מִמֶּנּוּ ית' ע"י הַכו"מ הוּא בְּבַחֲרֵתָם, וְלֹא יָדְעוּ אֶת הָאֱמֶת שֶׁאִין לָהֶם בְּחִירָה כָּלֵל, וְהֵם רַק כְּגִרְזֵן בְּיַד הַחוֹצֵב.

Pour répondre, le Rabbi remonte à l'origine de l'idolâtrie. Aux premières générations, au temps d'Énoch, petit-fils d'Adam HaRichone, on servait « les astres et les constellations ». L'expression désigne toute idolâtrie. Ces gens savaient que l'influence venait en dernier ressort de Hachem. Leur erreur était de croire que ces forces étaient libres de la transmettre ou non au monde. Or elles n'ont aucun libre arbitre. Elles ne sont qu'« une hache dans la main de celui qui taille » : un simple instrument dont Hachem se sert.

C'est pourquoi ils se prosternèrent devant les astres et les constellations et les servirent. Selon leur erreur (l'abondance qui s'épanche par l'intermédiaire des astres et des constellations dépendrait de leur choix), il convenait de les en remercier, selon l'adage : « Le vin est au maître, la reconnaissance à l'échanson. » Et puisque, selon leur erreur, les astres et les constellations sont doués de libre choix, ils pensaient aussi qu'en les servant, ils en recevraient une influence plus grande.

וְלִכֵּן הִשְׁתַּחֲווּ לַהַכו"מ וְעָבְדוּ אוֹתָם, כִּי לִפִּי טְעוּתָם (שֶׁהַשֹּׁפֵעַ שֶׁנִּשְׁפָּע ע"י הַכו"מ הוּא בְּבַחֲרֵתָם) רָאוּי לְהוֹדוֹת לָהֶם עַל זֶה, ע"ד חֲמֵרָא לְמֵרָא טִיבוֹתָא לְשִׁקְי'. וְגַם כִּי לִפִּי טְעוּתָם שֶׁהַכו"מ הֵם בְּעָלֵי בְּחִירָה הִשְׁבוּ שַׁע"י שֶׁיַּעֲבְדוּ אוֹתָם יִשְׁפִּיעוּ לָהֶם יוֹתֵר.

Cette erreur leur donnait deux raisons de servir ces forces. D'abord, les remercier, comme on remercie le serveur qui apporte à boire, quand bien même ce n'est pas lui qui l'a produit. Ensuite, espérer en recevoir davantage.

De là découla ensuite une erreur plus grave encore : ils pensèrent qu'Hachem avait abandonné la terre aux mains des astres et des constellations, et que la conduite de la terre ne dépendait que d'eux. C'est comme un roi qui a nommé des ministres pour gouverner la province : s'ils ont le pouvoir de la gouverner, c'est certes parce que le roi les y a nommés ; néanmoins, une fois nommés, ce sont eux qui gouvernent la province, et le roi ne s'en mêle pas (sauf de loin en loin, pour un besoin important).

ומזה נשתלשל אח"כ שבאו לטעות גדולה יותר, שחשבו שעזב ה' את הארץ בידי הכוכבים ומזלות, והנהגת הארץ תלוי רק בהם. ובדוגמת מלך שמנה שרים להנהיג את המדינה, דהגם שזה שבכחם להנהיג את המדינה הוא מפני שהמלך מנה אותם על זה, מ"מ, לאחר שנתמנו, הנהגת המדינה היא ע"י השרים, ואין המלך מתערב בזה (מלבד לפרכים רחוקים, בשביל צורך גדול).

Avec le temps, l'erreur s'est aggravée. On a cru que Hachem « a abandonné la terre » à ces forces. C'est l'image d'un roi qui part et confie le pays à ses ministres. Leur autorité vient bien de lui, mais une fois nommés, ils gouvernent presque seuls, et le roi n'intervient que rarement.

[On peut dire que lorsque les nations du monde L'appellent, béni soit-Il, « D.ieu des dieux » [Eloka deElokaya], les deux catégories y sont incluses. Ceux-là mêmes qui pensent qu'Hachem a abandonné la terre aux mains des astres et des constellations L'appellent « D.ieu des dieux ». Car Il est, béni soit-Il, plus élevé qu'eux et domine sur eux ; mais en outre, si les astres et les constellations sont des « dieux » (à leur avis), c'est-à-dire s'ils ont le pouvoir de conduire la terre et d'y exercer une influence, ce pouvoir ne leur vient pas d'eux-mêmes : c'est HaKadoch Barou'h Hou qui le leur a donné. C'est comme les ministres du roi, qui gouvernent la province parce que le roi les y a nommés.

[ויש לומר, דזה שאומות העולם קוראין אותו ית' בשם אלקא דאלקיא נכללים בזה שני הסוגים. שגם אלו שחושבים שעזב ה' את הארץ בידי הכו"מ קוראין אותו ית' בשם אלקא דאלקיא, דנוסף לזה שהוא ית' גבוה מהם ושלט עליהם, הנה גם בזה גופא שהכו"מ הם "אלקיא" (לדעתם), הינו שיש להם כח להנהיג את הארץ ולהשפיע בה, הוא לא מצד עצמם אלא מפני שהקב"ה נתן להם כח על זה, בדוגמת שרי המלך שמנהיגים את המדינה מפני שהמלך מנה אותם על זה.

En incise, le Rabbi montre que l'expression des idolâtres « le D.ieu des dieux » couvre les deux erreurs. La seconde génération pensait que Hachem avait abandonné la terre. Elle Le reconnaissait pourtant au-dessus de ces forces et comme la source de leur pouvoir, à la manière du roi qui nomme ses ministres. D'où ce titre. Le Rabbi va montrer que la première génération tenait elle aussi ces forces pour des « dieux ».

Inversement, l'erreur qui consiste à croire que le flux épanché par HaKadoch Barou'h Hou au moyen des astres et des constellations dépend de leur libre choix est elle aussi incluse (de façon subtile) dans « le D.ieu des dieux » [Elaha DeElahaya]. En effet, pouvoir agir à sa guise (exercer ou non une influence), c'est là aussi une forme de domination, de divinité [Elahaya]. Or la négation absolue de la notion d'« autres dieux » ne s'obtient précisément que par la connaissance que tous les intermédiaires ne sont que « comme la hache dans la main du bûcheron »].

ולאידך, גם הטעות שהשפיע שנשפיע מהקב"ה ע"י הכו"מ הוא בבחירתם נכלל (בדקות) באלקא דאלקיא, כי גם זה שיכולים לעשות כרצונם (להשפיע או לאו) הו"ע של שליטה, אלקייתא, ושליטת הענין דאלקים אחרים בתכלית הוא דוקא ע"י הידיעה שכל הממצעים הם רק כגרון ביד החוצב.

La première génération prêtait à ces forces la liberté de transmettre ou non l'influence. C'est déjà leur attribuer une forme de domination, donc en faire des dieux. Nier vraiment qu'il existe d'autres dieux, c'est savoir que tout intermédiaire n'est qu'une hache dans la main du bûcheron. Fin de l'incise. Sur ce fond, le Rabbi propose une explication de la sagacité qu'il faut pour choisir le roi.

Sur cette base, on aurait pu expliquer ainsi la sagacité de celui qui a dit « Moi, je prends le roi » [Ananassev Malka] (dans l'application de la parabole). Israël sait la vérité : tous les intermédiaires par lesquels vient l'influence ne sont que comme la hache dans la main du bûcheron. Ce savoir viendrait de la grandeur de leur connaissance, qui leur fait voir la pni-miyout. Car à l'extérieur, il semble que si l'influence passe par les astres et les constellations, c'est qu'ils possèdent une qualité qui les rend dignes d'être des intermédiaires. Qu'Israël sache qu'ils ne sont que comme la hache dans la main du bûcheron, cela tient donc à la grandeur de sa connaissance.

ועפ"ז הי' אפשר לבאר פקחותו של זה שאמר אנא נסב מלכא (בהנמשל), דזה שישאל יודעים את האמת שכל הממצעים שעל ידם באה ההשפעה הם רק כגרון ביד החוצב, הוא מצד גודל הדעת שלהם, שהם רואים את הפנימיות. שהרי בחיצוניות נראה דזה שההשפעה היא ע"י הכו"מ, הוא מפני שיש בהם מעלה שמצד זה הם ראויים להיות ממצעים, וזה שישאל יודעים שהם רק כגרון ביד החוצב הוא מצד גודל הדעת שלהם.

Voici une première réponse proposée à la troisième question. Vues du dehors, les forces de la nature paraissent puissantes. On pourrait croire que Hachem leur a confié un pouvoir propre en raison de leurs capacités. Il faut de la sagacité pour voir au-delà de l'apparence et reconnaître que Hachem seul gouverne. Le Rabbi écarte pourtant cette réponse.

CHAPITRE 4 · SERVIR LE ROI PLUTÔT QUE SON PROFIT

ד

Cependant, le Midrash illustre cela par la parabole d'un roi et de ses gouverneurs [doukhsin]. Or, dans la parabole, les gouverneurs disposent du libre choix. Il est donc logique de dire que choisir les gouverneurs (« Moi, je prends les gouverneurs » [Ana nashev doukhsin]) peut les amener à accorder davantage à ceux qui les ont choisis [contrairement à l'application de la parabole, où le culte rendu aux astres et aux constellations ne sert à rien, puisqu'ils ne disposent pas du libre choix]. On en déduit que si l'homme avisé a dit « Moi, je prends le roi », c'est que servir le roi compte davantage à ses yeux que le profit (l'influence) qu'il tirerait des ministres.

ד) אָמַנָם מִזֶּה שֶׁהַמֶּלֶךְ מִבִּיא מָשָׁל עַל זֶה מִמְּלֶךְ וְדוּכְסִין, אֲף שֶׁבְּהַמָּשָׁל, הַדְּכִסִּין הֵם בְּעָלֵי בְּחִירָה, שֶׁלֹּכֵן מִסְתַּבֵּר לִזְמַר שֶׁהַבְּחִירָה בַּהֲדַכְסִין (אֲנֵא נִסְבּ דּוּכְסִין) יְכוּלָה לְגָרוּם שִׁישְׁפִיעוּ יוֹתֵר לְאֵלוֹ שֶׁבְּחָרוּ בָּהֶם [וְדִלָּא כִּבְהִנְמָשָׁל, שֶׁהָעֲבוּדָה לַהֲכו"מ אֵינָה מוֹעֵלָת כָּלֵל, מֵאַחַר שֶׁאֵינָם בְּעָלֵי בְּחִירָה], מוֹבֵן, שֶׁזֶּה שֶׁהַפֶּקֶח אָמַר אֲנֵא נִסְבּ מַלְכָּא הוּא מִפְּנֵי שֶׁעֲבוּדַת הַמֶּלֶךְ הִיא חֲשׁוּבָה אֲצֵלוֹ יוֹתֵר מִהַתּוֹעֵלָת (הַהִשְׁפָּעָה) שִׁיהִי לוֹ ע"י הַשָּׂרִים.

Sur le fond, cette lecture est juste : prier la hache ne rapporte rien. Mais le midrach a pris l'image de ministres qui, eux, ont le libre choix. S'adresser à l'un d'eux plutôt qu'au roi peut donc rapporter davantage : on peut avoir avec lui de meilleures relations, ou il est plus mêlé aux affaires de tous les jours. Cette image ne correspond pas à la réalité qu'elle illustre. Si le midrach la retient malgré tout, c'est qu'il veut attirer l'attention sur ce point. La sagacité de l'homme avisé tient donc à ceci : servir le roi lui-même valait plus, à ses yeux, que tout ce qu'un ministre aurait pu lui procurer.

Cela permet de comprendre aussi l'application de la parabole. Les nations du monde servent le soleil, la lune, etc., alors qu'Israël ne sert que HaKadoch Barou'h Hou. La raison principale n'en est pas que les nations du monde se trompent en croyant que les astres et les constellations disposent du libre choix, tandis qu'Israël sait la vérité, à savoir qu'ils ne sont que comme la hache dans la main du bûcheron. Elle est que l'essentiel, pour les nations du monde, est de recevoir l'influence, tandis que pour Israël l'essentiel est de servir le roi.

וּמִזֶּה מוֹבֵן גַּם בְּהִנְמָשָׁל, דְּעֵקֶר הַטַּעַם עַל זֶה שְׂאוּה"ע עוֹבְדִין לַחֲמָה וְלִלְבָנָה וְכו' וְיִשְׂרָאֵל אֵינָם עוֹבְדִין אֶלָּא לַהֲקֵב"ה, הוּא (לֹא מִפְּנֵי שְׂאוּה"ע טוֹעִים שֶׁהֲכו"מ הֵם בְּעָלֵי בְּחִירָה וְיִשְׂרָאֵל יוֹדְעִים אֶת הָאֱמֶת שֶׁהֵם רַק כְּגִרְזֵן בְּיַד הַחֹצֵב, אֶלָּא) מִפְּנֵי שְׂאוּה"ע, הָעֵיקֶר אֲצֵלָם הוּא שֶׁיִּקְבְּלוּ הַהִשְׁפָּעָה, וְאֲצֵל יִשְׂרָאֵל הָעֵיקֶר הוּא לַעֲבוֹד אֶת הַמֶּלֶךְ.

La leçon vaut pour la réalité illustrée. Les nations ne servent pas les forces de la nature d'abord parce qu'elles se trompent sur leur liberté. Elles les servent pour leur profit. La sagacité des Juifs est de choisir le Roi en faisant passer Son service avant leur intérêt. [Note de l'éditeur : la première réponse reste vraie, ces forces n'ont pas le libre choix. Mais ce n'est pas ce que ce midrach vient enseigner.] Le Rabbi décrit maintenant les deux profits que

les nations tirent de ce culte.

Voici l'explication. La raison principale pour laquelle on servait les astres et les constellations est la suivante (comme l'expliquent les drouchim [discours de 'Hassidout]) : pour recevoir l'influence de la sainteté, il faut être dans l'annulation de soi [bitoul]. Ne voulant pas s'annuler, ils servaient donc les astres et les constellations, dont on reçoit l'influence sans avoir besoin de bitoul. C'est ce que dit le Zohar : « l'esprit d'impureté se tient toujours prêt, gratuitement et à vide » [Rou'ha Messaba izdaman tadir bemagana ouverekania], selon le passouk : « que nous mangions en Égypte gratuitement » [hinam]. L'influence qui vient de l'autre côté [le'oumat zé] (l'Égypte) est gratuite.

וְהַעֲנִין הוּא, דְּעָקַר הַטַּעַם עַל זֶה שֶׁעָבְדוּ לְכו"מ הוּא (כְּמִבּוֹאָר בְּהַדְרוּשִׁים), כִּי בְכַדִּי לְקַבֵּל הַשְּׁפָעָה מִהַקְדוּשָׁה צ"ל בְּבִטּוּל, וְלִהְיוֹת שְׂלֵא רָצוּ לְבִטֵּל אֶת עֲצָמָם, לָכֵן עָבְדוּ לַהֲכו"מ, שֶׁבְכַדִּי לְקַבֵּל הַהִשְׁפָּעָה מֵהֶם אֵין צָרִיךְ לְבִטּוּל, וְכַדָּאִיתָא בְּזֵהָר דְּרוּחַ מִסַּאבָּא אִזְדַּמֵּן תָּדִיר בְּמַגְנָא וּבְרִיקָנִיא, כַּמ"ש אֲשֶׁר נֹאכַל בְּמִצְרַיִם חִנָּם, דְּהַהִשְׁפָּעָה מִלְעו"ז (מִצְרַיִם) הִיא חִנָּם.

Le premier profit, c'est la facilité. Pour recevoir l'influence divine du côté de la sainteté, il faut le bitoul, l'annulation de soi : renoncer à son indépendance et se soumettre à la volonté de Hachem. En effet, la sainteté ne réside que là où l'on reconnaît qu'il n'est rien hors de Lui. L'homme est naturellement tourné vers lui-même : ce bitoul lui demande un travail ardu. Le côté opposé à la sainteté se présente comme une entité indépendante et n'exige aucun bitoul. D'où la parole du Zohar : l'esprit d'impureté se trouve toujours auprès de ceux qui sont vides. D'où aussi la plainte des Juifs au désert, qui regrettaient le poisson « que nous mangions gratuitement en Égypte ». En Égypte, ils recevaient des forces de l'impureté, donc « gratuitement », sans devoir de bitoul envers Hachem.

Autre raison pour laquelle ils voulaient recevoir leur influence des astres et des constellations : l'influence elle-même (celle qui est attirée par les astres et les constellations) est plus grande. En effet, la sitra a'hra [l'autre côté] puise sa subsistance dans l'enveloppant [makif] qui transcende l'ordre naturel de la création [héb. hichtalchelout]. Or l'influence qui vient de là est hors de toute mesure, et elle est donc d'une très grande abondance.

וְעוֹד טַעַם עַל זֶה שֶׁרָצוּ לְקַבֵּל הַשְּׁפָעָתָם מֵהֲכו"מ, כִּי גַם הַהִשְׁפָּעָה עֲצָמָה (הַנִּמְשַׁכֶּת ע"י הֲכו"מ) הִיא גְּדוּלָּה יוֹתֵר. דְּמַכְיִין שִׁינִיקַת הַסֵּט"א הוּא מִהַמְקִיף שֶׁלְמַעֲלָה מִהַשְׁתַּלְשְׁלוֹת, שֶׁהַהִשְׁפָּעָה מִשָּׁם הִיא שְׂלֵא ע"פ חֲשָׁבוֹן, הִרִי הַהִשְׁפָּעָה הִיא בְּרִיבּוּי גְּדוּלָּה.

Le second profit, c'est l'abondance. Selon la 'Hassidout, l'influence de sainteté se mesure à l'effort et au mérite de celui qui la reçoit. La sitra a'hra, « l'autre côté », celui de l'impureté, puise au makif. Le makif est au-dessus de l'ordre naturel de la création. Comme elle est hors de tout ordre, cette influence n'est pas comptée : elle peut être

reçue avec bien plus d'intensité, sans égard au mérite. Le Rabbi en tire une nouvelle réponse à la troisième question : pourquoi l'homme qui choisit le roi est-il avisé ?

On comprend dès lors combien Israël est digne d'éloge et sage, qui ne sert que HaKadoch Barou'h Hou. Pour recevoir de la sainteté, il faut un service et un effort. Et même alors, l'influence est (d'emblée) mesurée et limitée, selon la mesure du service. Malgré cela, ils renoncent à l'abondance du flux (matériel) [bien qu'Israël aussi puisse recevoir (pour un temps) un flux de l'autre côté, et même qu'ils en reçoivent une part en premier, ils y renoncent malgré tout]. L'influence restreinte qui est attirée de la sainteté leur est plus chère.

ומזה מובן גודל השבח והפקחות ד'ישראל שאינם עובדין אלא להקב"ה, דהגם שפכדי לקבל מהקדושה צריך לעבודה וגייעה, וגם אז ההשפעה היא (מלכתחלה) במדידה והגבלה לפי מדת העבודה, מ"מ, הם מותרים על ריבוי השפעה (בגשמיות) [אף שגם ישראל יכולים לקבל (לפי שעה) שפע מלעו"ז, ולא עוד אלא שהם נוטלים חלק בראש, מ"מ הם מותרים על זה] וחביב להם יותר ההשפעה המצמצמת שנמשכת מהקדושה.

Voici la réponse à la troisième question. Servir Hachem est plus dur, car il faut le bitoul. Cela rapporte aussi moins sur le plan matériel, car l'influence est mesurée au mérite. Les Juifs renoncent pourtant à la voie facile pour servir le Roi : c'est là leur sagacité. Le Rabbi ajoute qu'un Juif peut même recevoir de la sitra a'hra, pour un temps, plus qu'un non-Juif. La sitra a'hra ne tire sa vitalité de la sainteté que par les mauvaises actions d'un Juif, et celui qui a fait descendre cette vitalité en prend la plus grande part. Il pourrait donc gagner le plus en allant contre la volonté de Hachem, et il choisit pourtant le Roi. Reste la quatrième question : pourquoi fonder la supériorité du roi sur la permanence de sa fonction ?

CHAPITRE 5 · CE QUI PASSE EST DÉJÀ MORT

ה

Or, la raison que donne l'homme avisé (de choisir le roi et non les ministres) est que « tous ceux-là changent, mais le roi ne change pas » [koulhou mit'-halfin oumalka la mit'halef]. À première vue, on pourrait dire que cela signifie ceci : l'influence qui vient de l'autre côté (bien qu'elle soit plus abondante que celle qui vient de la sainteté) est une chose changeante, sans permanence. Car après le birour [tri et élévation des étincelles], quand les étincelles tombées dans les klipot [écorces, forces d'occultation] auront été triées (c'est d'elles que les klipot tirent leur vitalité), les klipot s'annuleront entièrement. [À plus forte raison en ce qui concerne Israël : même maintenant, s'il peut recevoir une vitalité de l'autre côté, ce n'est que pour un temps.]

(ה) והנה הטעם של הפקח (לזה שבוחר בהמלך ולא בהשרים) הוא מפני דכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף. ולכאורה הי' אפשר לומר הפונה בזה, שהשפעה הבאה מלעו"ז (עם היותה בריבוי יותר מהשפעה הבאה מהקדושה) הוא דבר המתחלף שאין לו קיום. כי לאחר הברור, כשיתבררו הניצוצות שנפלו בקליפות (שמהוה הוא החיות שלהם) יתבטלו לגמרי. [ומכ"ש בנוגע לישראל, שגם עכשיו, זה שישראל יכולים לקבל חיות מהלעו"ז, הוא רק לפי שעה].

La question supposait une comparaison de durée. Mais la permanence peut aussi être le signe d'une qualité : c'est parce que le roi est supérieur que sa fonction dure. Il en va ainsi de l'influence de la sitra a'hra. Elle est plus abondante, mais n'a aucune permanence. Elle dépend de la vitalité qu'elle reçoit de la sainteté. Or le birour en viendra à bout aux temps de Machia'h. Le birour est le tri qui sépare les étincelles de sainteté de la sitra a'hra, par les mitsvot accomplies dans le monde matériel. Une fois ce tri achevé, la sitra a'hra cessera d'exister. Elle n'a donc pas d'existence véritable. Pour un Juif, ajoute le Rabbi, ce gain est passager dès maintenant, car sa source est la sainteté. Un Juif qui ouvrirait son magasin le chabbat pourrait mieux réussir qu'un concurrent non juif. Mais aucun bien véritable n'en sortira, car ce gain contredit sa nature profonde. L'avantage de la sitra a'hra est donc passager. Le Rabbi montre que l'inconvénient de la sainteté l'est aussi.

De même, à l'inverse, si l'influence qui vient de la sainteté est mesurée et limitée, ce n'est que maintenant. Une fois révélée la racine du degré de pnimiyout, dont la racine est dans la pnimiyout de l'enveloppant, l'influence de la sainteté sera d'une abondance plus grande encore que celle qui s'épanche de l'extériorité de l'enveloppant (laquelle peut aussi influencer les klipot). C'est ce que disent nos Sages, de mémoire bénie : « Si [Il agit] ainsi envers ceux qui transgressent Sa volonté, à plus forte raison envers ceux qui accomplissent Sa volonté. »

וכן הוא לאידך גיסא, דזה שהשפעה הבאה מהקדושה היא במדידה והגבלה, הוא רק עכשיו, אבל לאחר שיתגלה השרש דבחינת הפנימיות, ששרשו הוא מפנימיות המקיף, ההשפעה מהקדושה תהי' בריבוי גדול יותר מהרבוי שנשפך מחיצוניות המקיף (השירי גם להשפיע בקליפות), כמאמר רז"ל אם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו על אחת כמה וכמה.

Le Juif renonce à l'influence plus grande de la sitra a'hra. Mais que l'influence de sainteté soit mesurée n'est vrai que pour le moment. Aux temps de Machia'h, on verra que la source de la sainteté est la pnimiyout hamakif, le niveau intérieur du makif. Ce niveau est plus haut que la 'hitsoniyout hamakif, le niveau extérieur, dont se nourrit la sitra a'hra. Le makif semble servir à faire vivre la sitra a'hra. Sa véritable fin est de faire paraître une sainteté plus haute, par le raffinement des étincelles qui s'y cachent. L'influence de sainteté dépassera alors celle que la sitra a'hra donne aujourd'hui. C'est ce que dit la Guemara : si ceux qui transgressent Sa volonté reçoivent un tel bien, à plus forte raison ceux qui l'accomplissent. Le Rabbi en tire une explication du raisonnement de l'homme avisé, qu'il va ensuite écarter.

Mais cette explication ne suffit pas. Selon elle en effet, l'avisé lui aussi choisirait le roi pour l'influence qu'il en recevrait. Il ne se distinguerait de ceux qui ont choisi les ministres (les ducs, etc.) qu'en ceci : eux ne pensent qu'à la situation présente, tandis que l'avisé pense à ce qui sera dans l'avenir, selon ce qu'ont dit nos Sages, de mémoire bénie : « Qui est sage ? Celui qui voit ce qui va naître. »

אבל, ביאור זה אינו מספיק, דלפי זה, גם בחירתו של הפקח בהמלך הוא בשביל ההשפעה שתהי' לו ע"ז, והחילוק בינו ובין אלו שפחרו בהשרים (דוכסין וכו') הוא שהם חושבים רק במצב ההנה, והפקח חושב מה שיהי' בעתיד, ע"ד מאורו"ל איזהו חכם הרוצה את הנולד.

Voici la réponse proposée à la quatrième question. « Le roi demeure » voudrait dire que le Juif choisit le roi parce qu'il y gagnera le plus à terme. La sitra a'hra offre un gain immédiat, mais appelé à disparaître. Hachem offre un gain permanent, et finalement plus grand. L'homme avisé renoncerait au plaisir immédiat par un calcul à long terme. Mais cette lecture ne s'accorde pas avec le motif que donne le midrach.

Mais le Midrach dit que, si Israël ne sert que HaKadosh Barou'h Hou, c'est parce que « Havayé est ma part, dit mon âme » [חלקי הוי' אמרה נפשי]. On en déduit que l'avisé choisit le roi non pour le profit qu'il en tirera, mais pour le roi lui-même.

אבל מזה שאומר במדרש, דזה שישראל אין עובדין אלא להקב"ה הוא מפני כי חלקי הוי' אמרה נפשי, מוכח, דזה שהפקח בוחר בהמלך הוא לא מפני התועלת שיהי' לו מזה, אלא מצד המלך.

Le midrach conclut en effet par le passouk « Hachem est ma part, dit mon âme ». L'homme avisé n'a donc pas choisi le roi pour un bénéfice, même lointain. Les Juifs choisissent Hachem pour Lui-même, et non pour leur avantage.

C'est-à-dire : Israël choisit HaKadoch Barou'h Hou, alors même qu'aujourd'hui une abondance d'influence est accordée à ceux qui transgressent Sa volonté. Ce choix ne vient pas de ce que l'influence accordée plus tard à ceux qui font Sa volonté sera plus grande. Il vient de ce que l'influence accordée à ceux qui font Sa volonté procède de l'intériorité de Sa volonté, béni soit-Il, et de Son désir véritable. L'influence accordée à ceux qui transgressent Sa volonté est, elle, « comme celui qui jette par-dessus son épaule » [כמאן דשדי בטר כתפוי], vers son ennemi, sans le vouloir. C'est pourquoi ils veulent précisément l'influence réservée à ceux qui font Sa volonté. Elle est restreinte, mais elle est attirée de l'intériorité de Sa volonté, béni soit-Il.

והיינו דזה שישאל בחרים בהקב"ה, אף שעכשו ריבוי ההשפעה היא לעוברי רצונו הוא (לא מפני שאח"כ תהי' ההשפעה לעושי רצונו גדולה יותר, אלא) מפני שההשפעה לעושי רצונו היא מפנימיות רצונו ית' וקפצו האמיתי, וההשפעה לעוברי רצונו היא כמאן דשדי בטר כתפוי לשונאו שלא ברצונו, ולכן רוצים הם דוקא בההשפעה לעושי רצונו, עם היותה השפעה מצומצמת, להיותה נמשכת מפנימיות רצונו ית'.

Le Juif renonce au gain immédiat, mais pas pour gagner plus tard. Il y renonce parce que le désir ultime de Hachem est qu'il Le serve. L'influence qu'il reçoit est moindre, mais elle vient de ce désir. Ceux qui transgressent reçoivent la leur « comme on jette un morceau de viande par-dessus son épaule à son ennemi ». Hachem est « contraint » de la leur donner pour que le libre choix reste possible, sans désirer leurs actes. [Si seuls ceux qui font Sa volonté étaient comblés, il serait évident que c'est la seule voie vraie, et le choix disparaîtrait.] Le Juif sert donc Hachem parce que Hachem veut être choisi, et non pour un bénéfice à court ou à long terme.

Quant à ce qu'il dit, « tous changent [מתחלפין], etc. », il veut dire ceci : puisqu'ils changent ensuite, c'est la preuve que dès maintenant ils ne sont pas une existence véritable. S'ils ont une vitalité qui leur permet d'en dispenser aux animaux et aux nations du monde, ce n'est pas d'eux-mêmes, à D.ieu ne plaise : c'est parce qu'ils puisent à la sainteté. Or la vitalité de sainteté qui est en eux ne s'unit pas à eux (bien au contraire, elle est en eux comme en galout). Par leur essence même, ils relèvent donc de la mort. [Il en va de même pour ceux qui reçoivent d'eux leur vitalité. Comme l'explique le Tanya, si les rechaïm [ceux qui font le mal] sont appelés morts de leur vivant, c'est parce que leur vie est attirée du lieu de la mort et de l'impureté.]

ומה שאמר דכולהו מתחלפין כו', הכונה בזה היא, דמזה שהם מתחלפין אח"כ מוכח שגם עכשו אינם מציאות אמיתית. וזה שיש בהם חיות להשפיע חיות לבע"ח ולאווה"ע, הוא לא מצד עצמם ח"ו אלא מפני שהם יונקים מהקדושה, ומכיון שהחיות דקדושה שבהם אינו מתאחד עמם (ואדרבא הוא בבחינת גלות בתוכם), הרי מצד מהותם הם בבחינת מות. [ועד"ז הוא גם אלו שמקבלים השפעת החיות מהם, כמבואר בתנ"א, דזה שרשעים בחייהם קרויים מתים הוא מפני שחייהם נמשכים ממקום המות והטמאה].

Pourquoi alors le midrach invoque-t-il la permanence, qui semble évoquer un calcul à long terme ? Parce que les ministres ne restent pas en poste, on sait que dès maintenant ils ne sont pas une réalité véritable. Hachem, Lui, est une réalité véritable, et c'est pourquoi Il est éternel. La sitra a'hra fait bien vivre les animaux et les nations, mais cette force n'est pas la sienne. Elle lui vient de la sainteté, par les actes des Juifs, et elle y est « en galout [exil] » : la sainteté y est cachée, pour que puisse exister ce qui s'oppose à la volonté de Hachem. Vide de sainteté, cette vie est en réalité la mort. C'est ainsi que le Tanya explique pourquoi les rechaïm [ceux qui font le mal] sont appelés morts de leur vivant : leur vie vient de la sitra a'hra, qui est mort.

Tel est le sens de « moi, je prends le roi [אנא נסב דכולהו] [מלכא], parce que tous changent [מתחלפין] » : l'avisé ne veut pas d'une influence attirée du lieu de la mort et de l'impureté, si abondante soit-elle. Il veut précisément l'influence qui vient de la sainteté, si restreinte soit-elle.

וְזֶהוּ אֲנִי נֹסֵב מֶלֶכָא מְשׁוּם דְּכֹלְהוּ מִתְחַלְפִּין,
שְׂאִינוּ רוּצָה בְּהַשְׁפָּעָה שְׁנִמְשָׁכָת מִמָּקוֹם הַמּוֹת
וְהַטְּמָאָה עִם הַיְיִטָּה הַשְׁפָּעָה בְּרִיבּוּי, וְרוּצָה
דִּיקָא בְּהַשְׁפָּעָה שְׂמֻצָּד הַקְּדוּשָׁה עִם הַיְיִטָּה
הַשְׁפָּעָה מְצֻמָּצֶמֶת.

Voici la réponse à la quatrième question. La permanence n'explique pas la grandeur du roi : elle la rend visible. Elle ne parle pas de l'avenir, elle est un signe du présent. La sitra a'hra, idolâtrie comprise, cessera d'exister quand la réalité de Hachem se révélera, à la venue de Machia'h. C'est la preuve qu'elle est dès maintenant un lieu de mort et d'impureté, même si elle rapporte davantage. Le Juif ne veut que le Roi, car l'existence de Hachem est dès maintenant véritable, même si elle rapporte moins.

CHAPITRE 6 · L'ÂME CHOISIT, LA RAISON SUIV

1

Il faut cependant comprendre. Selon cette explication, l'homme avisé ne choisit pas le roi pour l'utilité qu'il en tirera, mais en raison de la grandeur du roi, et c'est pourquoi il renonce à l'abondance d'influence qui vient par leur intermédiaire. Or, apparemment, même selon cette explication, son choix du roi procède de l'intellect : puisque « tous changent, et le roi ne change pas », il convient de renoncer à l'abondance d'influence qui vient par les ministres et de choisir l'influence restreinte qui vient du roi. Mais le Midrach relie ce point (« Moi, je prends le roi ») à « Ma part est Havayé », dit mon âme. On en déduit que si Israël choisit HaKadoch Barou'h Hou, c'est en vertu de l'âme [néchama] (qui est « une part de Havayé »), laquelle est au-dessus de l'intellect.

(ו) וְצָרִיךְ לְהִבִּין, דְּלִכְאוּרָה, גַּם לְבִאוּר זֶה שְׁבָחִירַת הַפֶּקֶח בְּהַמְלִיךְ הִיא לֹא מִצַּד הַתּוֹעֵלֶת שִׁיחִי' לוֹ מְזִה אֲלֵא מִצַּד מַעֲלַת הַמְּלִיכָה, שֶׁלֹּכֵן הוּא מוֹתֵר עַל רִיבּוּי הַהִשְׁפָּעָה הַבָּאָה עַל יָדָם, בְּחִירָתוֹ בְּהַמְלִיכָה הִיא מִצַּד הַשְּׂכָל, דְּמַכְיִין שְׂכוּלָהּ מִתְחַלְפִּין וּמִלְכָּא לֹא מִתְחַלֵּף רְאוּי לִוְתֵּר עַל רִיבּוּי הַהִשְׁפָּעָה הַבָּאָה ע"י הַשָּׂרִים וּלְבַחַר בְּהַהִשְׁפָּעָה הַמְצַמֶּצֶמֶת שְׂבָאָה מִהַמְּלִיכָה, וּמְזִה שְׂמֻקָּשָׁר בְּמִדְרָשׁ עֲנִין זֶה (אֲנֵא נִסְב מִלְכָּא) עִם חֶלְקֵי הוּי' אִמְרָה נִפְשִׁי, מִשְׁמַע, דְּזֶה שִׁישְׂרָאֵל בּוֹחֲרִים בַּהֲקִב"ה הוּא מִצַּד הַנִּשְׁשָׁמָה (שֶׁהִיא חֶלֶק הוּי') שֶׁלְמַעֲלָה מִהַשְּׂכָל.

Une nouvelle difficulté surgit. Ainsi expliqué, le choix du roi reste un choix de raison. Il est sensé de se consacrer à ce qui est réel et durable plutôt qu'à ce qui est vide et passager, même au prix d'un travail plus dur et d'un moindre profit. Or le midrach rattache ce choix à « dit mon âme ». L'âme est « une partie de Dieu d'en haut » et se tient au-dessus de la raison. Pourquoi alors présenter ce choix comme rationnel, avec un homme « avisé » et une justification logique ?

Le point central de l'explication est le suivant. L'intellect de l'homme, tel qu'il est en lui-même, impose de ne vouloir que ce qui lui est bon. C'est pourquoi les nations du monde choisissent les ministres. Elles aussi peuvent pourtant comprendre que le roi est l'essentiel (« tous changent, et le roi ne change pas »). Mais, comme elles se tiennent au niveau du yech [existence affirmée pour soi], elles ne veulent pas renoncer à l'utilité qu'elles tireront de ce qu'elles recevront des ministres.

וּנִקְנֶדֶת הַבִּיאוּר בְּזֶה, דְּשֶׁכֶּל הָאָדָם כְּמוֹ שֶׁהוּא מִצַּד עֲצָמוֹ מְכָרִיחַ לְרִצּוֹת רַק בְּזֶה שְׂטוּב לוֹ. דְּזֶהוּ שְׂאוּמוֹת הָעוֹלָם בּוֹחֲרִים בְּהַשָּׂרִים, אִף שֶׁגַּם הֵם יְכוּלִּים לְהִבִּין שֶׁהַמְּלִיכָה הוּא הָעֵיקָר (דְּכוּלָּהּ מִתְחַלְפִּין וּמִלְכָּא לֹא מִתְחַלֵּף), כִּי לְהִיּוֹתָם בְּבִחִינַת יֵשׁ, אֵינָם רוֹצִים לִוְתֵּר עַל הַתּוֹעֵלֶת שִׁיחִי' לָהֶם ע"י שִׁיקְבָּלוֹ מִהַשָּׂרִים.

Livrée à elle-même, l'intelligence décide pour soi et cherche son propre avantage. Les nations peuvent comprendre que servir autre chose que Hachem est vide et passager. Mais il leur manque le vrai bitoul, qui vient de l'âme divine : elles ne veulent donc pas renoncer à leur profit. Comment les Juifs peuvent-ils alors choisir le

Roi par la raison, alors que ce choix leur rapporte moins ?

Si Israël a conscience qu'il faut renoncer à son utilité et à son existence propre [metsiout] pour choisir la Divinité, c'est en vertu de l'âme (« une part de Havayé »). Le choix que l'âme fait de la Divinité est un choix essentiel, au-dessus de l'intellect (ce choix ne procède pas de la grandeur de la Divinité, de ce que « le roi ne change pas », mais de l'Essence [Atsmout]). Et cela agit sur tous, au point que l'intellect lui aussi reconnaît que la Divinité est la vérité qui vit et subsiste d'une existence éternelle (« le roi ne change pas ») : il doit donc renoncer à son existence propre et choisir la Divinité.

וְזֶה שְׁבִי שִׂרְאֵל יִשְׁנָה הַחֲכָרָה שְׁצָרֶיךָ לְוֹתֵר עַל הַתּוֹעֵלָת וְהַמְצִיאוֹת שֶׁלָּהֶם וּלְבַחֵר בְּאַלְקוֹת, הוּא מֵצֵד הַנִּשְׁמָה (חֵלֶק הוּי') שֶׁבְּחִירְתָּהּ בְּאַלְקוֹת הִיא בְּחִירָה עֲצָמִית שֶׁלֹּמַעֲלָה מִהַשְׁכָּל (דְּבִחִירָה זֹו הִיא לֹא מֵצֵד הָעִילוּי דְּאַלְקוֹת, שֶׁמֶלְכָא לֹא מִתְחַלֵּף, אֲלָא מֵצֵד הָעֲצָמוֹת), וְזֶה פּוֹעֵל עַל שְׁכָלָם, שֶׁגַּם הַשְׁכָּל מְכִיר דְּמַכְיוֹן שְׁאַלְקוֹת הוּא הָאֱמֶת שְׁחִי וְקִיָּם בְּקִיּוֹם נִצְחִי (מֶלְכָא לֹא מִתְחַלֵּף), צָרֶיךָ הוּא לְוֹתֵר עַל הַמְצִיאוֹת שֶׁלּוֹ וּלְבַחֵר בְּאַלְקוֹת.

La réponse : ce choix prend sa source dans l'âme, au-dessus de la raison, sans aucun motif. L'âme ne choisit pas Hachem parce qu'Il est éternel. Elle Le choisit d'elle-même, parce qu'elle Lui est unie : c'est ce qu'on appelle un « choix essentiel ». Cet élan de l'âme agit sur l'intelligence. Il renverse sa pente naturelle vers soi et la rend capable de renoncer à tout avantage pour choisir le Roi. Une question demeure : si l'âme veut déjà le Roi, pourquoi ce choix doit-il encore passer par la raison ?

CHAPITRE 7 · NI LES RESTES NI LES MINISTRES

ז

On peut peut-être ajouter que, lorsque le choix de l'âme, qui est au-dessus de l'intellect, est attiré et agit dans l'intellect, ce choix acquiert une élévation plus haute que celle qu'il possède par lui-même.

(ז) ואולי יש להוסיף, דע"י שהבחירה דהנשמה שלמעלה מהשכל נמשכת ופועלת בהשכל, מתוסף בה עילוי נעלה יותר מכמו שהיא מצד עצמה.

Le choix de l'âme gagne en portée quand il descend dans l'intelligence. Pour le montrer, le Rabbi s'appuie sur un maamar de l'Admour HaEmsai, dans le Sidour Im Da'h. Le chemin sera long : la réponse ne viendra qu'au onzième chapitre.

On le comprendra en partant de ce qu'explique le Siddour, dans le maamar commençant par « Nous étions esclaves de Pharaon en Égypte ». Il y traite de l'influence attirée vers ceux qui transgressent Sa volonté : elle ne leur parvient que de manière accessoire, « comme celui qui jette par-dessus son épaule ». C'est l'image d'un roi qui donne un festin et un banquet pour les grands ministres et les serviteurs importants, et qui y dépense une grande fortune. Les gens de moindre valeur profitent aussi des restes du festin, comme les serviteurs et les servantes « qui sont derrière la meule », et même les chiens, qui mangent les os jetés à terre. Le roi n'avait assurément pas l'intention de faire des dépenses pour eux. S'ils reçoivent des restes (car même les restes du festin représentent une grande richesse), ce n'est que de manière accessoire.

ויובן זה בהקדים המבאר בסדור ד"ה עבדים היינו לפרעה במצרים, בענין ההשפעה הנמשכת לעובדי רצונו שהיא רק בדרך אגב כמאן דשדי בתר כתפוי, שהוא בדוגמת מלך שעושה סעודה ומשתה בשביל השירים הגדולים ועבדים החשובים ומוציא על זה ממון רב, ומהשירים של הסעודה מקבלים גם פחותי הערך כמו עבדים ושפחות שאחרי הרחים, ועד שגם הכלבים אוכלים את העצמות שמשליכים למטה. שפטח לא כיון המלך להוציא בשבילם הוצאות, וזה שנשפך להם שירים (שגם השירים של הסעודה הם הון רב) הוא רק בדרך אגב.

L'Admour HaEmsai compare l'influence donnée à ceux qui transgressent Sa volonté à la viande jetée par-dessus l'épaule. Il en fait une parabole. Un roi dépense une fortune pour un banquet en l'honneur de ses grands ministres et de ses serviteurs de rang. De simples serviteurs, ceux qui « tournent la meule », profitent des restes. Même les chiens rongent les os jetés sous la table. Le roi n'avait pas dépensé pour eux : leur profit, pourtant considérable, n'est qu'accessoire.

Il en va de même de la réalité que l'image illustre [nimchal] : l'influence vers ceux qui transgressent Sa volonté n'est qu'accessoire, « comme celui qui jette par-dessus son épaule ». Le texte l'explique longuement.

ועד"ז הוא בהנמשל שהשפעה לעוברי רצונו היא רק בדרך אגב, כמאן דשדי בתר כתפוי, כמבואר שם בארוכה.

De même, l'influence qui va à ceux qui transgressent n'est qu'un bénéfice indirect, que le Roi ne désire pas. [Note de l'éditeur : elle est pourtant donnée intentionnellement, car tout ce que fait Hachem l'est. La 'Hassidout parle d'un acte « intentionnel, contre Sa propre volonté » ; voir le Tanya, chapitre 22.] Le Rabbi examine la parabole de plus près.

On peut proposer l'explication suivante. Le texte donne deux exemples de ceux qui ne reçoivent l'influence que de manière accessoire (et qui ne siègent pas à la table du roi) : les serviteurs et servantes, et les chiens. Il en donne deux autres parmi ceux qui siègent à la table du roi : les grands ministres et les serviteurs importants. Ces quatre exemples correspondent à quatre degrés dans la réalité que l'image illustre.

ויש לומר, דזה שמביא שני דוגמאות שהשפעה להם היא רק בדרך אגב (ואינם יושבים בשולחן המלך), עבדים ושפחות וכלבים, ושני דוגמאות באלו שיושבים בשולחן המלך, שרים גדולים ועבדים חשובים, הוא, בהתאם לד' דרגות בהנמשל.

La parabole distingue deux catégories, chacune avec deux exemples. À la table du roi se tiennent ceux pour qui le banquet est donné : les grands ministres et les serviteurs de rang. Hors de la table, il y a ceux qui en profitent par accident : les simples serviteurs et servantes, et les chiens. Ces quatre degrés correspondent à quatre niveaux dans la réalité. Le Rabbi commence par le plus bas.

Le degré le plus bas, ce sont les chiens. Ils ne servent pas le roi, et leur désir est de recevoir de la matérialité, toujours plus, comme le dit le passouk : « Les chiens sont voraces, ils ne connaissent pas la satiété ». On peut relier cela à ce que l'on sait : kelev [chien] vient de l'expression koulo lev [« tout entier cœur »]. La nature de l'homme, telle qu'elle est dès sa naissance et dans sa constitution même, veut que le cerveau domine le cœur. Celui qui se trouve au niveau du « chien » est à l'extrême opposé : non seulement son cœur domine son cerveau, mais plus encore, il est tout entier cœur. C'est pourquoi toute sa préoccupation est d'assouvir le désir de son cœur.

שדרגא הכי תחתונה הם הכלבים שאינם עובדים את המלך ורצונם הוא שישפיע להם גשמיות, עוד ועוד, כמ"ש הכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה. ויש לקשר זה עם הידוע שכלב הוא מלשון כולו לב. דטבע האדם בתולדתו וטבע יצירתו שהמוח שליט על הלב, וזה שהוא בבחינת כלב הוא בקצה ההפכי. דלא רק שהלב שליט על המוח, אלא יתירה מזו שהוא כולו לב. ולכן כל ענינו הוא למלאות תאוות לבו.

Les chiens ne servent pas le roi. Ils veulent seulement plus de nourriture, comme dit le passouk : « Les chiens sont voraces, ils ne connaissent pas la satiété. » Le mot kelev [chien] se lit koulo lev, « tout entier cœur ». Chez l'homme, le cerveau doit gouverner le cœur. Celui qui est au niveau du « chien » se tient à l'opposé : chez lui, le cœur ne domine même pas le cerveau, il n'y a que le cœur. Il ne s'occupe que d'assouvir ses désirs.

Au-dessus viennent les serviteurs de rang inférieur (les serviteurs et les servantes qui sont derrière la meule). Ils servent le roi, mais seulement par contrainte (par crainte d'être frappés du bâton), contre leur désir et leur délice [taanoug], car « l'esclave se plaît dans la licence » [litt. : « l'esclave, l'absence de maître lui convient »]. Leur désir et leur délice résident dans les convoitises de ce monde-ci, et s'ils ne transgressent pas Sa volonté, béni soit-Il, c'est par crainte du châtement. C'est pourquoi leur place est hors de la table du roi.

וּלְמַעַלָּה מִזֶּה הֵם הָעֲבָדִים הַפְּחוּתִים (הָעֲבָדִים וְהַשְּׁפָחוֹת שְׂאֵחָרֵי הָרַחֲמִים), שֶׁהֵם עוֹבְדִים אֶת הַמֶּלֶךְ אֲלָא שְׁעִבּוּדָתָם הִיא רַק מִצַּד הַהִכָּרָח (מִפְּנֵי אֵימַת הַפָּאָת הַשְּׁבֵט), הַפֶּךְ הָרָצוֹן וְהַתַּעֲנוּג שֶׁלָּהֶם, דַּעֲבָדָא בַּהִפְקִירָא נִיחָא לִי. וּמִכִּיּוֹן שֶׁהָרָצוֹן וְהַתַּעֲנוּג שֶׁלָּהֶם הוּא בְּתַאֲוֹת עוֹה"ז, וְזֶה שְׂאֵינָם עוֹבְדִים עַל רָצוֹנוֹ ית' הוּא מִפְּנֵי יִרְאַת הָעוֹנֶשׁ, מְקוֹמָם הוּא מִחוּץ לְשֻׁלְחַן הַמֶּלֶךְ.

Les simples serviteurs servent le roi, mais par contrainte, par crainte des conséquences s'ils s'y dérobaient. Ils préféreraient n'avoir pas de maître (« l'esclave se plaît dans la licence ») et courir après les plaisirs de ce monde. S'ils ne transgressent pas, c'est par peur du châtement. Ils ne désirent pas servir : ils n'ont donc pas de place à la table. Le Rabbi passe à ceux qui y sont assis.

Il n'en va pas ainsi des serviteurs importants : ils servent le roi avec désir et ardeur. Certes, leur service procède avant tout de la kabalat ol [on connaît la différence entre le fils et le serviteur : le fils fait la volonté de son père par amour, le serviteur accomplit la volonté de son maître par kabalat ol]. Mais cela même se fait avec désir et ardeur : ils veulent prendre sur eux le joug de la royauté céleste [Malkhout chamayim]. C'est pourquoi leur place est à la table du roi.

מִשָּׂא"כ עֲבָדִים הַחֲשׁוּבִים, עֲבֹדָתָם אֶת הַמֶּלֶךְ הִיא בְּרָצוֹן וְחֶשֶׁק. דִּהְיָם שְׁעָקָר עֲבֹדָתָם הִיא מִצַּד קִבְּלַת עוֹל [כִּידּוּעַ הַחִילוּק בֵּין בֶּן לְעָבֵד, דִּזֶּה שֶׁהֵבֵן עוֹשֶׂה רָצוֹן אָבִיו הוּא מִפְּנֵי הָאֲהָבָה וְזֶה שֶׁהָעָבֵד מְמַלֵּא רָצוֹן אֲדוֹנוֹ הוּא בְּדֶרֶךְ קִבְּלַת עוֹל], מ"מ, זֶה גּוֹפֵא הוּא בְּרָצוֹן וְחֶשֶׁק, שְׂרוּצִים לְקַבֵּל עֲלֵיהֶם עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם. וְלָכֵן מְקוֹמָם הוּא בְּשׁוּלְחַן הַמֶּלֶךְ.

Les serviteurs de rang, eux, désirent servir. Ils servent par l'acceptation du joug de la royauté céleste [Malkhout chamayim]. C'est ce qui fait d'eux des serviteurs et non des fils, car un fils sert son père par amour. Mais ce joug, ils le veulent et y prennent goût. C'est pourquoi ils sont à la table du roi.

Au-dessus d'eux viennent les ministres. Ils connaissent la conduite du royaume [c'est pourquoi bien des affaires de cette conduite se règlent selon leur avis]. Ils saisissent aussi la grandeur du roi, et cela leur inspire de l'amour pour lui : leur service ne procède donc pas seulement de la kabalat ol, mais aussi de l'amour. Parmi les ministres eux-mêmes, il existe bien des degrés, qui se répartissent globalement en deux : les ministres (simples) et les grands ministres.

וּלְמַעַלָּה מֵהֶם הֵם הַשָּׂרִים, שֵׁשׁ לָהֶם יָדִיעָה בְּהַנְהִיגַת הַמְּלוּכָה [שֶׁלֹּכַן כו"כ עֲנִינִים בְּהַנְהִיגָה מִתְנַהֲגִים עַל פִּיהֶם], וְגַם יֵשׁ לָהֶם הַשָּׂגָה בְּמַעֲלַת הַמֶּלֶךְ וּמִפְּנֵי זֶה יֵשׁ לָהֶם אֲהָבָה אֵלָיו, וְעִבּוּדָתָם הִיא לֹא רַק מִצַּד קְבִלַת עוֹל אֲלָא גַם מִצַּד אֲהָבָה. וּבַשָּׂרִים גּוֹפֵא יִשְׁנָם כו"כ דְּרָגוֹת, שֶׁנֶּחֱלָקוֹת בְּכָלִלוֹת לְשֵׁתִים. שָׂרִים (סִתָּם) וְשָׂרִים גְּדוֹלִים.

Au-dessus viennent les ministres. Ils comprennent la conduite du royaume, et c'est pourquoi on leur confie bien des responsabilités. Ils saisissent aussi la grandeur du roi : ils le servent donc par amour, et pas seulement en acceptant son joug. Parmi eux, on distingue les ministres ordinaires et les grands ministres. [Note de l'éditeur : on obtient ainsi cinq catégories, trois à la table du roi et deux hors de la table.] Le Rabbi rattache les trois catégories de la table aux trois dignitaires du midrach.

On peut proposer que ces trois catégories présentes à la table du roi [serviteurs importants, ministres et grands ministres] correspondent aux trois catégories du Midrach : les ducs, les préfets et les généraux. Ceux-là se trouvent avec le roi, selon l'expression du Midrach « et ils étaient avec lui », à l'image des serviteurs importants et des ministres qui se trouvent à la table du roi.

וַיֵּשׁ לוֹמֵר, דג' סוגים אלו שֶׁנִּמְצְאִים בְּשׁוּלְחַן הַמֶּלֶךְ [עֲבָדִים חֲשׁוּבִים, שָׂרִים וְשָׂרִים גְּדוֹלִים] הֵם בְּהִתְאָם לִג' הַסּוּגִים שֶׁבַּמִּדְרָשׁ, דּוּכְסִין וּאִפְרָכִין וְאִיסְטְרִטִילוּטִין, שֶׁנִּמְצְאִים יַחַד עִם הַמֶּלֶךְ, כְּלִשׁוֹן הַמִּדְרָשׁ "וְהָיוּ עִמּוֹ", בְּדוּגְמַת עֲבָדִים הַחֲשׁוּבִים וְהַשָּׂרִים שֶׁנִּמְצְאִים בְּשׁוּלְחַן הַמֶּלֶךְ.

Selon le midrach, le roi entrait avec ses généraux, ses capitaines et ses chefs d'armée « avec lui ». Ce « avec lui » permet de les rapprocher des trois degrés assis à la table du roi chez l'Admour HaEmtsai : grands ministres, ministres ordinaires, serviteurs de rang. Le midrach prend alors un sens plus profond.

Sur cette base, on peut dire ceci. Au sens simple, « les ducs, etc. » désignent les soixante-dix princes de Noga (comme on l'a cité plus haut d'après les dérouchim). Pourtant, si le texte précise que les ducs « étaient avec lui », c'est pour laisser entendre qu'il parle ici [non seulement des soixante-dix princes, qui sont une existence et une entité à part entière [yech vedavar bifné atsmo], à l'image des serviteurs de rang

ועפ"ז יֵשׁ לוֹמֵר, דְּהֵגֶם שֶׁהַכּוֹנֵה (בְּפִשְׁטוֹת) בְּדּוּכְסִין וְכו' הִיא לַהֲע' שָׂרִים דְּנִגְהָ (כְּמוֹכָא לְעִיל מִהֲדָרוּשִׁים), מ"מ, זֶה שֶׁמִּדִּיק שֶׁהִדְכָּסִין "הָיוּ עִמּוֹ" הוּא בְּכָדִי לְרַמֵּז שֶׁמִּדְבָּר פֶּאן [לֹא רַק בַּהֲע' שָׂרִים, שֶׁהֵם יֵשׁ וְדָבָר בַּפ"ע, דּוּגְמַת עֲבָדִים הַפְּחוּתִים שֶׁמְקוּמָם הוּא מִחוּץ לְשִׁלְחַן

inférieur, dont la place est hors de la table du roi, mais] aussi des anges, qui sont batel [annulés] devant la Divinité, et plus haut encore, des séfirot d'Atsilout, dont il est dit : « Lui, Sa vitalité et Ses récipiends ne font qu'un ». Ceux-là sont toujours avec le roi.

הַמֶּלֶךְ, אֱלֹא] גַּם בְּמַלְאָכִים שֶׁהֵם בְּטִלִּים לְאֵלֻקוֹת, וּלְמַעַלָּה יוֹתֵר – בְּסִפְּרֵי־וֹת דְּאֲצִילוֹת שֶׁאִי־הוּא וְחַיּוּהִי וְגִרְמוּהִי חֵד, שֶׁהֵם תָּמִיד עִם הַמֶּלֶךְ.

Au sens simple, ces dignitaires sont les « soixante-dix ministres de noga ». Par eux, les soixante-dix nations reçoivent l'influence du makif sans avoir de bitoul envers Hachem. Mais ces anges ministres sont des entités autonomes, non annulées devant Hachem, qui cachent la Divinité. On ne peut pas dire d'eux qu'ils sont « avec Lui » : ils ressemblent plutôt aux simples serviteurs. Le « avec lui » vise donc aussi les anges saints, qui sont batel [annulés] devant Hachem. Il vise même les séfirot d'Atsilout, des attributs divins entièrement unis à Hachem. Dans cette lecture, l'homme avisé a choisi le Roi plutôt que ces degrés divins eux-mêmes.

Dès lors, on comprend mieux encore à quel point est avisé celui qui a dit : « Moi, je prends le roi » [ana nassiv malka]. Il ne veut pas recevoir l'influence à la manière des chiens. Il ne veut pas non plus la recevoir comme les serviteurs de rang inférieur, qui se tiennent hors de la table du roi (même si l'influence qui leur est accordée est très abondante) : il veut être à la table du roi. Mais ce n'est pas tout. Il ne veut même pas « les ducs, etc. » (les anges, les séfirot d'Atsilout, et plus haut encore). Il veut le roi : « Moi, je prends le roi ».

וְעַפ"ז מוֹכֵן עוֹד יוֹתֵר גּוֹדֵל פְּקָחוֹתוֹ שֶׁל זֶה שֶׁאָמַר אֲנִי נֹסֵב מַלְכָּא, דְּנוֹסֵף לְזֶה שֶׁאִי־נֹו רֹצֶה לְקַבֵּל הַהִשְׁפָּעָה בְּדוּגְמַת הַכְּלָבִים וְגַם לֹא כַּעֲבָדִים הַפְּחוֹתִים שֶׁמְחוּץ לְשִׁלְחֵן הַמֶּלֶךְ (הַגִּם שֶׁהַהִשְׁפָּעָה שֶׁנִּשְׁפָּע לָהֶם הִיא בְּרִיבּוּי גָּדוֹל) וְרֹצֶה לְהִיּוֹת בְּשׁוּלְחֵן הַמֶּלֶךְ, אֱלֹא שֶׁאִי־נֹו רֹצֶה גַּם בַּהֲדַכְסִין וְכו' (מַלְאָכִים, סִפְּרֵי־וֹת דְּאֲצִילוֹת וּלְמַעַלָּה יוֹתֵר), אֱלֹא בְּהַמֶּלֶךְ, אֲנִי נֹסֵב מַלְכָּא.

La sagacité de l'homme avisé va donc plus loin. Il refuse de recevoir comme ceux qui sont hors de la table : les chiens, tout à eux-mêmes, ou les serviteurs qui ne servent que pour leur bien-être. Être à la table ne lui suffit pas non plus : les anges et les séfirot ne l'intéressent pas. Il ne veut que le Roi Lui-même. Le Rabbi rattache cela à un enseignement du Baal Chem Tov sur Tehilim 102, 1 : « Prière d'un pauvre, lorsqu'il s'enveloppe et répand sa parole devant Hachem. » Le pauvre, c'est le peuple juif.

C'est ce qu'enseigne le Baal Chem Tov dans son commentaire bien connu du passouk : « Prière du pauvre lorsqu'il est accablé, et devant Havayé il épanche sa parole [si'ho] ». Le pauvre ne demande rien du tout. Sa prière, c'est que « devant Havayé il épanche sa parole ».

וְכַתּוּב הַבַּעַשׁ"ט הִידוּעָה עַה"פ תַּפְּלָה לְעִנִּי כִּי יַעֲטֶה וְלִפְנֵי הוּי' יִשְׁפֹּךְ שִׁיחוֹ, שֶׁאִי־נֹו מְבַקֵּשׁ שׁוּם דְּבָר וְתַפְּלָתוֹ הִיא שֶׁלִּפְנֵי הוּי' יִשְׁפֹּךְ שִׁיחוֹ.

Selon le Baal Chem Tov, la prière du pauvre consiste seulement à être « devant Hachem » et à Lui parler. Il ne demande rien pour lui. Il veut être avec Hachem Lui-même. Un tel choix exige une sagacité plus grande encore.

Pour cela, il faut être très avisé. Il en va comme d'un roi de chair et de sang. Pour entrer dans la chambre où il se trouve et voir sa face, il faut d'abord traverser de nombreuses salles [heikhalot], et chacune renferme des trésors précieux. Certains voient les trésors précieux de la salle extérieure, en éprouvent un délice merveilleux et s'y attardent. D'autres trouvent leur délice dans une salle plus intérieure. Seul celui qui est un grand sage reste insensible [litt. : « cela ne le touche pas »] à l'importance et au prix des immenses trésors qui se trouvent même dans la salle la plus intérieure. Tout son désir et toute son aspiration sont d'entrer dans la chambre où se trouve le roi et de voir la face du roi.

וְלִזָּה צָרִיךְ פְּקָחוֹת גְּדוֹלָה. וּבְדוּגְמַת מֶלֶךְ בּו"ד, שְׂבָכָדִי לְכַנֵּס לְהַקִּיטוֹן שָׁבוּ נִמְצָא הַמֶּלֶךְ וְלִרְאוֹת אֶת פְּנֵי הַמֶּלֶךְ, צָרִיךְ לַעֲבוֹר תַּחֲלָה דֶּרֶךְ כַּמָּה וְכַמָּה הֵיכָלוֹת שְׂבָכָל אֶחָד מֵהֶם יֵשׁ הוּן יָקָר, וַיִּשָּׁנֵם כָּאֵלּוּ שְׂכָשְׁרוּאִים אֶת הַהוּן יָקָר שְׂבִהֵיכָל הַחִיצוֹן, הֵם מִתְעַנְּגִים מִזֶּה בְּתַעֲנוּג נִפְלָא וּמִתְעַכְבִּים שָׁם. וַיֵּשׁ כָּאֵלּוּ שְׂמִתְעַנְּגִים בְּהֵיכָל פְּנִימִי יוֹתֵר. וְדוֹקָא מִי שֶׁהוּא חָכֵם גְּדוֹל, גֵּיט אִים גֵּיט אֵן הַחֲשִׁיבוֹת וְהַיָּקָר שֶׁל הַהוּן עָצוֹם הַנִּמְצָא גַם בְּהֵיכָל הַכִּי פְּנִימִי, וְכָל רְצוֹנוֹ וְתִשׁוּקָתוֹ הִיא לְכַנֵּס לְהַקִּיטוֹן בּוּ נִמְצָא הַמֶּלֶךְ וְלִרְאוֹת אֶת פְּנֵי הַמֶּלֶךְ.

Le Rabbi le montre par une comparaison. Pour arriver à la chambre où l'on voit le roi, il faut traverser bien des salles pleines de trésors. Les uns s'arrêtent dans les premières, d'autres plus loin. Seul le très avisé ne prête aucune attention, même aux trésors les plus précieux. Il ne pense qu'à voir le roi. [Note de l'éditeur : le Rabbi ne tire pas lui-même la leçon, mais elle est claire. Un Juif doit servir le Roi Lui-même, sans se laisser retenir même par les plaisirs spirituels les plus raffinés : ses propres élans d'inspiration, les révélations de la Divinité.] Le Rabbi rattache cela à une parole célèbre de l'Admour Hazakène.

CHAPITRE 8 · JE NE VEUX QUE TOI

ח

ח) On peut dire que c'est là l'amour dont parle le passouk : « Qui ai-je dans les cieux ? Hormis Toi, je ne désire rien ». Ou encore, selon les mots de l'Admour Hazakène : « Je ne veux rien du tout ; je ne veux pas Ton Gan Éden, je ne veux pas Ton Monde à venir, etc. ; je ne veux rien d'autre que Toi seul. »

ח) וַיֵּשׁ לומר, שְׁעֵנֶנְךָ זֶה הוּא הָאֱהָבָה דְּמִי לִי בְּשָׁמַיִם וְעַמָּךְ לֹא חִפְצָתִי, וְכָל־שׁוֹן אֲדַמּוֹ"ר הֶזְקֵן "אֵיךְ ווִיל זֶע גָּאָר נִיסֵט אֵיךְ ווִיל נִיט דָּאִינִן ג"ע אֵיךְ ווִיל נִיט דָּאִינִן עוֹה"ב כּו' אֵיךְ ווִיל מָעַר נִיט אַז דִּיךְ אֵלִיין".

L'Admour Hazakène citait le passouk de Tehilim : « Qui ai-je dans les cieux ? Au près de Toi, je ne désire rien sur la terre. » David HaMélekh n'a pris aucun ange du ciel pour D.ieu, et rien ici-bas ne l'attire en dehors de Hachem. L'Admour Hazakène ajoutait : « Je ne veux rien. Je ne veux pas Ton Gan Eden, je ne veux pas Ton Olam Haba, je ne veux que Toi seul ! »

Car les révélations du Gan Éden, et à plus forte raison celles du Monde à venir, sont des révélations extrêmement élevées. L'Admour Hazakène les saisis sait, et d'une compréhension véritable, où l'intellect ne fait plus qu'un avec ce qu'il comprend. Et pour tant, il ne veut ni les révélations du Gan Éden ni celles du Monde à venir. Tout son désir porte uni quement sur l'Essence : « Toi seul ».

דְּהַגֵּם שְׁהַגְלוּיִים שְׁבַג"ע וּמַכ"ש הַגְּלוּיִים דְּעוֹה"ב הֵם גְּלוּיִים נְעָלִים בְּיוֹתֵר, וְאֲדַמּוֹ"ר הֶזְקֵן הִיָּתָה לוֹ הַשְּׁגָה בְּזָה, הַשְּׁגָה אֲמִיתִית בְּאֹפֶן שֶׁהַשְּׁכָל נִתְאַחַד עִם הַמוֹשָׁכָל, אַעפ"כ אֵינּוּ רוֹצֶה לֹא בְּהַגְלוּיִים דְּג"ע וְלֹא בְּהַגְלוּיִים דְּעוֹה"ב, וְכָל רְצוֹנוֹ הוּא רַק בְּהַעֲצָמוֹת, דִּיךְ אֵלִיין.

Le Gan Eden et l'Olam Haba sont pourtant des révélations très élevées de la Divinité, et l'Admour Hazakène les saisis sait pleinement. Il ne les désirait pas : il ne voulait que Hachem Lui-même. Le Rabbi avait identifié les gens de la table du roi aux anges et aux séfirot. Il précise maintenant que l'essentiel porte sur les séfirot.

On peut ajouter une chose : s'il ne veut pas « les ducs, etc. » (les degrés de l'ordre naturel de la création [héb. seder hahichtalchelout], et aussi ceux qui sont au-dessus de l'hichtalchelout), ce qui le rend avisé avant tout est ceci. Les séfirot (mot apparenté à sapirout et behirout, « éclat » et « clarté ») ne voient pas l'Or Ein Sof [lumière infinie]. Dans l'influence attirée par les séfirot (les récipients [kelim]), on voit de façon manifeste qu'elle ne vient pas des séfirot elles-mêmes, à D.ieu ne plaise, mais que l'Or Ein Sof exerce son influence par leur intermédiaire.

וַיֵּשׁ לְהוֹסִיף, דְּעֵקֶר הַפְּקָחוֹת בְּזָה שְׁאֵינּוּ רוֹצֶה בַּהֲדַכְסִין וְכו' (הַמְדַּרְיגוֹת שְׁבַסְדָּר הַהֲשִׁתְלָשְׁלוֹת, וְגַם שְׁלֻמְעֵלָה מִהֲשִׁתְלָשְׁלוֹת) הוּא, דְּהַגֵּם שְׁהַסְפִּירוֹת (מְלִשׁוֹן סְפִירוֹת וּבְהִירוֹת) אֵינּוּ מְסַתִּירִים עַל אִוָּא"ס, דְּבְּהַשְׁפָּעָה שְׁנִמְשַׁכֶּת ע"י הַסְפִּירוֹת (הַכְּלִים) נִרְאֶה בְּגִילּוֹי שְׁהַשְׁפָּעָה הִיא לֹא מִהַסְפִּירוֹת עֲצָמָם ח"ו אֲלֹא שְׁאִוָּא"ס מְשַׁפִּיעַ עַל יָדָם,

C'est plus vrai encore des lumières [orot] des séfirot, par lesquelles se révèle la lumière qui est au-dessus d'elles, et à plus forte raison des degrés supérieurs à Atsilout, où la lumière révèle tout ce qui peut se révéler de la source de lumière [maor]. Et pourtant, il ne les veut pas. Il veut le roi : « Moi, je prends le roi ».

וביותר הוא בהאורות דהספירות, שעל ידם מתגלה האור שלמעלה מהם, ומכ"ש בהמדרגות שלמעלה מאצילות, שע"י האור מתגלה כל מה שאפשר להתגלות מהמאור, מ"מ, אינו רוצה בהם אלא בהמלך, אנא נסב מלכא.

Ce qui montre le mieux la sagacité de l'homme avisé, c'est qu'il ne choisit pas même la révélation des séfirot, pas même au-dessus de l'ordre naturel de la création. Le mot séfirot vient d'une racine qui signifie « briller ». Les séfirot ne cachent pas Hachem : on voit clairement que l'influence qui passe par elles vient de Hachem, qui brille à travers elles. C'est vrai de leurs kelim, qui viennent du pouvoir qu'a Hachem de limiter et de cacher. C'est vrai à plus forte raison de leurs orot [lumières], dont la seule fonction est de révéler la source de la lumière [maor], Hachem Lui-même. Cette lumière révèle tout ce qui peut être révélé de sa source. Pourtant, l'homme avisé ne veut que le Roi. Le Rabbi trouve cette idée dans les mots mêmes de l'Admour Hazakène.

On peut dire que c'est aussi ce que veut dire le choix exact des mots de l'Admour Hazakène : « je ne veux pas Ton Gan Éden, je ne veux pas Ton Monde à venir ». Le Gan Éden et le Monde à venir sont bien « Ton Gan Éden », « Ton Monde à venir ». Leurs révélations sont en elles-mêmes extrêmement élevées, et de plus, tout ce qui peut se révéler de la source de lumière se révèle par elles. Et pourtant, il ne les veut pas. Tout son désir porte uniquement sur l'Essence : « Toi seul ».

ויש לומר, שזהו גם דיוק לשון אדמו"ר הזקן "איך וויל גיט דאין ג"ע איך וויל גיט דאין עוה"ב", דהגם שהג"ע והעוה"ב הם "דאין ג"ע", "דאין עוה"ב", דנוסף לזה שהגלויים דג"ע ודעוה"ב עצמם הם גלויים נעלים ביותר מתגלה על ידם כל מה שאפשר להתגלות מהמאור, מ"מ אינו רוצה בהם, וכל רצונו הוא רק בהעצמות, ד"ך אליין.

L'Admour Hazakène ne dit pas seulement « le Gan Eden », il dit « Ton Gan Eden », « Ton Olam Haba ». Ces degrés ne sont pas seulement des révélations extraordinaires. Ils révèlent tout ce qui peut être révélé de la source de la lumière. Il ne les voulait pas pour autant : il ne voulait que Hachem. Le Rabbi va maintenant rattacher cette erreur subtile à l'erreur grave de servir les forces de la nature. L'erreur subtile consiste à choisir les ministres qui sont « avec le Roi », autrement dit à s'attacher aux révélations divines.

Cela semble également répondre en partie à la deuxième question — pourquoi « choisir Hachem » mérite le nom de choix — sans expliquer, en revanche, en quoi le fait que Hachem choisisse les Juifs serait un choix. Or, sachant désormais que ceux qui transgressent Sa volonté reçoivent du niveau du makif et n'ont pas besoin d'annulation de soi, on voit que celui qui choisit dispose de deux options, chacune « avantageuse » à sa manière :

1. Si le but est de maximiser le bénéfice personnel, il ne choisira pas le Roi : il reçoit alors davantage pour lui-même, puisque l'influx lui vient du makif et n'exige de lui aucun bitoul. 2. Si le but est la recherche de la vérité, il choisira le Roi.

La réponse à la deuxième question serait donc la suivante. On supposait au départ que « choisir le Roi » impliquait l'existence de deux options viables, le Juif choisissant néanmoins Hachem, et par un raisonnement. On comprend maintenant que le Juif « choisit » le Roi d'un choix essentiel, un choix de l'« âme » : il choisit Hachem parce qu'il est lié à Son essence.

...L'Admour Hazakène a dit : « Je ne veux pas Ton Gan Éden, je ne veux pas Ton Monde à venir. » Le Gan Éden et le Monde à venir sont pourtant « Ton Gan Éden », « Ton Monde à venir ». De plus, les révélations du Gan Éden et du Monde à venir sont en elles-mêmes des révélations extrêmement élevées : tout ce qui peut se révéler de la source de lumière [hamaor] s'y révèle. Il n'en veut pourtant pas. Toute sa volonté ne porte que sur l'Essence, « Toi seul ».

**...אָמַר אַדמו"ר הַזֶּקֶן "אֵיךְ ווִיל נִיט דָאָיִן ג"ע
אֵיךְ ווִיל נִיט דָאָיִן עוה"ב", דִּהְגָּם שְׁהִג"ע
והעוה"ב הֵם "דָאָיִן ג"ע", "דָאָיִן עוה"ב",
דִּנוֹסָף לָזֶה שְׁהִגְלוּיִים דג"ע ודעוה"ב עֲצָמָם הֵם
גִּילּוּיִים נִעְלִים בְּיוֹתֵר מִתְגַּלָּה עַל יָדָם כָּל מֶה
שְׁאֵפְשֶׁר לְהִתְגַּלּוֹת מִהֶמָּאוֹר, מ"מ אֵינוֹ רוֹצֶה
בָּהֶם, וְכָל רְצוֹנוֹ הוּא רַק בְּהֶעֱצָמוֹת, דִּיךְ אֲלֵיין.**

CHAPITRE 9 · DU GAN ÉDEN AUX ASTRES

ט

Or, on peut dire que deux sens de « Ana nassiv malka » [« Moi, je prends le roi »] sont liés l'un à l'autre : le sens que nous venons de voir, ne pas vouloir les gradations (de sainteté) d'en haut mais l'Essence, et le sens littéral de « Ana nassiv malka » (ne pas servir les astres et les constellations).

(ט) ויש לומר, דפרוש זה באנא נסב מלכא שאינו רוצה בהדרגות (דקדושה) שלמעלה אלא בהעצמות, והפרוש דאנא נסב מלכא כפשוטו (שאינו עובד להכו"מ), שיכים זה לזה.

Le maamar a donné deux sens à « Moi, je prends le roi ». Le premier : rejeter toute idolâtrie. Le second : ne vouloir que l'essence de Hachem, sans désirer même les plus hautes révélations. Le Rabbi va montrer ce que les deux erreurs ont en commun, et comment l'une peut mener à l'autre.

Cela se comprendra à partir de ce que l'on sait de l'amour de « Qui ai-je au ciel [mi li bachamayim] » : celui qui aime ainsi ne veut pas les révélations du Gan Éden, mais l'Essence de l'Or Ein Sof. Au Gan Éden, il demeurerait pourtant dans son existence propre et aurait de la Divinité une compréhension [hassaga] et un délice [taanoug] (« ils jouissent de l'éclat de la Chekhina »). Face à la révélation de l'Essence de l'Or Ein Sof, en revanche, il s'annulerait et quitterait son degré. Malgré cela, la révélation du Gan Éden n'est qu'un simple rayonnement (« l'éclat de la Chekhina »), sans commune mesure avec l'Essence de l'Or Ein Sof. Il choisit donc l'essentiel et non l'accessoire.

ויובן זה ע"פ הידוע שהאהבה דמי לי בשמים שאינו רוצה בהגלויים דג"ע אלא בעצמות אוא"ס, אף שבג"ע ישאר במציאותו ויהי' לו השגה ותענוג באלקות (נהנים מזיו השכינה) משא"כ מצד הגילוי דעצמות אוא"ס יתבטל ממדרגתו, מ"מ, מכיון שהגלוי דג"ע הוא רק הארה בלבד (זיו השכינה), שבאין ערוך לגבי עצמות אוא"ס, הוא בוחר בהעקר ולא בהטפל.

Les deux cas se répondent. D'un côté, le Juif choisit de servir Hachem, alors que suivre son intérêt ne lui demanderait aucun bitoul et lui rapporterait plus : l'influence impure du makif est « gratuite ». De l'autre, l'amour de « Qui ai-je au ciel ? » choisit l'essence de Hachem plutôt que la révélation. Au Gan Eden, l'âme jouirait du rayonnement de la Chekhina [la Présence divine] tout en gardant son existence propre. Devant l'essence de Hachem, elle s'annule entièrement. Dans les deux cas, on renonce à un profit et l'on accepte le bitoul. Le Rabbi montre ensuite comment chercher le Gan Eden pour son propre plaisir spirituel peut mener à « choisir les ministres ».

On en déduit ceci. Supposons qu'il choisisse les révélations du Gan Éden (qui sont considérées comme rien [kela 'hachiv] au regard de l'Essence de l'Or Ein Sof) dans son propre intérêt [legarme], afin de de-

ומזה מובן, דכאשר הוא בוחר בהגלויים דג"ע (שהם כלא חשיב לגבי עצמות אוא"ס) בשביל הלגרמי' שלו, בכדי שישאאר במציאותו ויהנה

meurer dans son existence et de jouir de l'éclat de la Chekhina. Il peut alors en résulter (par les multiples degrés de l'enchaînement des mondes [riboui hichtalchelout], etc.) qu'il sache que l'influence transmise par les soixante-dix princes est attirée du lieu de la mort (comme expliqué plus haut, à la fin de la section 5), et que malgré cela il veuille cette influence plus que l'influence qui vient de la sainteté, afin d'avoir une abondance considérable.

מִזֵּי הַשְּׂכִינָה, אֲפֹשֶׁר שְׂיָבֹא מִזֶּה (ע"י רִיבּוּי הַשְּׂתַלְשֻׁלוֹת וכו') דְּהִגֵּם שְׂיִוְדַע שְׁהַשְּׁפָעָה שֶׁ"י הֵ' שָׂרִים הִיא גְּמֻשָּׁת מִמָּקוֹם הַמּוֹת (כנ"ל סוף סְעִיף ה'), מ"מ יִרְצֶה בְּהַשְּׁפָעָה זוֹ יוֹתֵר מִבְּהַשְּׁפָעָה שְׂמִהֲקֻדְשָׁהּ, בְּכִדֵּי שִׁיהִי לוֹ שִׁפְעַ בְּרִיבּוּי.

Supposons qu'un Juif s'attache aux révélations du Gan Eden pour son propre bénéfice, en gardant son existence propre. Ces révélations ne comptent pour rien face à l'essence de Hachem. Il fait donc passer son avantage avant tout, tout en sachant qu'il existe plus haut : le Roi Lui-même. Ce même ressort peut le conduire, à D.ieu ne plaise, à cesser de servir Hachem pour jouir davantage, alors même qu'il sait que Hachem est la seule source véritable de vie. Un autre chemin, « philosophique » celui-là, mène au même point.

Il en va de même des erreurs de ceux qui servent les astres et les constellations et qui les tiennent pour une réalité (ils pensent que l'influence vient des astres et des constellations eux-mêmes, ou du moins que ceux-ci ont le libre choix d'influencer). Celui qui veut les révélations du Gan Eden et non l'Essence de l'Or Ein Sof accorde en effet de l'importance à une chose extérieure à l'Essence. Il peut en résulter (par de multiples enchaînements, etc.) qu'il accorde de l'importance aux astres et aux constellations : ils auraient le libre choix dans leur influence, et plus encore, l'influence viendrait d'eux-mêmes, à D.ieu ne plaise.

וְעַד"ז הוּא גַם בְּנוֹגֵעַ לְהַטְעוֹת שֶׁל הָעוֹבְדִים לכו"מ שְׂמַחֲשָׁבִים אוֹתָם לְמַצִּיאוֹת (שְׁהַשְּׁפָעָה בָּאָה מֵהַכו"מ עֲצָמָם, אוֹ שִׁישׁ לָהֶם בְּחִירָה עכ"פ לְהַשְּׁפִיעַ). דְּמִזֶּה שְׂרוּצָה בְּהַגְלוּיִים דג"ע וְלֹא בְּעֲצָמוֹת אוֹא"ס, הֵינּוּ שֶׁהוּא נוֹתֵן חֲשִׁיבוֹת לְעֻנֵּן שְׂמַחוּץ לְהַעֲצָמוֹת, אֲפֹשֶׁר שְׂיָבֹא מִזֶּה (ע"י רִיבּוּי הַשְּׂתַלְשֻׁלוֹת וכו') שְׂיִתֵּן חֲשִׁיבוֹת לַהַכו"מ, שִׁישׁ לָהֶם בְּחִירָה בְּהַשְּׁפָעָתָם, וִיתִירָה מִזֶּה שְׁהַשְּׁפָעָה הִיא מֵהֶם עֲצָמָם ח"ו.

On l'a vu au début : les premiers idolâtres prêtaient aux forces de la nature la liberté de transmettre l'influence. Les suivants pensaient que Hachem leur avait abandonné la terre. Tous reconnaissaient Hachem comme la source ultime, mais donnaient de l'importance aux intermédiaires. Se tourner vers le Gan Eden en sachant qu'il n'est pas Hachem Lui-même, c'est aussi donner de l'importance à ce qui n'est pas Son essence. Les deux erreurs ont la même cause. L'erreur la plus « spirituelle » peut donc mener à la faute bien plus grave, et cela même quand le Juif sait qu'il s'agit de « Ton Gan Eden ».

Il faut ajouter ceci. Même quand il veut le Gan Éden parce que c'est le Gan Éden de HaKadoch Barou'h Hou (« Ton Gan Éden »), il peut encore en résulter l'erreur selon laquelle ils (les astres et les constellations) ont le libre choix d'influencer, et jusqu'à l'erreur selon laquelle l'influence vient d'eux-mêmes. Car même selon cette erreur, le pouvoir d'influencer qu'ils détiennent leur vient (non d'eux-mêmes, mais) de ce que HaKadoch Barou'h Hou les a désignés pour cela, comme expliqué plus haut, section 3 (à l'image de « Ton Gan Éden »).

ויש להוסיף, דגם כשרצונו בג"ע הוא מפני שהוא ג"ע של הקב"ה ("דאין ג"ע"), גם אז אפשר שיבוא מזה הטעות שיש להם (להכו"מ) בחירה להשפיע ועד להטעות שההשפעה היא מהם עצמם, מכיון שגם לפי טעות זו הכח שיש להם להשפיע הוא (לא מצד עצמם אלא) מפני שהקב"ה מנה אותם על זה כנ"ל ס"ג (בדוגמת "דאין ג"ע").

Un Juif peut vouloir « Ton Gan Eden » en gardant son attention tournée vers Hachem. Cela ressemble encore au culte des premiers idolâtres : ils servaient en quelque sorte « Tes forces de la nature », en reconnaissant Hachem comme source de toute puissance. Cela peut même mener à croire que ces forces sont elles-mêmes la source de l'influence. Ceux qui le croyaient pensaient en effet, eux aussi, que Hachem les avait établies dans leur charge. [Ce cas reste toutefois plus éloigné de « choisir les ministres » que les cas précédents, où la révélation était recherchée pour elle-même ou par intérêt.]

[Note de l'éditeur : « servir les forces de la nature » ne veut pas nécessairement dire que l'on se prosternerait devant le soleil ou la lune. Cela peut aussi vouloir dire que l'on voit dans le monde naturel — par exemple dans la parnassa [les moyens de subsistance] — une source indépendante de ce dont on a besoin, sans reconnaître que tout vient exclusivement de Hachem. De même, le fait que l'on puisse « ne pas servir Hachem » par recherche de la jouissance personnelle ne signifie pas nécessairement que l'on deviendra idolâtre : cela peut vouloir dire que l'on commencera à faire des compromis dans sa pratique afin de mener une vie matérielle plus « agréable ». (Fin de la note de l'éditeur)] Si des erreurs spirituelles aussi ténues peuvent avoir des conséquences aussi graves, que doit faire le Juif pour s'en prémunir ?

Pour ne laisser aucune place à « Ana nassiv doukh-sin » [« Moi, je prends les ducs »], etc., il faut éveiller en soi (au moins un reflet, une parcelle [mèï'n vechémets], ce qui est au pouvoir de chaque Juif, comme on le verra plus loin) cette disposition : ne pas vouloir même « Ton Gan Éden », mais « rien d'autre que Toi seul ».

ובכדי שלא יהי' שום נתינת מקום לאנא נסב דוכסין וכו' הוא ע"י שיעורר אצלו (מעין ושמץ עכ"פ, שזהו בכחו של כאו"א מישראל, כדלקמן) שלא לרצות אפילו "דאין ג"ע", כ"א מער נישט אז דיה אליין".

Pour fermer la porte à ces erreurs, le Juif doit viser la seule essence de Hachem, « Toi seul », sans vouloir même « Ton Gan Eden ». Tous n'y parviennent pas pleinement. Le Rabbi montrera plus loin que cette orientation est pourtant à la portée de chaque Juif.

CHAPITRE 10 · LE MOYEN PRIS POUR LE BUT

י

On peut ajouter une explication du lien entre « Ana nassiv malka » et l'amour de « Qui ai-je au ciel », par lequel on veut l'Or Ein Sof. Posons d'abord ce qui fait le fond du culte des astres et des constellations : on y tient pour l'essentiel une chose qui n'est qu'un intermédiaire. C'est vrai d'abord des astres et des constellations eux-mêmes. En vérité, ils ne sont qu'un intermédiaire (une « hache ») par lequel l'influence est attirée, mais ceux qui les servent pensent qu'ils sont l'essentiel. C'est vrai aussi des influences matérielles qu'ils transmettent. L'influence matérielle est donnée pour qu'on l'emploie au service de D.ieu, mais ceux qui servent les astres et les constellations tiennent la matière pour l'essentiel (c'est pourquoi ils veulent l'influence qui vient de l'autre côté [le'oumat zé], afin d'avoir une abondance matérielle considérable, comme expliqué plus haut, section 4).

יו"ד) ויש להוסיף ביאור בהשיכות דאנא נסב מלכא להאבה דמי לי בשמים שרוצה באוא"ס, בהקדים שער הענין דעבודת כו"מ הוא שחושבים דבר שהוא רק אמצעי לעקר. הן בנוגע להכו"מ, דהאמת הוא שאינם אלא אמצעי (גרזון) שעל ידם נמשכת ההשפעה, והעובדים לכו"מ חושבים שהם עקר, והן בנוגע להשפעות הגשמיות הנשפעות על ידם, שהשפעת הגשמיות היא בכדי שישתמשו בהם לעבודת ה', והעובדים לכו"מ מחשבים את הגשמיות לעקר (שלא כן הם רוצים בההשפעה מהלעו"ז, בכדי שיהי' להם ריבוי שפע גשמי, כנ"ל סעיף ד).

Le Rabbi approfondit le lien entre les deux erreurs. L'erreur de fond de l'idolâtrie est de prendre l'intermédiaire pour l'essentiel. De là vient son erreur de pensée : prêter un pouvoir aux forces de la nature. De là vient aussi son erreur intéressée : user des biens matériels pour son agrément, et non pour leur but, la avoda. Le même ressort se retrouve dans l'erreur « sainte » qui vise « Ton Gan Eden ».

Or, les révélations, même les plus élevées, ne sont pas elles-mêmes le but ultime. Elles ne sont qu'un moyen par lequel s'accomplira l'intention intérieure : la demeure dans les mondes inférieurs [dira betachtonim]. C'est pourquoi, quand on désire les révélations (et non la lumière infinie), c'est-à-dire quand on les tient pour l'essentiel, il peut y avoir place pour que l'on tienne aussi les moyens (les astres et les constellations, et l'abondance matérielle) pour l'essentiel.

והנה הגלויים, גם הגלויים הכי נעלים, התכלית הוא לא בהם עצמם, והם רק אמצעי שעל ידם תשלם הכוונה הפנימית דדירה בתחתונים. ולכן, כשרוצה בהגלויים (ולא באוא"ס), הינו שמחשיב אותם לעקר, אפשר להיות נתינת מקום שיחשיב גם האמצעים (הכו"מ והשפע הגשמי) לעקר.

Même les plus hautes révélations ne sont que des moyens. Elles servent le but final de la création : la dira betachtonim, faire du monde matériel une demeure pour Hachem. [Elles donnent l'élan et la force de surmonter les épreuves que pose le raffinement d'un monde aussi grossier.] Les prendre pour l'essentiel, c'est confondre le

but et le moyen, comme les idolâtres. C'est pourquoi l'on peut passer d'une erreur à l'autre. Reste à comprendre pourquoi les Juifs savent mettre chaque chose à sa place, alors que les nations « choisissent les ministres ». Cela tient à la source de chacun.

Sur cette base, on peut dire ceci. Parmi les nations du monde, les unes servent le soleil et les autres la lune, alors qu'Israël ne sert que HaKadoch Barou'h Hou. Cela vient de ce que la racine des nations du monde est issue de l'extériorité de la volonté (où l'on veut une chose en vue d'une autre). Or le niveau de l'extériorité de la volonté (tel qu'il est la source des nations du monde) est tel qu'on n'y ressent pas que la volonté vise autre chose : c'est cela même qui y est la finalité. Il en découle que les nations du monde tiennent pour l'essentiel les intermédiaires, les astres et les constellations.

ועפ"ז יש לומר, דזה שאוה"ע מהן עובדין לחמה ומהן ללכנה וישראל אינן עובדין אלא להקב"ה, הוא, כי השרש דאוה"ע הוא מחיצוניות הרצון (שרוצה באיזה דבר בשביל ענין אחר), והבחינה דחיצוניות הרצון (כמו שהיא מקור לאוה"ע) היא באופן שאין נרגש בה שהרצון הוא בשביל ענין אחר אלא שזה גופא הוא התכלית, ולכן מסתעף מזה שאוה"ע מחשבים את הממצעים דכו"מ לעקר.

La 'Hassidout distingue deux sortes de volonté [ratson]. La pnimiyout haratson, la volonté intérieure, désire le but final. La 'hitsoniyout haratson, la volonté extérieure, désire les étapes qui y mènent. Prenons une ville qui perce une route. Le revêtement ne l'intéresse pas pour lui-même : elle veut une circulation plus aisée, des commerces plus prospères, de meilleurs revenus, et au bout du compte un niveau de vie plus élevé. Ce niveau de vie relève de la volonté intérieure ; tout le reste, de la volonté extérieure. Le but final de la création est que les Juifs fassent du monde une demeure pour Hachem. Les nations font partie de ce dessein sans en être le but : leur source est dans la volonté extérieure. Mais celle-ci ne se vit pas comme une simple étape. Le chef de chantier a l'impression que la route est le but. De même, les nations vivent leur source comme une volonté intérieure. Elles tiennent donc pour primordiaux les intermédiaires de leur existence : les forces de la nature et les plaisirs matériels.

La racine d'Israël, elle, est issue de la pnimiyout de la volonté, et du côté de la pnimiyout de la volonté, il n'y a place pour aucune autre chose. C'est pourquoi Israël a conscience que les astres et les constellations ne sont qu'un moyen, « comme la hache dans la main de celui qui taille » (et de même, l'abondance matérielle n'a d'autre but que la avoda). C'est pourquoi ils ne servent que HaKadoch Barou'h Hou : « Moi, je prends le Roi ».

והשרש ד'ישראל הוא מפנימיות הרצון, שמצד פנימיות הרצון אין נתינת מקום לאיזה ענין אחר, ולכן יש לישראל ההפך שהכו"מ הם רק אמצעי פגרון ביד החוצב (וכן השפע הגשמי הוא רק בשביל עבודת ה'), ולכן אינן עובדין אלא להקב"ה, אלא נסב מלכא.

Les Juifs viennent de la volonté intérieure. Elle ne vise que le but et ne donne aucun poids propre aux étapes. De là leur aptitude naturelle à voir dans les forces de la nature une hache dans la main de celui qui taille, et dans le monde matériel un instrument de la avoda. Ils se tournent donc vers Hachem seul. Le Rabbi revient alors à la question de la section sept : si ce choix est un choix essentiel de l'âme, pourquoi doit-il passer par l'intelligence de l'homme « avisé » ?

CHAPITRE 11 · LE CHOIX QUI GAGNE L'INTELLIGENCE

יא

Sur cette base, on peut aussi expliquer l'élévation du choix qu'Israël porte sur HaKadoch Barou'h Hou non seulement par la volonté de la Nechama, qui est au-delà de l'intellect, mais aussi par l'intellect (comme dit plus haut, section 7). Si la racine d'Israël se trouve dans la pnimiyout de l'enveloppant [makif] (la pnimiyout de la volonté), c'est en effet parce qu'Israël relève du niveau de l'intérieur [pnimi], et l'on sait que la racine de l'intérieur se trouve dans la pnimiyout de l'enveloppant. C'est pourquoi le choix qu'Israël fait de HaKadoch Barou'h Hou atteint sa véritable élévation quand la volonté de la Nechama qui est au-delà de l'intellect (l'enveloppant) s'épanche et agit aussi dans l'intellect (l'intérieur). C'est précisément ainsi que s'épanche ce qui vient de l'essence de la Nechama (la pnimiyout de l'enveloppant), qui est au-delà même de la volonté située au-delà de l'intellect (l'extériorité de l'enveloppant).

יא) ועפ"ז יש לבאר גם המעלה בזה דבחיירת ישראל בהקב"ה היא לא רק מצד הרצון והנשמה שלמעלה מהשכל אלא גם מצד השכל (כנ"ל סעיף ז), כי זה שהשרש ד'ישראל הוא בפנימיות המקיף (פנימיות הרצון) הוא מפני ש'ישראל הם בחינת פנימי, וכידוע ד'שרש הפנימי הוא בפנימיות המקיף, ולכן, עקר העילוי דבחיירת ישראל בהקב"ה הוא כ'שהרצון והנשמה שלמעלה מהשכל (מקיף) נמשך ופועל גם בהשכל (פנימי), שעי"ז דוקא נמשך מעצם הנשמה (פנימיות המקיף), שלמעלה גם מהרצון שלמעלה מהשכל (חיצוניות המקיף).

La source du Juif est la pnimiyout hamakif. Le Rabbi l'a appelée plus haut pnimiyout haratson, car la volonté est makif, enveloppante : elle ne se loge pas dans un membre plutôt que dans un autre. Viser le but final ne nie pas l'intermédiaire. Cela montre au contraire que chaque chose est un moyen d'y parvenir, et non un obstacle : cela révèle sa destination profonde, sa pnimiyout. Issu de cette source, le Juif peut révéler la pnimiyout de tout ce qui est en lui et autour de lui. Il peut, et il doit, montrer que tout son être, jusqu'à son intelligence limitée, « choisit le Roi ». Du point de vue de la 'hitsoniyout hamakif, l'âme pourrait croire en Hachem sans que cette foi pénètre chaque part de lui. Quand le Juif révèle que tout en lui reconnaît qu'il n'est rien hors de Hachem, il révèle l'essence de son âme. Cela explique le choix du passouk « Hachem est ma part, dit mon âme ».

On peut dire que c'est aussi le sens de ce qui est écrit : « Havayé est ma part [helki], dit mon âme » (« ma part », précisément). La part [hélek] relève en effet du niveau de l'intérieur (comme on le sait à propos de « Combien est bonne notre part, combien agréable notre sort, combien beau notre héritage »). Le choix qu'Israël fait de HaKadoch Barou'h Hou atteint son élévation quand le choix de la Nechama s'épanche dans la pnimiyout, dans la compréhension

ויש לומר, דזהו גם מ"ש חלקי הוי' אמרה נפשי (חלקי דוקא), דחלק הוא בחינת פנימי (כידוע בענין מה טוב חלקנו ומה נעים גורלנו ומה יפה ירשתנו), והעלוי דבחיירת ישראל בהקב"ה הוא כ'שהבחיירה והנשמה נמשכת בפנימיות, בהבנה והשגה, ובאופן שזה פועל במחשבה דבור ומעשה, שעי"ז הוא ההמשכה דפנימיות המקיף.

et la saisie, de telle sorte qu'il agisse dans la pensée, la parole et l'action : c'est ainsi que se produit l'épanchement de la pnimiyout de l'enveloppant.

Le Rabbi précédent explique une formule de la prière comme trois étapes du service de Hachem : « Heureux sommes-nous ! Qu'elle est bonne, notre part ; qu'il est agréable, notre lot ; qu'il est beau, notre héritage. » La dernière étape, l'« héritage », révèle l'essence de l'âme, qu'on reçoit sans l'avoir méritée. Mais elle passe d'abord par le travail des facultés limitées, la « part », et l'essence se révèle jusque dans ces facultés. 'Hélek, « part », désigne donc les facultés limitées du Juif. Voici la réponse à la question de la section sept. Le passouk unit « Hachem est ma part » et « dit mon âme » pour une raison : le choix atteint sa plénitude quand le choix essentiel de l'âme s'exprime dans l'intelligence limitée. Il marque alors la pensée, la parole et l'action, et chaque part du Juif « choisit le Roi ». C'est ainsi que se répand la pnimiyout hamakif.

Ce maamar ayant été dit au soixante-neuvième anniversaire du Rabbi, au moment où il commençait à réciter le soixante-dixième kapitel [chapitre] de Tehilim — celui qui correspond à sa soixante-dixième année —, le Rabbi rattache ce qui précède au premier passouk de ce kapitel : « Au chef des chantres ; de David, pour rappeler. »

CHAPITRE 12 · LE BERGER QU'ON A OUBLIÉ

יב

On peut relier cela à ce qui est dit dans le Midrach Tehilim sur le verset « Au chef de chœur, de David, pour rappeler » : C'est comparable à un roi qui avait des moutons. Il se mit en colère contre eux, chassa les moutons, défit l'enclos et renvoya le berger. Au bout d'un temps, il rassembla les moutons et rebâtit l'enclos, mais du berger il ne fit pas mention. Le berger dit : « Voici que les moutons sont rassemblés et que l'enclos est bâti, et de moi on ne se souvient pas. » Ainsi David a-t-il dit, dans le psaume précédent : « Car D.ieu sauvera Tsion et rebâtira les villes de Yehouda » : voilà l'enclos bâti. « Ils s'y établiront et en hériteront, la descendance de Ses serviteurs l'aura en partage, et ceux qui aiment Son Nom y demeureront » : voilà les moutons rassemblés. « Et de moi on ne se souvient pas » : c'est pourquoi « Au chef de chœur, de David, pour rappeler ».

(יב) וַיֵּשׁ לְקֶשֶׁר זֶה עִם מ"ש בְּמִדְרַשׁ תְּהִלִּים עה"פ לְמַנְצַח לְדָוִד לְהַזְכִּיר, מָשָׁל לְמֶלֶךְ שֶׁהִ' לוֹ צֹאן וְכַעַס עָלֵיהֶם גָּרַשׁ אֶת הַצֹּאן וְהַתִּיר אֶת הַדִּיר וְהַעֲבִיר אֶת הָרוּעָה, אַחֵר זְמַן כָּנַס הַצֹּאן וּבָנָה אֶת הַדִּיר וְלָרוּעָה לֹא הִזְכִּיר, אָמַר הָרוּעָה הָרִי הַצֹּאן מְכַנְסוֹת וְהַדִּיר בָּנוּי וְאֲנִי אֲנִי נֹזֵק. כִּךְ אָמַר דָּוִד לְמַעַלָּה מִן הַמְּזֻמּוֹר כִּי אֱלֻקִּים יוֹשִׁיעַ צִיּוֹן וַיְבָנֶה עָרֵי יְהוּדָה, הָרִי הַדִּיר בָּנוּי, וַיָּשְׁבוּ שָׁם וִירֵשׁוּהָ וְזָרַע עֲבָדָיו יִנְחָלוּהָ וְאוֹהֲבֵי שְׁמוֹ יִשְׁכְּנוּ בָּהּ, הָרִי הַצֹּאן מְכַנְסוֹת, וְאֲנִי אֲנִי נֹזֵק, לִכְךָ לְמַנְצַח לְדָוִד לְהַזְכִּיר.

Le Rabbi relie cela à un midrach sur le psaume « De David, pour rappeler ». Un roi, irrité contre son troupeau, chasse les brebis, abat l'enclos et renvoie le berger. Une fois apaisé, il rassemble les brebis et rebâtit l'enclos, mais oublie le berger, qui s'en plaint. Il en va ainsi de David HaMélekh. Le kapitel [psaume] précédent annonce que Hachem délivrera Tsion et bâtit les villes de Yehouda : voilà l'enclos. Il annonce aussi que Ses serviteurs y demeureront : voilà les brebis. Mais de lui, le berger, il n'est rien dit. D'où : « De David, pour rappeler ».

Il faut comprendre : s'il a rassemblé les moutons après s'être mis en colère contre eux (alors qu'ils ne lui étaient pas agréables), c'est que sa volonté envers eux s'est de nouveau éveillée. Pourquoi donc n'a-t-il pas fait mention du berger (de lui-même), au point qu'une requête particulière soit nécessaire à ce sujet ?

וְצָרִיף לְהַבִּין, הָרִי זֶה שֶׁכָּנַס הַצֹּאן לְאַחֲרֵי שֶׁכַּעַס עָלֵיהֶם (וְלֹא הָיוּ מְרָצִים לְפָנָיו) הוּא מִפְּנֵי שֶׁנִּתְעוֹרַר שׁוֹב הָרָצוֹן אֲלֵיהֶם, וְלָמָּה לֹא הִזְכִּיר (מַעֲצָמוֹ) לְהָרוּעָה, וְצָרִיף לְבַקֶּשָׁה מְיֻחָדָת עַל זֶה.

Question sur ce midrach : la volonté du roi s'est réveillée pour les brebis qu'il avait rejetées. Pourquoi ne s'est-elle pas réveillée aussi pour le berger, au point que celui-ci doive le demander ?

Voici l'explication : la volonté est un enveloppant, et l'épanchement de la volonté peut se faire dans l'extériorité. C'est pourquoi David a demandé que l'on se souvienne du berger : le berger correspond à l'influence intérieure (comme on connaît la distinction entre « bergers » et « princes »). Tant que l'influence intérieure (le berger) fait défaut, l'essentiel manque. Car l'épanchement de l'enveloppant lui-même provient de l'extériorité de l'enveloppant, alors que la racine de l'intérieur se trouve dans la pnimiyout de l'enveloppant.

והענין הוא, דרצון הוא מקיף, ואפשר שהמשכת הרצון יהי בחיצוניות. וזהו שבקש דוד שהרועה יהי נזכר, דרועה הו"ע השפעה פנימית (כידוע החילוק בין רועים לנסיכים). וכל זמן שלא ישנה ההשפעה פנימית (הרועה), חסר העיקר. כי המשכת המקיף עצמו היא מחיצוניות המקיף, ושרש הפנימי הוא מפנימיות המקיף.

Une première réponse : la volonté est makif, et elle peut se manifester de façon seulement extérieure. [Note de l'éditeur : de même, l'émouna, la foi, est makif ; elle peut ne pas se traduire dans les actes.] Dans le Torah Or, l'Admour Hazakène distingue les « sept bergers » et les « huit princes », deux sortes de tsadikim. Les bergers agissent sur les Juifs de l'intérieur, selon les besoins de chacun. Les princes les inspirent par leur yirat Chamayim [crainte du Ciel], sans tenir compte du niveau de chacun. Le berger figure donc la pnimiyout. Oublier le berger, c'est que la volonté de Hachem s'est réveillée pour les brebis sur le mode extérieur du makif, sans pénétrer encore l'intérieur. Or le but de la création est que tout s'exprime de l'intérieur : l'essentiel manquait. La 'hitsoniyout hamakif se répandait, mais pas la pnimiyout hamakif. Cette réponse suppose que Hachem puisse vouloir les Juifs sans se révéler à eux de l'intérieur. Le Rabbi met cette supposition en question.

Mais, une fois les moutons rassemblés, on leur donne tout ce dont ils ont besoin : comment peut-on dire alors qu'ils n'ont pas de berger ?

והגם שכשהצאן מכנסות נותנים להם כל צרכיהם, והאיד שיד לומר שאין להם רועה,

Les brebis ont été rassemblées : elles ont donc reçu tout ce dont elles ont besoin. Comment dire alors qu'il leur manque un berger, c'est-à-dire une révélation intérieure ?

On peut répondre que l'épanchement intérieur qui passe par le berger, c'est l'étude de la Torah. Or la Torah d'aujourd'hui n'est que vanité [hével] au regard de la Torah de Machia'h. Il en résulte que la vérité de ce que représente le berger (la pnimiyout) manque encore.

יש לומר, דהמשכה פנימית שע"י הרועה הוא לימוד התורה, ומכיון שהתורה דעכשו היא הכל לגבי תורתו של משיח, נמצא שחסר עדיין אמיתית הענין דרועה (פנימיות).

La réponse : Hachem a bien donné une pnimiyout, mais pas encore dans sa plénitude. Selon l'Admour Hazakène, le berger agit de l'intérieur en enseignant la Torah, que l'on saisit par la raison. Or la Torah d'avant Machia'h n'est « rien » face à la Torah de Machia'h. L'enseigner ne fait donc pas encore entrer la révélation la plus

haute dans la compréhension. David demande que la Torah de Machia'h soit révélée de l'intérieur. Mais ce passouk vise-t-il vraiment l'époque d'avant Machia'h ?

Et bien qu'il soit question ici de ce qui vient après « D.ieu sauvera Tsion et rebâtira les villes de Yehouda, etc. », ce qui aura lieu lors de la guéoula à venir,

וְהָגַם שֶׁהַמֶּדְבָּר כֵּאֵן הוּא לְאַחֲרֵי שְׁאַלְקִים
יִשְׁיַע צִיּוֹן וְיִבְנֶה עָרֵי יְהוּדָה וְגו' שָׁזָה יְהִי
בְּגֵאוּלָּה הָעֲתִידָה,

Le kapitel précédent parle du temps où Hachem délivrera Tsion et bâtera les villes de Yehouda, c'est-à-dire des temps de Machia'h. Comment le berger pourrait-il alors manquer ? Comment la Torah de Machia'h ne serait-elle pas révélée de l'intérieur ?

Or, la révélation principale qui se produira lors de la guéoula future est la révélation de l'Essence même de l'Or Ein Sof, qui est au-delà de toute compréhension. Telle était la requête de David (David, le roi Machia'h [araméen : David malka Mechi'ha]), et c'est par sa requête que cela s'accomplit : qu'il y ait aussi la dimension de « berger » [ro'é], c'est-à-dire la compréhension et la saisie de la Torah dans leur perfection absolue.

הָרִי עָקַר הַגִּילּוֹי שִׁיחִי בְּגֵאוּלָּה הָעֲתִידָה הוּא
הַגִּילּוֹי דְּעֲצָמוֹת אוֹא"ס שֶׁלְמַעֲלָה מִהַשְׁגָּה, וְזוֹ
הִיְתָה בְּקִשְׁתּוֹ שֶׁל דָּוִד (דָּוִד מֶלֶכָא מְשִׁיחָא),
וַע"י בְּקִשְׁתּוֹ נַעֲשֶׂה זֶה, שִׁיחִי גַם הָעֲנָן דְּרוּעָה,
הַבֵּנֶת וְהַשְׁגַּת הַתּוֹרָה בְּתַכְלִית הַשְׁלִימוֹת.

La réponse : aux temps de Machia'h, la révélation principale sera celle de l'Essence de Hachem, au-delà de toute compréhension. C'est le pendant du choix essentiel de l'âme, lui aussi au-delà de la compréhension. David demandait que ce niveau soit également révélé de l'intérieur : que l'on comprenne la Torah de Machia'h par l'intelligence. De même, le choix de l'âme se révèle dans la saisie rationnelle : « la fonction du roi est permanente ».

Revenons maintenant à la question posée au début du maamar : Première question : Si « la seule louange d'Israël, c'est d'avoir choisi Hachem pour être leur D.ieu », pourquoi le nassi [chef de tribu] d'Acher a-t-il apporté un korban [offrande] qui figurait la manière dont Hachem a choisi les Juifs parmi toutes les nations ?

CHAPITRE 13 · HACHEM CHOISIT, ISRAËL LE CHOISIT

יג

D'après tout ce qui précède, on peut expliquer le lien et le rapport entre le choix qu'Israël fait de HaKadoch Barou'h Hou et le choix que HaKadoch Barou'h Hou fait d'Israël. HaKadoch Barou'h Hou a choisi Israël pour qu'ils soient pour Lui Son peuple précieux [héb. am segoula], c'est-à-dire que la volonté intérieure de HaKadoch Barou'h Hou porte sur Israël (et non qu'ils soient un moyen en vue d'autre chose). Ce choix est la racine du choix qu'Israël fait de HaKadoch Barou'h Hou, et c'est lui qui en donne la force [netinat koa'h]. On l'a expliqué longuement plus haut : si Israël choisit HaKadoch Barou'h Hou, c'est parce que sa racine se trouve dans l'intériorité de la volonté [pnimiyout haratson].

(יג) וע"פ כל הנ"ל יש לבאר הקשר והשיכות דבחיירת ישראל בהקב"ה ובחיירת הקב"ה בישראל, דבחיירת הקב"ה בישראל להיות לו לעם סגולה, שרצונו הפנימי דהקב"ה הוא בישראל (ולא שהם אמצעי לענין אחר), הוא השרש והנתינת כח לבחיירת ישראל בהקב"ה, כנ"ל בארוכה דזה שישראל בוחרים בהקב"ה הוא מפני ששרשם הוא בפנימיות הרצון.

Tout cela éclaire le lien entre les deux choix. Hachem a choisi les Juifs pour être Son am segoula : Il les désire pour eux-mêmes, et non comme un moyen. C'est la pnimiyout haratson. Et c'est parce qu'ils viennent de là que les Juifs peuvent choisir Hachem. Ils dépassent l'intérêt de leur intelligence et y révèlent le désir essentiel de leur âme. Chaque part de leur être devient ainsi un moyen au service du choix du Roi.

[On peut dire que, du fait que le choix d'Israël porte sur le corps, une force leur est attirée : même dans les choses matérielles se manifestera la révélation de l'intériorité de la volonté. Ils ressentent ainsi que la matérialité elle-même existe pour la avoda.]

[ויש לומר, דזה שהבחיירה בישראל הוא בנהגות, מזה נמשך להם הכח, שגם בענינים הגשמיים יהי' הגילוי דפנימיות הרצון, שעי"ז נרגש בהם שגם הגשמייות הוא בשביל עבודת ה'].

Hachem a choisi le corps du Juif, c'est-à-dire qu'Il l'a désiré d'un désir essentiel. Ce choix donne au Juif le pouvoir de révéler la volonté ultime de Hachem dans le monde matériel, et de reconnaître que ce monde n'existe que pour la avoda.

Cela permet d'expliquer pourquoi les offrandes [korbanot] d'Acher étaient offerts au nom du choix que HaKadoch Barou'h Hou a fait d'Israël, alors que la félicité [ichouran] d'Israël tient uniquement à ce qu'ils ont choisi HaKadoch Barou'h Hou. C'est que ce qui fait la véritable élévation d'Israël n'est pas ce

ועפ"ז יש לבאר זה שהקרפנות של אשר היו על שם הבחיירה שבחר הקב"ה בישראל, אף שאין אשורן של ישראל אלא על שבחרו בהקב"ה, כי עקר העילוי ד'ישראל הוא (לא זה

qu'ils possèdent du côté d'en haut, mais ce qu'ils accomplissent par leur service. C'est précisément en cela (ce qu'ils accomplissent par leur service) que réside l'essentiel de la satisfaction [na'hat Roua'h] et du délice [taanoug] de HaKadoch Barou'h Hou. Seulement, la force d'y parvenir leur vient de l'épanchement et de la révélation du choix que HaKadoch Barou'h Hou a fait d'Israël, et cette révélation est attirée par les korbanot qu'offrit Acher. De plus, chacun d'Israël possède déjà une force du fait que sa racine se trouve dans l'intériorité de la volonté ; en plus de cela, les korbanot d'Acher attirent cette force de façon plus révélée.

שִׁישׁ בָּהֶם מִצַּד לְמַעַלָּה, אֲלֵא (זֶה שְׁפּוֹעֵלִים ע"י עֲבוֹדָתָם, וּבִזָּה דְּוָקָא (מָה שְׁפּוֹעֵלִים ע"י עֲבוֹדָתָם) הוּא עֶקֶר הַנִּחַת רוּחַ וְהַתְעֲנוּג דַּהֲקָב"ה, אֲלֵא שְׂבֻכְדִּי שִׁיחַ' לָהֶם הַנְּתִינָת כַּח עַל זֶה הוּא ע"י הַהֲמָשְׁכָּה וְהַגִּילוּי דְּבְחִירַת הַקָּב"ה בְּיִשְׂרָאֵל, וְגִילוּי זֶה נִמְשָׁךְ ע"י הַקְּרִבָּנוֹת שֶׁהִקְרִיב אָשֶׁר. דְּנוֹסָף לְהַכֵּחַ שֶׁבַח"א מִיִּשְׂרָאֵל מִצַּד שְׂרָשׁוֹ בְּפְנִימִיּוֹת הָרָצוֹן, הִנֵּה ע"י הַקְּרִבָּנוֹת דְּאָשֶׁר, נִמְשָׁךְ כַּח זֶה בְּגִילוּי יוֹתֵר.

Voici la réponse à la première question. La vraie louange des Juifs, et la principale satisfaction que Hachem trouve en eux, c'est ce qu'ils accomplissent par leur propre travail. Ce travail consiste à révéler, dans leurs facultés limitées, le choix essentiel de leur âme. C'est pourquoi « la seule louange d'Israël est d'avoir choisi Hachem ».

Mais la force d'y parvenir leur vient de ce que Hachem les a choisis : c'est elle qui fait entrer le makif dans le pnimi, l'intérieur. Chaque Juif possède déjà cette force, puisqu'il vient de la pnimiyout haratson. Le nassi d'Acher a apporté son korban pour que ce choix soit révélé davantage.

Cette capacité a été portée à un degré de révélation plus grand encore par l'Admour Hazakène :

On peut dire que l'Admour Hazakène, en disant « Ikh vil mer nit az Daikh aleyn » [yiddish : « Je ne veux rien d'autre que Toi seul »], et surtout depuis que le Tséma'h Tsédek a rendu cette parole publique, a donné (plus encore) la force à chacun d'Israël, et surtout à ceux qui marchent sur ses traces et dans ses voies. Chacun a beau avoir une multitude de volontés, y compris des volontés qui proviennent de l'âme animale [Néfech habahamit], toutes ses volontés seront sans duplicité [litt. : « sans un cœur et un cœur »]. Sa volonté principale sera de mener à son accomplissement l'intention de l'Essence : faire pour Lui, béni soit-Il, une demeure dans les mondes inférieurs (à la manière et à l'image de ce qu'il en était chez l'Admour Hazakène, qui ne voulait « rien d'autre que Toi seul »). Et sa volonté dans la matérialité, elle aussi, visera (principalement) à faire de la matérialité un récipient pour la Divinité.

וַיֵּשׁ לֹאמַר דַּע"י שְׂאֲמַר אַדְמו"ר הִזְקֵן אֵיךְ ווִיל מְעַר גִּיט אָז דִּיךְ אֲלֵיין, וּבִפְרֵט לְאַחֲרֵי שְׁנַת־פְּרָסָם זֶה ע"י הַצ"צ, נִתֵּן הַכֹּחַ (עוֹד יוֹתֵר) לְכַאו"א מִיִּשְׂרָאֵל, וּבִפְרֵט לְהַהוֹלֵכִים בְּעִקְבוֹתָיו וּבְדַרְכָּיו, דְּהִגָּם שִׁישׁ לוֹ רִיבּוּי רְצוֹנוֹת, וְעַד לְרְצוֹנוֹת שְׂמֻצָּד נה"ב, שְׂכָל הָרְצוֹנוֹת שְׁלוֹ יִהְיוּ בְּלֹא לֵב וְלֵב, וְעֵיקָר רְצוֹנוֹ יִהְיֶה לְהַשְׁלִים כְּוִנַּת הָעֲצָמוֹת לַעֲשׂוֹת לוֹ ית' דִּירָה בְּתַחְתּוֹנִים (ע"ד וּמַעֲיֵן שְׁהִי אֲצֵל אַדְמו"ר הִזְקֵן שְׁלֹא רָצָה מְעַר גִּיט אָז דִּיךְ אֲלֵיין), וְגַם רְצוֹנוֹ בְּגִשְׁמִיּוֹת יִהְיֶה (בְּעֵיקָר) בְּכַדִּי לַעֲשׂוֹת אֶת הַגִּשְׁמִיּוֹת כְּלִי לְאַלְקוֹת.

L'Admour Hazakène a dit « Je ne veux rien d'autre que Toi seul », et le Tséma'h Tsédek a ensuite fait connaître cette parole. Elle a donné à chaque Juif la force de choisir Hachem à un degré plus haut, surtout à ceux qui suivent les voies de l'Admour Hazakène. Un Juif a beau avoir bien des désirs, y compris ceux de son âme animale, il peut placer en tête le désir essentiel de Hachem : la dira betachtonim, autrement dit « choisir le Roi ». Ses autres désirs reviennent alors à leur juste mesure. Il ne veut plus les choses matérielles, pour l'essentiel, que comme des outils au service de Hachem. Aucun Juif n'atteint pleinement le niveau de l'Admour Hazakène, mais chacun peut faire sien l'essentiel de son désir.

Maintenir ainsi le cap sur le but ultime de Hachem pour la création « pousse » Hachem à nous donner davantage des biens matériels dont nous avons besoin :

Par là, une abondante influence lui sera attirée aussi dans la matérialité, selon la parole de l'Admour Hazakène : « Az der Eybershter git Yidn gachmiyous ou Yidn makhn foun di gachmiyous rou'haniyous » [yiddish : « Le Très-Haut donne aux Juifs du matériel, et les Juifs font de ce matériel du spirituel »]. On en comprend que, lorsque HaKadoch Barou'h Hou donne à Israël une abondance de matérialité, Israël produit une abondance de spiritualité, en quantité comme en qualité, jusqu'à la perfection absolue, et au point de se lier et de s'unir à HaKadoch Barou'h Hou : « Israël (la Torah [Oraïta]) et HaKadoch Barou'h Hou ne font qu'un ».

ועי"ז ימשך לו גם ריבוי השפעה בגשמיות, כמאמר אדמו"ר הזקן אז דער אויבערשטער גיט אידן גשמיות און אידן מאכן די גשמיות רוחניות, דמיה מוכן, דכשהקב"ה נותן לישראל ריבוי גשמיות עושים ישראל ריבוי רוחניות, ריבוי בכמות וריבוי באיכות, ועד לתכלית השלימות, ועד שמתקשרים ומתאחדים בהקב"ה, ישראל (אורייתא) וקוב"ה כולא חד.

Une autre parole de l'Admour Hazakène, citée dans le Hayom Yom, dit : « Hachem donne aux Juifs la gachmiyout [la matérialité], et les Juifs en font de la rou'haniyout [de la spiritualité]. » Quand les Juifs emploient le monde matériel pour son but, Hachem leur donne tout ce dont ils ont besoin pour accomplir Son dessein. Plus Il leur donne de matérialité, plus la spiritualité qu'ils en tirent est abondante et de qualité. Cet accomplissement révèle leur unité avec Hachem, comme le dit le Zohar : « Israël (la Torah) et HaKadoch Barou'h Hou sont entièrement un. »

Et tout cela s'accomplit dans la joie et le contentement du cœur, pendant les jours de préparation au « temps de notre liberté » [zman 'héroutenou]. Cela amène aussi le temps de notre liberté effectif : la guéoula véritable et complète, par Machia'h notre juste, très bientôt.

וכל זה נעשה מתוך שמחה וטוב לבב, בימי ההכנה לזמן חרותנו, וזה מביא גם את את זמן חרותנו בפועל, גאלה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, בקרוב ממש.

Le maamar s'achève sur la joie des jours qui préparent au « temps de notre liberté », Pessa'h, quelques jours après ce 11 Nissan. Cette préparation doit amener la liberté dans les faits : la guéoula véritable et complète par Machia'h Tsidkénou, très bientôt.

Avec l'aide de D.ieu [Barou'h Hachem]. À l'élévation de l'âme du Rav, le 'hassid, le Rav, le tamim, homme craignant D.ieu, [נו"נ], qui s'occupait des besoins de la communauté, Rav Daniel Yits'hak, que la paix soit sur lui, fils de Rav Efraïm Moscovitz (qu'il soit préservé pour une vie longue et heureuse, qu'il vive de longs et bons jours), émissaire de Sa Sainteté l'Admour, que son mérite nous protège, dans l'État de l'Illinois, rappelé à son repos éternel le 2 Adar II 5774 [2014]. Que son âme soit liée au faisceau de la vie. Dédié à la mémoire du Rav Daniel Moscovitz, de mémoire bénie, directeur régional de Loubavitch Chabad de l'Illinois. « Et moi, Daniel, je défaillis... puis je me levai et j'accomplis l'œuvre du roi » (Daniel 8, 27).

ב"ה. לע"נ הרה"ח הרה"ת אי"א נו"נ עוסק
בצ"צ ר' דניאל יצחק ע"ה בן יבלחט"א ר'
אפרים שליט"א מאסקאוויץ, שליח כ"ק
אדמו"ר זי"ע למדינת אילינוי, נלב"ע ב' אדר
שני ה'תשע"ד. ת.נ.צ.ב.ה. DEDICATED
IN MEMORY OF RABBI DANIEL
LUBAVITCH ז"ל, MOSCOWITZ
CHABAD OF ILLINOIS REGIONAL
DIRECTOR. ואני דניאל נהייתי... ואקום
ואעשה את מלאכת המלך (DANIEL 8:27)

SYNTHÈSE

Établie par intelligence artificielle à partir du maamar.

La leçon

Le Midrach compare Israël à l'homme avisé qui dit : « Moi, je prends le roi. » Il ne choisit pas Hachem pour ce qu'il en recevra, ni même seulement parce qu'il a compris que tout le reste change. Il Le choisit pour Lui-même, d'un choix de l'âme qui dépasse l'intellect : « rien d'autre que Toi seul », pas même le Gan Éden. Ce choix vient de celui d'Hachem, qui a pris Israël comme Son peuple précieux par Sa volonté intérieure. Il atteint sa perfection quand il pénètre aussi l'intellect, puis la pensée, la parole et l'action.

Dans le service d'Hachem

Pour la prière, le maamar cite le Baal Chem Tov : le pauvre ne demande rien, il épanche sa parole devant Hachem. On cherche alors le Roi, pas les trésors des salles qu'on traverse. Le choix de l'âme pénètre aussi l'intellect, puis agit dans la pensée, la parole et l'action. Les biens matériels ne sont qu'un moyen : on en fait un récipient [keli] pour la Divinité.

Avec soi-même

Le maamar signale une erreur subtile : désirer les révélations pour en jouir soi-même. De là peut naître l'idée que la parnassa [subsistance] vient des intermédiaires. Le travail consiste à éveiller en soi, au moins une parcelle, le « rien d'autre que Toi seul ». Chaque Juif en a le pouvoir. Ses nombreuses volontés, même celles de l'âme animale, se rangent alors derrière une seule.

Avec les autres

Le maamar ne propose pas d'application directe dans la relation au prochain. Il affirme seulement que chaque Juif a sa racine dans la volonté intérieure d'Hachem, et que l'Admour Hazakène a donné à chacun la force de ne vouloir que Lui. On peut en tirer un regard sur l'autre : ce choix essentiel est présent en tout Juif, même quand il reste caché.