MAAMAR | מאמר

גָּדוֹל יִהְיֶה כְּבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה

« Grande sera la gloire de cette Maison »

Chabbat Matot-Masseï, Chabbat Mevarkhim Mena'hem Av 5722 [1962]

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 5722. Traduction française littérale en regard ; les encadrés explicatifs sont adaptés du travail de Simply Chassidus.

INTRODUCTION

Ce maamar a été prononcé par le Rabbi pendant les Trois Semaines de 5722 [1962]. Il cherche ce qui distingue le troisième Beth HaMikdach — le Temple — des deux premiers. Il part d'un passouk du prophète 'Haggaï (2, 9).

« **Grande sera la gloire** de cette dernière Maison, plus que la première » : il y a là deux explications. Selon le sens simple, « cette dernière Maison » désigne le second Beth HaMikdach, qui fut plus grand que le premier, tant par sa construction que par sa durée. Le Zohar rapporte en revanche que « cette dernière Maison » désigne le troisième Beth HaMikdach, qui sera bâti bientôt, de nos jours, et qui sera plus grand que le premier et que le second. Tous deux, en effet, sont inclus dans « (que la) première », car ni l'un ni l'autre n'a duré, alors que le troisième Beth HaMikdach subsistera d'une existence éternelle.

גָּדוֹל יהי' כְּבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה הָאַחֲרוֹן מִן הָרִאשׁוֹן, וְיֵשׁ בָּזֶה שֵׁנִי פֵּירוּשִׁים. פֵּירוּשׁ הַפָּשׁוּט הוּא, שֶׁבֵּית הַזֶּה הָאַחֲרוֹן קָאֵי עַל בֵּית שֵׁנִי שהי' גָּדוֹל מִבֵּית הָרִאשׁוֹן בְּבִנְיָן וּבִשְׁנַיִם, וּבְזֹהַר אִיתָא שֶׁהַבַּיִת הַזֶּה הָאַחֲרוֹן קָאֵי עַל בֵּית הַמִּקְדָּשׁ הַשְּׁלִישִׁי שֶׁיִּבָּנֶה בִּמְהֵרָה בְּיָמֵינוּ שיהי' גָּדוֹל מִבֵּית הָרִאשׁוֹן וּמִבֵּית הַשֵּׁנִי, דִּשְׁנֵיהֶם נִכְלָלִים ב(מִן ה)רִאשׁוֹן, כִּי שְׁנֵיהֶם לֹא הי' לָהֶם קִיּוּם, וּבֵית שְׁלִישִׁי יהי' קַיָּם בְּקִיּוּם נִצְחִי.

'Haggaï prophétise pendant la construction du deuxième Beth HaMikdach. Au sens simple, la « dernière Maison » est donc la plus récente : le deuxième Temple. Mais alors le mot « dernière » semble inutile. D'où la lecture du Zohar : il s'agit du troisième, le Temple ultime, puisqu'il durera toujours. « La première » désigne alors ensemble les deux Temples qui n'ont pas duré.

C'est ce que nos Sages, de mémoire bénie, ont dit : « Non pas comme Avraham, pour qui le verset [passouk] dit "montagne", ni comme Yits'hak, pour qui il dit "champ", mais comme Yaakov, qui l'a appelé "maison". » Le premier Beth HaMikdach correspond en effet à Avraham, le second à Yits'hak et le troisième à Yaakov. Le Likouteï Torah explique que le troisième Beth HaMikdach se rattache à Yaakov parce que l'attribut de Yaakov est la vérité, et que la vérité est ce en quoi l'interruption et le changement n'ont pas de prise.

וְזֶהוּ שֶׁאָמְרוּ רז"ל לֹא כְּאַבְרָהָם שֶׁכָּתוּב בּוֹ הַר וְלֹא כְּיִצְחָק שֶׁכָּתוּב בּוֹ שָׂדֶה אֶלָּא כְּיַעֲקֹב שֶׁקְּרָאוֹ בַּיִת, דְּבֵית רִאשׁוֹן הוּא כְּנֶגֶד אַבְרָהָם וּבֵית שֵׁנִי כְּנֶגֶד יִצְחָק וּבֵית שְׁלִישִׁי כְּנֶגֶד יַעֲקֹב, וּמְבֹאָר בלקו"ת שֶׁהַשַּׂיָּכוּת דְּבֵית שְׁלִישִׁי לְיַעֲקֹב הוּא כִּי מִדָּתוֹ שֶׁל יַעֲקֹב הִיא אֱמֶת, וֶאֱמֶת הוּא שֶׁאֵין שַׁיָּךְ בּוֹ הֶפְסֵק וְשִׁינּוּי.

Cette permanence, propre au troisième Beth HaMikdach, le Rabbi la trouve dans la Guemara, au traité

Pessa'him.

Des peuples nombreux iront et diront : « Venez, montons à la montagne de Hachem, à la maison du D.ieu de Yaakov. »

וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לְכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר יְיָ אֶל בֵּית אֱלֹקֵי יַעֲקֹב

Cette prophétie de Yechayahou porte sur le temps de Machia'h.

La Guemara (Pessa'him 88, 1) demande : « Est-ce donc la maison du D.ieu de Yaakov, et non celle du D.ieu d'Avraham ni de celui de Yits'hak ? » Elle répond que Yechayahou nomme Yaakov précisément parce que celui-ci a désigné le Har HaBayit [le mont du Beth HaMikdach] comme une maison. La Guemara cite trois versets pour montrer comment chacun des Avot l'a désigné différemment :

Avraham appela ce lieu du nom de « Hachem verra », d'où l'on dit aujourd'hui : « Sur la montagne de Hachem, Il sera vu. »

וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא יְיָ יִרְאֶה אֲשֶׁר יֵאָמֵר הַיּוֹם בְּהַר יְיָ יֵרָאֶה:

Pour Avraham, la « montagne » est le Har HaBayit, le mont du Temple.

Yits'hak sortit pour méditer dans le champ, à l'approche du soir ; il leva les yeux et vit : voici que des chameaux arrivaient.

וַיֵּצֵא יִצְחָק לָשׂוּחַ בַּשָּׂדֶה לִפְנוֹת עָרֶב וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה גְמַלִּים בָּאִים:

Pour Yits'hak, le « champ » où il sort prier est lui aussi le Har HaBayit.

Il appela ce lieu du nom de Beth-El ; mais auparavant, la ville s'appelait Louz.

וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית אֵל וְאוּלָם לוּז שֵׁם הָעִיר לָרִאשֹׁנָה:

Pour Yaakov, le « lieu » qu'il appelle « Maison de Kel » est encore le Har HaBayit.

Le Maharcha explique que ces trois désignations renvoient aux trois Batei Mikdachot : Avraham au premier, Yits'hak au deuxième, Yaakov au troisième. Dans le Likouteï Torah, l'Admour Hazakène explique que le lien entre Yaakov et le troisième Beth HaMikdach s'explique par le fait que Yaakov est l'attribut d'émet [la vérité]. De même que l'émet est permanente — vraie pour toujours et sans exception —, le troisième Beth HaMikdach durera à jamais.

Deux points sont à retenir de ce premier chapitre : 1. Le maamar s'appuiera sur l'explication du Zohar, pour qui notre verset porte sur le troisième Beth HaMikdach. 2. Le troisième Beth HaMikdach correspond à Yaakov. Comme Yaakov représente l'émet, qui ne change jamais, le troisième Beth HaMikdach se tiendra à jamais et ne changera pas.

ב) וְהִנֵּה אַף שבמארז"ל הנ"ל (לֹא כְּאַבְרָהָם כו') מְדוּבָּר בביהמ"ק, הַלָּשׁוֹן בלקו"ת שֵׁם הוּא שָׁלֹשׁ גְּאֻלּוֹת הֵן, גְּאֻלָּה רִאשׁוֹנָה בִּזְכוּת אַבְרָהָם גְּאֻלָּה שני' בִּזְכוּת יִצְחָק גְּאֻלָּה שְׁלִישִׁית בִּזְכוּת יַעֲקֹב. וּמְבֹאָר שֵׁם דִּגְאוּלָּה הַשְּׁלִישִׁית הִיא גְּאֻלָּה נִצְחִית.

b) **Or, bien que** le propos de nos Sages cité plus haut (« non pas comme Avraham, etc. ») parle du Beth HaMikdach, le Likouteï Torah, au même endroit, s'exprime ainsi : « Il y a trois guéoulot [délivrances] : la première guéoula par le mérite d'Avraham, la deuxième par le mérite de Yits'hak, la troisième par le mérite de Yaakov. » Et il y explique que la troisième guéoula est une guéoula éternelle.

Le Rabbi revient au Likouteï Torah. Dans la Guemara de Pessa'him, les trois Avot — Avraham, Yits'hak et Yaakov — correspondaient aux trois Batei Mikdachot. L'Admour Hazakène cite cette Guemara, mais il parle de trois guéoulot, trois délivrances, et conclut que la troisième sera éternelle. D'où la question : pourquoi passe-t-il à la guéoula tout entière, alors que la Guemara ne parle que du Beth HaMikdach ?

וְהַבִּיאוּר בָּזֶה בְּפַשְׁטוּת הוּא, כִּי מֵעִקְּרֵי הַגְּאוּלָּה הוּא – בִּנְיַן בֵּית הַמִּקְדָּשׁ. וע"י שֶׁמִּתּוֹסֵף עִילּוּי בביהמ"ק, הַגְּאוּלָּה הִיא נַעֲלֵית יוֹתֵר. וְלָכֵן מְקַשֵּׁר בלקו"ת הַמַּעֲלָה דִּגְאוּלָּה הַשְּׁלִישִׁית עִם הַמַּעֲלָה דביהמ"ק הַשְּׁלִישִׁי.

L'explication, au sens simple, est la suivante : l'un des éléments essentiels de la guéoula est la construction du Beth HaMikdach. Quand une élévation s'ajoute au Beth HaMikdach, la guéoula s'en trouve plus élevée. C'est pourquoi le Likouteï Torah relie la supériorité de la troisième guéoula à celle du troisième Beth HaMikdach.

Voici la réponse : la qualité de la guéoula découle de celle du Beth HaMikdach. Parler de la guéoula entière, c'est enseigner ce lien.

וְיֵשׁ לְהוֹסִיף, דְּהַטַּעַם שבלקו"ת מִדְּבָּר בְּמַעֲלַת גְּאֻלָּה הַשְּׁלִישִׁית הוּא, כִּי הַגְּאוּלָּה הַשְּׁלִישִׁית הִיא נַעֲלֵית יוֹתֵר מֵהַמַּעֲלָה דביהמ"ק הַשְּׁלִישִׁי. כַּמּוּבָן מִזֶּה שֶׁהַגְּאֻלָּה (קִבּוּץ גָּלֻיּוֹת) תהי' לְאַחֲרֵי בִּנְיַן ביהמ"ק. אֶלָּא שֶׁגַּם מַעֲלָה זוֹ בָּאָה ע"י ביהמ"ק הַשְּׁלִישִׁי (שֶׁלָּכֵן הִיא נִלְמֶדֶת (בלקו"ת)

On peut ajouter ceci : si le Likouteï Torah parle de la supériorité de la troisième guéoula, c'est parce que la troisième guéoula est plus élevée encore que la supériorité du troisième Beth HaMikdach. On le comprend du fait que la guéoula (le rassemblement des exilés) aura lieu après la construction du Beth HaMikdach. Seulement, cette supériorité-là vient elle aussi par le troisième Beth HaMikdach (c'est pourquoi (le Likouteï Torah) la déduit de la supériorité

מֵהַמַּעֲלָה דביהמ"ק הַשְּׁלִישִׁי) כִּי בְּבִנְיַן ביהמ"ק הַשְּׁלִישִׁי יִהְיוּ כְּלוּלִים כָּל הָעִנְיָנִים וְהַמַּעֲלוֹת שֶׁיִּהְיוּ לאח"ז.

du troisième Beth HaMikdach), car la construction du troisième Beth HaMikdach contiendra tous les éléments et toutes les qualités qui viendront ensuite.

Il y a une seconde raison. On pourrait croire que le Temple vient d'abord, et que la guéoula n'en est que le prolongement. L'Admour Hazakène enseigne l'inverse : les étapes qui suivent le Temple le dépassent. Sinon, qu'apporteraient-elles ? Pourtant, il rattache la guéoula au Temple. Il montre ainsi que tout ce qui viendra ensuite y est déjà contenu en puissance ; ces étapes n'en sont que l'expression achevée. La note de l'éditeur compare cela au fils : il peut dépasser son père, mais il tient de lui ses capacités.

וע"פ מ"ש בַּזֹּהַר בְּסֵדֶר הָעִנְיָנִים שֶׁיִּהְיוּ לע"ל דִּתְחִיַּת הַמֵּתִים הוּא אַחֲרוֹן שֶׁבְּכֻלָּם, יֵשׁ לוֹמַר, שֶׁגִּילוּי הַמַּעֲלָה דביהמ"ק הַשְּׁלִישִׁי [אֱמֶת שֶׁאֵין שַׁיָּךְ בּוֹ הֶפְסֵק וְשִׁינּוּי] יהי' בְּעִיקָּר בתחה"מ, שֶׁאָז יִהְיוּ חַיִּים נִצְחִיִּים.

D'après ce qu'écrit le Zohar sur l'ordre des événements de l'avenir, à savoir que la résurrection des morts est le dernier de tous, on peut dire que la supériorité du troisième Beth HaMikdach [la vérité, en laquelle l'interruption et le changement n'ont pas de prise] se révélera surtout à la résurrection des morts, car il y aura alors une vie éternelle.

Il s'ensuit que le dernier événement de la guéoula est l'expression la plus haute de ce que contient le Temple. Selon le Zohar, cet événement est la te'hiyat hametim, la résurrection des morts. Le Temple subsistera à jamais ; de même, après la résurrection, les Juifs vivront à jamais.

וְיֵשׁ לְקַשֵּׁר זֶה עִם מ"ש יְחַיֵּינוּ מִיָּמִים בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יְקִימֵנוּ ונחי' לְפָנָיו, דְּבַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי שֵׁנִי פֵּירוּשִׁים. שֶׁקָּאֵי עַל ביהמ"ק הַשְּׁלִישִׁי וְשֶׁקָּאֵי עַל תחה"מ. וְהַקֶּשֶׁר דִּשְׁנֵי הַפֵּירוּשִׁים הוּא, כִּי בתחה"מ תִּתְגַּלֶּה הַמַּעֲלָה דביהמ"ק הַשְּׁלִישִׁי. יְחַיֵּינוּ מִיָּמִים בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יְקִימֵנוּ ונחי' לְפָנָיו

On peut relier cela à ce qui est dit : « Il nous fera revivre après deux jours ; le troisième jour, Il nous relèvera et nous vivrons devant Lui. » « Le troisième jour » reçoit en effet deux explications : il désigne le troisième Beth HaMikdach, et il désigne la résurrection des morts. Ce qui relie les deux explications, c'est qu'à la résurrection des morts se révélera la supériorité du troisième Beth HaMikdach. « Il nous fera revivre après deux jours ; le troisième jour, Il nous relèvera et nous vivrons devant Lui. »

Le Rabbi en voit la trace dans un passouk de Hochéa (6, 2). Pour Rachi, « le troisième jour » est le troisième Beth HaMikdach ; pour le Tséma'h Tsédek, c'est la te'hiyat hametim. Les deux lectures se rejoignent : la résurrection est l'aboutissement du troisième Temple.

ג) וְיוּבַן זֶה בְּהַקְדִּים מַה שארז"ל עָלָה ארי' בְּמַזַּל ארי' וְהֶחֱרִיב אֵת אֲרִיאֵל כו' עַל מְנָת שֶׁיָּבוֹא ארי' בְּמַזַּל ארי' וְיִבְנֶה אֲרִיאֵל. וּמִזֶּה מוּבָן, דמ"ש גָּדוֹל יהי' כְּבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה הָאַחֲרוֹן יוֹתֵר מִן הָרִאשׁוֹן הוּא גַּם בְּאֹם ביהמ"ק הָרִאשׁוֹן לֹא הי' נֶחֱרַב והי' לוֹ קִיּוּם נִצְחִי. וְלָכֵן עָלָה ארי' כו' וְהֶחֱרִיב אֵת אֲרִיאֵל בִּכְדֵי שֶׁיָּבוֹא ארי' וְיִבְנֶה אֲרִיאֵל, שיהי' גָּדוֹל יוֹתֵר מִן הָרִאשׁוֹן (גַּם בְּאֹם הי' לוֹ קִיּוּם נִצְחִי).

c) **Pour le comprendre**, rappelons d'abord ce que nos Sages ont dit : « Le lion [ari] est monté sous la constellation du Lion et a détruit Ariel, etc., afin que vienne le lion sous la constellation du Lion et qu'il rebâtisse Ariel. » On en comprend que « Grande sera la gloire de cette dernière Maison, plus que la première » vaut même si le premier Beth HaMikdach n'avait pas été détruit et avait eu une existence éternelle. C'est pourquoi « le lion est monté, etc., et a détruit Ariel » : pour que vienne le lion et qu'il rebâtisse Ariel, afin qu'il soit plus grand que le premier (même si celui-ci avait eu une existence éternelle).

Jusqu'ici, la supériorité du troisième Temple tenait à sa durée. Le Rabbi la précise maintenant à partir d'un midrach du Yalkout Chimoni, qui joue sur le mot ari, « lion ». Le lion, Nevou'hadnetsar, est monté au mois d'Av, dont le mazal (le signe) est le lion, et il a détruit Ariel, le Beth HaMikdach. Cela, pour que le Lion, Hachem, vienne en Av rebâtir Ariel. La destruction était donc une étape nécessaire vers un Temple plus élevé : c'est le principe du « détruire afin de bâtir ». Il vaut aussi pour la destruction du deuxième Temple et la construction du troisième. Le troisième en bénéficie deux fois. Son avantage ne tient donc pas seulement à la durée : il tient à sa nature. Même un deuxième Temple éternel ne l'aurait pas égalé. La comparaison avec le service de Hachem rend cela plus clair.

וע"ד הַמַּעֲלָה דְּבַעֲלֵי תְּשׁוּבָה עַל צַדִּיקִים, דַּעֲבוֹדַת הַצַּדִּיקִים (גַּם צַדִּיקִים שֶׁאֵין לָהֶם יֵצֶר הָרָע, שֶׁלָּכֵן אֵין שַׁיָּךְ שיהי' אֶצְלָם חֵטְא, וַעֲבוֹדָתָם הִיא בְּאֹפֶן דְּקִיּוּם נִצְחִי) מַגַּעַת בְּהִשְׁתַּלְשְׁלוּת, וַעֲבוֹדַת הַבַּעֲלֵי תְּשׁוּבָה בִּלְמַעְלָה מֵהִשְׁתַּלְשְׁלוּת.

Il en va de même de la supériorité des ceux qui reviennent vers Hachem [baalei téchouva] sur les tsadikim. Le service des tsadikim (même de ceux qui n'ont pas de yétser hara, si bien qu'une faute est chez eux inconcevable et que leur service a le caractère d'une existence éternelle) atteint l'ordre naturel de la création [héb. hichtalchelout], tandis que le service des baalei téchouva se situe au-dessus de la hichtalchelout.

La 'Hassidout oppose souvent deux figures. Le tsadik est le juste ; le baal téchouva est celui qui revient vers Hachem après avoir fauté. Au sens où le Tanya emploie le mot, le tsadik n'a pas de yétser hara, de penchant au mal. Son service ne peut donc pas être « détruit » : il ressemble au premier Temple tel qu'il aurait été s'il avait duré. Le baal téchouva a fauté puis réparé : il ressemble au Temple rebâti après une destruction. Selon le Rambam, même un tsadik accompli ne l'atteint pas. Le tsadik suit son désir naturel de s'attacher à Hachem ; le

baal téchouva doit sortir de lui-même pour dompter le sien. Le premier reste donc « dans le séder hichtalchelout », l'ordre naturel de la création ; le second va « au-dessus ». Le « détruire afin de bâtir » donne ainsi un avantage nouveau, impossible sans la destruction. Le midrach du lion le dit déjà.

וְזֶהוּ עָלָה ארי' וְהֶחֱרִיב אֵת אֲרִיאֵל עַל מְנָת שֶׁיָּבוֹא ארי' וְיִבְנֶה אֲרִיאֵל, וְיָדוּעַ דְּיָבוֹא ארי' [זֶה הקב"ה, דִּכְתִיב בי' ארי' שָׁאָג מִי לֹא יָיָרֵא] הוּא הִתְגַּלּוּת הַכֶּתֶר שֶׁלְּמַעְלָה מֵהִשְׁתַּלְשְׁלוּת.

C'est le sens de « le lion est monté et a détruit Ariel, afin que vienne le lion et qu'il rebâtisse Ariel ». On sait en effet que « que vienne le lion » [il s'agit de HaKadoch Barou'h Hou, à propos de qui le passouk dit : « Le lion a rugi, qui ne craindrait ? »] désigne la révélation de la couronne [Kéter], qui est au-dessus de la hichtalchelout.

Dans Or HaTorah, le Tséma'h Tsédek explique ceci : quand Hachem est appelé Arié, « Lion », il s'agit de la révélation du Kéter, la « couronne ». Le Kéter se tient au-dessus des dix séfirot, les attributs divins ; il dépasse donc l'ordre naturel. Le midrach se lit alors ainsi : la destruction a eu lieu pour que cette révélation vienne rebâtir le Temple à un degré bien plus élevé. Reste une difficulté : ce degré n'était-il pas déjà atteint avec la construction du deuxième Temple ?

וְיֵשׁ לְהוֹסִיף, שֶׁגַּם לְפִי מארז"ל שֶׁכְּשֶׁעָלוּ מִבָּבֶל הי' רָאוּי לִהְיוֹת בִּנְיַן זֶה (ביהמ"ק הַשְּׁלִישִׁי), מ"מ בֵּית שְׁלִישִׁי שיהי' לע"ל (לְאַחֲרֵי בֵּית שֵׁנִי) יהי' גָּדוֹל יוֹתֵר. דַּהֲגַם שֶׁגַּם כְּשֶׁעָלוּ מִבָּבֶל (לְאַחֲרֵי חָרְבַּן בֵּית רִאשׁוֹן וְהַתִּיקוּן עַל זֶה) הָיוּ בְּדֶגְמַת בַּעֲלֵי תְּשׁוּבָה, הֲרֵי בִּתְשׁוּבָה יֵשׁ רִיבּוּי דְּרָגוֹת. וְלָכֵן הי' גַּם חָרְבַּן בֵּית שֵׁנִי בִּכְדֵי שע"י הָעֲבוֹדָה בְּהַגָּלוּת שֶׁלְּאַחֲרֵי חָרְבַּן בֵּית שֵׁנִי יַגִּיעוּ לִשְׁלֵימוּת הַתְּשׁוּבָה, ועי"ז יהי' גָּדוֹל כְּבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה הָאַחֲרוֹן בְּתַכְלִית הַשְּׁלֵימוּת.

Et l'on peut ajouter ceci. Même selon l'enseignement de nos Sages, de mémoire bénie, d'après lequel, lorsqu'ils montèrent de Babylone, cet édifice (le troisième Beth HaMikdach) aurait dû être construit, le troisième Beth HaMikdach qui sera bâti aux temps futurs (après le second) sera néanmoins plus grand. En effet, lorsqu'ils montèrent de Babylone (après la destruction du premier Beth HaMikdach et la réparation de celle-ci), ils étaient déjà semblables à des ceux qui reviennent vers Hachem [baalei téchouva]. Mais la téchouva comporte de multiples degrés. C'est pourquoi le second Beth HaMikdach fut lui aussi détruit : par le service accompli dans la galout qui suivit sa destruction, on parviendrait à la perfection de la téchouva. Ainsi, « la gloire de cette dernière maison sera grande », d'une perfection absolue.

La réponse tient en ceci : Même si nous avions atteint le niveau des baalei téchouva et que nous étions dignes de bâtir le Temple dans sa forme dernière et éternelle au retour de l'exil de Babylone, Mais la téchouva a des degrés. Après la destruction du premier et du deuxième Temple, une téchouva plus profonde conduira à la perfection

ultime du troisième.

ועפ"ז יֵשׁ לְבָאֵר מַה שֶּׁאָמְרוּ רז"ל עה"פ שָׁמְעוּ דְּבַר ה' בֵּית יַעֲקֹב, שָׁמְעוּ דִּבְרֵי תּוֹרָה עַד שֶׁלֹּא תִשְׁמָעוּ דִּבְרֵי נְבוּאָה, שָׁמְעוּ דִּבְרֵי נְבוּאָה עַד שֶׁלֹּא תִשְׁמָעוּ דִּבְרֵי תּוֹכָחוֹת וכו' (וּמְסַיֵּם, שָׁמְעוּ גוּפֵיכוֹן עַד שֶׁלֹּא יִשְׁמְעוּ גרמיכון, הָעַצְמוֹת הַיְבֵשׁוֹת שָׁמְעוּ דְּבַר ה').

Cela permet d'expliquer ce que nos Sages, de mémoire bénie, ont dit sur le passouk « Écoutez la parole de D.ieu, maison de Yaakov » : « Écoutez les paroles de Torah avant d'avoir à écouter les paroles de prophétie ; écoutez les paroles de prophétie avant d'avoir à écouter les paroles de remontrance, etc. » (Et le texte conclut : « Que vos corps écoutent avant que vos os [garmeikhon] n'aient à écouter : "Ossements desséchés, écoutez la parole de D.ieu". »)

Le Rabbi applique cette idée à un autre midrach du Yalkout Chimoni. Il y a d'abord les premiers prophètes, puis les remontrances des derniers, et enfin les ossements qui « écoutent » à la te'hiyat hametim.

וְלִכְאוֹרָה זֶה שֶׁאוֹמֵר שָׁמְעוּ דִּבְרֵי תּוֹרָה עַד שֶׁלֹּא תִשְׁמָעוּ דִּבְרֵי נְבוּאָה, יֵשׁ לוֹמַר, כִּי דִּבְרֵי נְבוּאָה הֵם לְצַוּוֹת עַל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה, וְלָכֵן בְּאִם הָיוּ שׁוֹמְעִים דִּבְרֵי תּוֹרָה לֹא הָיוּ צְרִיכִים לְדִבְרֵי נְבוּאָה. ועד"ז בְּדִבְרֵי נְבוּאָה עַצְמָם, שֶׁבְּאִם הָיוּ שׁוֹמְעִים דִּבְרֵי נְבוּאָה דִּנְבִיאִים הָרִאשׁוֹנִים הַמְצַוִּים עַל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה שֶׁלֹּא בְּאֹפֶן דְּתוֹכָחָה לֹא הָיוּ צְרִיכִים לְדִבְרֵי תּוֹכָחָה (ועד"ז הוא בְּנוֹגֵעַ הָעִנְיָנִים שלאח"ז). אֲבָל מַה שֶּׁמְּסַיֵּים עַד שֶׁלֹּא יִשְׁמְעוּ גרמיכון כו' אֵינוֹ מוּבָן, אֵיךְ שַׁיָּךְ לוֹמַר שֶׁבְּאִם הָיוּ שׁוֹמְעִין דִּבְרֵי תּוֹרָה אוֹ דִּבְרֵי תּוֹכָחוֹת וכו' לֹא הָיוּ זוֹכִים ח"ו לתחה"מ.

A priori, quand il est dit « Écoutez les paroles de Torah avant d'avoir à écouter les paroles de prophétie », on peut l'expliquer ainsi : les paroles de prophétie ont pour fonction d'enjoindre l'observance des paroles de la Torah. Si l'on avait écouté les paroles de Torah, on n'aurait donc pas eu besoin des paroles de prophétie. Il en va de même au sein des paroles de prophétie elles-mêmes : si l'on avait écouté les paroles de prophétie des premiers prophètes, qui enjoignaient l'observance des paroles de la Torah sans prendre la forme d'une remontrance, on n'aurait pas eu besoin des paroles de remontrance (et il en va de même pour les étapes qui suivent). Mais la conclusion, « avant que vos os n'aient à écouter, etc. », est incompréhensible. Comment peut-on dire que, si l'on avait écouté les paroles de Torah ou les paroles de remontrance, etc., on n'aurait pas mérité, à D.ieu ne plaise, la résurrection des morts ?

Le début se comprend bien. Les prophètes viennent seulement demander aux Juifs de suivre la Torah ; si on l'avait écoutée, ils auraient été inutiles. Ce schéma tient jusqu'à la conclusion, qui fait difficulté. D'où la question : le midrach veut-il dire que, si nous avions écouté la Torah, la venue de Machia'h n'aurait pas comporté la te'hiyat hametim ? La réponse vient du principe « détruire afin de bâtir ».

וְיֵשׁ לוֹמַר הַבֵּיאוּר בָּזֶה, דע"י הַיְרִידָה שֶׁלֹּא שָׁמְעוּ דִּבְרֵי תּוֹרָה וכו' תהי' תחה"מ בְּאֹפֶן נַעֲלֶה יוֹתֵר, בְּדֶגְמַת ביהמ"ק הַשְּׁלִישִׁי שע"י שיהי' לְאַחֲרֵי הַיְרִידָה דְּחָרְבַּן בֵּית שֵׁנִי יהי' גָּדוֹל יוֹתֵר.

On peut proposer l'explication suivante : grâce à la descente qu'a constituée le fait de ne pas avoir écouté les paroles de Torah, etc., la résurrection des morts aura lieu d'une manière plus élevée. Il en va comme du troisième Beth HaMikdach : parce qu'il viendra après la descente qu'a été la destruction du second, il sera plus grand.

D'où la réponse : la résurrection aurait eu lieu de toute façon, mais ce n'aurait pas été celle qui est maintenant possible. Au retour de Babylone, on aurait pu bâtir un Temple éternel ; de même, on aurait pu connaître la résurrection sans passer par le « ne pas écouter ». Mais le troisième Temple sera plus grand parce que le deuxième a été détruit. De même, la te'hiyat hametim sera vécue à un degré plus élevé parce qu'elle aura été précédée du « ne pas écouter ».

ד) וּבֵאוּר מַעֲלַת בֵּית הַשְּׁלִישִׁי עַל בֵּית רִאשׁוֹן וּשְׁנִי (גַּם עַל בֵּית שֵׁנִי כְּמוֹ שהי' רָאוּי לִהְיוֹת בְּצוּרַת הַתַּבְנִית דְּבֵית שְׁלִישִׁי), יוּבַן בְּהַקְדִּים הַמַּעֲלָה דְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ (בִּכְלָל), כּוֹלֵל גַּם הַמַּעֲלָה דִּמְקוֹם הַמִּקְדָּשׁ, דִּמְקוֹם הַמִּקְדָּשׁ (גַּם לִפְנֵי בִּנְיַן ביהמ"ק) הוּא לְמַעְלָה יוֹתֵר מֵהַמָּקוֹם דְּכָל הָעוֹלָם, כמ"ש מַה נּוֹרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה אֵין זֶה כִּי אִם בֵּית אֱלֹקִים וְתִרְגֵּם אונְקְלוֹס לֵית דֵּין אֲתַר הֶדְיוֹט.

4) **Et l'explication** de la supériorité du troisième Beth HaMikdach sur le premier et le second (y compris sur le second tel qu'il aurait dû être, selon le plan du troisième) se comprendra en exposant d'abord la supériorité du Beth HaMikdach en général. Elle inclut aussi la supériorité de l'emplacement du Beth HaMikdach : cet emplacement (même avant la construction du Beth HaMikdach) est plus élevé que l'espace du monde entier, comme il est dit : « Combien ce lieu est redoutable ! Ce n'est autre que la maison d'Elokim », ce qu'Onkelos traduit : « Ce n'est pas un lieu ordinaire [atar hedyot]. »

Le troisième Temple a donc un avantage, et il l'obtient par le « détruire afin de bâtir », comme le baal téchouva. Reste à dire en quoi consiste cet avantage. Il faut d'abord comprendre ce qui distingue le Beth HaMikdach en général, et même son emplacement. Yaakov s'éveille du rêve de l'échelle bien avant toute construction, et il reconnaît déjà la sainteté du lieu. Onkelos traduit ses paroles par « ce n'est pas un lieu ordinaire ». Que veut dire « ordinaire » ?

שֶׁהַמָּקוֹם דְּכָל הָעוֹלָם הוּא אֲתַר הֶדְיוֹט לְפִי שֶׁנִּבְרָא בַּעֲשָׂרָה מַאֲמָרוֹת שֶׁנִּקְרָאִים מילין דְּהֶדְיוֹטָא, וּמְקוֹם הַמִּקְדָּשׁ אֵינוֹ אֲתַר הֶדְיוֹט [אַף שֶׁגַּם מָקוֹם הַמִּקְדָּשׁ נִבְרָא בַּעֲשָׂרָה מַאֲמָרוֹת, וְאַדְּרַבָּה, הַתְחָלַת וְעִיקַּר הַבְּרִיאָה מהעש"מ

L'espace du monde entier est un « lieu ordinaire », car il a été créé par les dix paroles [assara maamarot], appelées « paroles ordinaires » [milin dehedyota]. L'emplacement du Beth HaMikdach, lui, n'est pas un « lieu ordinaire » [bien que l'emplacement du Beth HaMikdach ait été lui aussi créé par les dix paroles ; bien plus, le commencement et l'essentiel de la

הָיְתָה בְּרִיאַת אֶבֶן שתי' שֶׁבַּמִּקְדָּשׁ וּמִמֶּנָּה הֻשְׁתַּת כָּל הָעוֹלָם], כִּי בַּעֲשָׂרָה מַאֲמָרוֹת נֶאֱמַר וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים, וּבְמָקוֹם הַמִּקְדָּשׁ הי' גִּילוּי שֵׁם הוי' כמ"ש אָכֵן יֵשׁ הוי' בַּמָּקוֹם הַזֶּה.

création par les dix paroles fut la création de la pierre de fondation [even chetiya] qui se trouve dans le Beth HaMikdach, et c'est à partir d'elle que le monde entier fut fondé]. En effet, à propos des dix paroles, il est dit : « Et Elokim dit », tandis que dans l'emplacement du Beth HaMikdach se révélait le Nom Havayé, comme il est dit : « En vérité, Havayé est en ce lieu. »

Le reste du monde est « ordinaire » parce qu'il vient des dix paroles de la création. Le Zohar les appelle « paroles ordinaires », et elles procèdent du Nom Elokim : « Et Elokim dit ». Au lieu du Temple, au contraire, Yaakov voit le Nom Havayé. Le Rabbi note pourtant en incise que ce lieu aussi a été créé par les dix paroles. Bien plus : la even chetiya, la pierre de fondation du Temple, fut le commencement de la création, et le monde entier a été fondé à partir d'elle. Cette contradiction apparente amène la question qui suit.

וְצָרִיךְ בֵּיאוּר, דִּלְכְאוֹרָה, מַעֲלַת מָקוֹם הַמִּקְדָּשׁ עַל הַמָּקוֹם דְּכָל הָעוֹלָם הוּא בְּהַגִּילוּי שהי' בביהמ"ק וְלֹא בְּהַמָּקוֹם עַצְמוֹ, שֶׁהֲרֵי גַּם מָקוֹם הַמִּקְדָּשׁ נִבְרָא בַּעֲשָׂרָה מַאֲמָרוֹת (מילין דְּהֶדְיוֹטָא), וּפֵרוּשׁ לֵית דִּין אֲתַר הֶדְיוֹט הוּא שֶׁהַמָּקוֹם עַצְמוֹ אֵינוֹ אֲתַר הֶדְיוֹט.

Cela demande cependant une explication. A priori, la supériorité de l'emplacement du Beth HaMikdach sur l'espace du monde entier tient à la révélation qui se produisait dans le Beth HaMikdach, et non au lieu lui-même, puisque l'emplacement du Beth HaMikdach a lui aussi été créé par les dix paroles (les « paroles ordinaires »). Or « ce n'est pas un lieu ordinaire » signifie que c'est le lieu lui-même qui n'est pas un lieu ordinaire.

Question : si ce lieu a, lui aussi, été créé par les dix paroles, en quoi diffère-t-il du reste de la création ? On comprend que l'édifice soit différent. Mais le lieu lui-même ? Pour répondre, le maamar compare la création par Havayé et la création par Elokim.

וּנְקֻדַּת הַבֵּיאוּר בָּזֶה ע"פ מ"ש בְּתַנְיָא שֶׁהִתְהַוּוּת הָעוֹלָם הִיא מִשֵּׁם הוי' (הוי' לְשׁוֹן מְהַוֶּה), אֶלָּא שֶׁבְּאֹם הַהִתְהַוּוּת הָיְתָה מִשֵּׁם הוי' עַצְמוֹ הי' הָעוֹלָם בָּטֵל בִּמְצִיאוּת וְלָכֵן הַהִתְהַוּוּת בְּפוֹעַל הָיְתָה ע"י שֵׁם אֱלֹקִים. וְהַהִתְהַוּוּת דִּמְקוֹם הַמִּקְדָּשׁ הָיְתָה בְּאֹפֶן שֶׁשֵּׁם אֱלֹקִים אֵינוֹ

Le point essentiel de l'explication repose sur ce qui est écrit dans le Tanya : la venue à l'être du monde procède du Nom Havayé (Havayé a le sens de « qui fait être » [mehavé]). Toutefois, si la venue à l'être procédait du Nom Havayé lui-même, le monde serait batel [annulé] dans son existence même. C'est pourquoi la venue à l'être s'est faite, en pratique, par le Nom Elokim. La venue à l'être de l'emplacement du Beth HaMikdach, elle, s'est faite de telle sorte que le Nom Elokim n'y voile pas le Nom Havayé. Tel est le sens de « ce n'est pas un lieu ordinaire » : dans

מַסְתִּיר עַל שֵׁם הוי'. וְזֶהוּ לֵית דִּין אֲתַר הֶדְיוֹט כִּי בִּמְקוֹם הַמִּקְדָּשׁ הי' נִרְגָּשׁ בְּגִילוּי הַהִתְהַוּוּת כְּמוֹ שֶׁהִיא מִשֵּׁם הוי'.

l'emplacement du Beth HaMikdach, on percevait de façon manifeste la venue à l'être telle qu'elle procède du Nom Havayé.

Toute la création, ce lieu compris, procède des deux Noms à la fois. Ce qui distingue le lieu du Temple, c'est seulement la manière dont Elokim agit sur lui. Havayé dit que Hachem crée. On le lit souvent « était, est et sera » ensemble ; or ce sont trois formes du verbe « être ». D'où l'autre sens du Nom : mehavé, « qui fait être ». Le Tanya explique pourtant qu'une création venue directement de Havayé ne se percevrait pas comme une existence indépendante : elle ne serait qu'un prolongement de Hachem. Pour qu'elle se sente distincte, Hachem se limite et se voile. C'est ce que désigne le Nom Elokim. D'ordinaire, ce voile fait que la créature se sent à part, même si elle sait qu'elle dépend de Lui. Au lieu du Temple, Elokim ne cache pas l'origine : ce lieu sent encore qu'il vient directement de Havayé.

Les points établis jusqu'ici dans le maamar sont les suivants : • Le Zohar explique que notre verset se rapporte au troisième Beth HaMikdach, qui sera plus grand que les deux premiers Batei Mikdach. • Ce qui distingue le troisième Beth HaMikdach, c'est qu'il subsistera à jamais. • Le Beth HaMikdach est le commencement de la guéoula [la délivrance] : il contient en lui le potentiel de toutes les étapes qui la suivront — le rassemblement des exilés et la résurrection des morts. • Chacune de ces étapes est plus élevée que la précédente et révèle davantage le potentiel du Beth HaMikdach. C'est donc par la té'hiyat hametim [la résurrection des morts] que ce potentiel se révèle dans toute son ampleur. • Outre qu'il subsistera à jamais, le troisième Beth HaMikdach est aussi qualitativement supérieur aux deux premiers. Parce qu'il a été fait selon le mode « détruire afin de bâtir » — et cela deux fois —, il peut atteindre un degré plus élevé. • On peut comparer cela à la supériorité du baal téchouva sur le tsadik. Le baal téchouva doit aller au-delà de ses propres inclinations naturelles pour redresser son service de Hachem : il parvient ainsi au-delà de l'ordre naturel de la création. Le tsadik, lui, sert Hachem à partir de ses inclinations naturelles et saintes, et n'atteint donc que l'intérieur de cet ordre naturel. • Pour faire comprendre ce qui fait la véritable grandeur du troisième Beth HaMikdach — ce qui le fait subsister à jamais —, le maamar commence par expliquer la qualité propre du lieu du Beth HaMikdach. • La création procède de la conjonction de Havayé — la capacité de Hachem de créer, c'est-à-dire de Se révéler — et d'Elokim — Sa capacité de Se dissimuler à la création. L'effet d'Elokim aboutit ordinairement à une créature qui se perçoit comme une existence séparée de Hachem. • Le lieu du Beth HaMikdach fait exception. Bien qu'il soit créé par Havayé et par Elokim ensemble, il se ressent néanmoins comme créé directement par Havayé. Il n'éprouve pas cette indépendance apparente à l'égard de Hachem qui résulte normalement d'une création par Elokim.

Ces deux « modes » de création suivent des processus fondamentalement différents. La création par Elokim est dite דרך התלבשות, dérekh hitlabchout — littéralement : « à la manière dont on revêt un vêtement ». Ce que cela implique : un processus voulu, engageant celui qui l'accomplit, et qui n'a rien d'automatique. Le matin, on ne se retrouve pas habillé de soi-même : il faut s'habiller.

Ce caractère délibéré se lit dans le premier verset de la Torah, בראשית ברא אלקים — « au commencement de la création par Elokim des cieux et de la terre ». Le verbe ברא signifie créer activement, et il est employé avec le nom Elokim.

La création par Havayé, en revanche, est dite דרך ממילא, dérekh mimeila — littéralement : « de soi-même ». Pour prononcer le mot « balle », par exemple, on n'a pas à réfléchir à la manière de former les lettres b-a-ll-e avec sa bouche : cela se fait de soi-même, sans effort ni intervention.

Ce mode « automatique » se lit dans un verset des tehilim (148, 5) : יהללו את הוי' כי הוא צוה ונבראו — « Louez Havayé, car Il a ordonné et ils [les cieux, les anges, le soleil, etc.] furent créés ». Le mot נבראו est un verbe au passif : « ils furent créés [d'eux-mêmes] », et il est ici employé avec le nom Havayé.

[Note de l'éditeur : la section qui suit parle d'un créateur et d'une créature, mais ne vise pas nécessairement Hachem comme Créateur — il s'agit aussi de rapports tels que celui par lequel l'intellect « crée » les affects. C'est pourquoi le mot « créateur » est écrit ici avec une minuscule.]

En effet, lorsque la chose qui vient à l'existence est proche de ce qui la fait exister, elle vient à l'existence d'elle-même. Il en est ainsi de la cause et de l'effet : comme l'effet est à la mesure de la cause, il en procède de lui-même [de même pour l'intellect et les attributs affectifs de l'âme [midot] : l'attribut étant à la mesure de l'intellect, la méditation fait naître d'elle-même l'attribut qui lui correspond]. Il en va de même de la lumière et du luminaire : la lumière étant le dévoilement du luminaire, elle en est produite d'elle-même.

וּכְמוֹ, עִלָּה וְעָלוּל. 39 הִתְהַוּוּתוֹ הִיא בְּדֶרֶךְ מִמֵּילָא,דְּכַאֲשֶׁר הַמִּתְהַוֶּה הוּא בְּקֵרוּב לְהַמְהַוֶּה לָכֵן הִתְהַוּוּת הֶעָלוּל מֵהָעִילָּה הִיא בְּדֶרֶךְ מִמֵּילָא [וּכְמוֹ שֶׁכָּל,דְּכֵיוָן שֶׁהֶעָלוּל הוּא בְּעֶרֶךְ הָעִלָּה בָּאָה מִמֵּילָא הַמִּדָּה שֶׁבְּהֶתְאֵם, ע"י הַהִתְבּוֹנְנוּת, לָכֵן, דְּכֵיוָן שֶׁהַמִּדָּה הִיא בְּעֶרֶךְ הַשֵּׂכֶל,וּמִדּוֹת הַמְצָאַת, לָכֵן,דְּכֵיוָן שֶׁהָאוֹר הוּא גִּילוּי הַמָּאוֹר, 40 וכמו"כ הוּא בְּאוֹר וּמָאוֹר.]לְהַהִתְבּוֹנְנוּת .הָאוֹר מֵהַמָּאוֹר הִיא בְּדֶרֶךְ מִמֵּילָא

Ces deux modes de création dépendent du rapport entre ce qui crée et ce qui est créé. Le maamar commence par la création dérekh mimeila, celle qui se fait d'elle-même : la voie « automatique ».

Lorsque ce qui doit venir à l'existence entretient un rapport de proximité avec son créateur, la création se fait d'elle-même. La cause et l'effet en donnent une bonne image : l'effet se laisse rapporter clairement à sa cause, et l'on dit de ce fait qu'il existe entre eux un rapport de proximité.

L'intellect et les les attributs affectifs de l'âme [midot] en offrent un bon exemple. D'une réflexion approfondie sur un sujet naît d'elle-même la midah qui lui correspond. La réflexion, elle, demande un effort voulu ; l'affect qui en résulte, non : il vient de lui-même.

Outre le rapport de cause à effet, l'or et le maor — la lumière et son luminaire — fournissent une seconde image. Allumer la lumière dans une pièce ne se fait pas en deux temps : il ne faut pas d'abord allumer, puis porter dans la pièce la lumière issue de l'ampoule. Dès que la lumière est allumée, elle éclaire d'elle-même.

[Note de l'éditeur : ces deux images — la cause et l'effet, la lumière et son luminaire — sont tirées d'un maamar de l'Admour Rachab de 5665 [1904-1905]. Le maamar expliquera plus loin pourquoi l'Admour Rachab a eu besoin des deux.]

שֶׁהַמְּהַוֶּה, 39 הִתְהַוּוּתוֹ הִיא בְּדֶרֶךְ הִתְלַבְּשׁוּת,וְכַאֲשֶׁר הַמִּתְהַוֶּה הוּא בְּרִיחוּק מֵהַמְּהַוֶּה .מִתְעַסֵּק וּמִשְׁתַּדֵּל לְהַוּוֹת אֵת הַדָּבָר הַמִּתְהַוֶּה

En revanche, lorsque la chose qui vient à l'existence est éloignée de ce qui la fait exister, sa venue à l'existence se fait par voie de revêtement : ce qui la fait exister doit s'y appliquer et s'efforcer de la faire exister.

Tout change quand la créature est éloignée de sa source, du moins en apparence.

Faire exister une chose qui paraît éloignée de son créateur exige le mode dérekh hitlabchout, celui du processus délibéré. Le créateur s'engage alors dans une démarche voulue pour faire venir à l'être ce qui est « loin » de lui. Dans cette image, la création demande un effort.

[Note de l'éditeur : il importe de garder présent à l'esprit que l'on cherche ici à approcher les voies de Hachem avec des termes humains, donc limités par nature. En vérité, l'acte de création ne demande à Hachem aucun « effort », et rien n'est vraiment « loin » de Lui. Mais Hachem veut que l'on s'efforce de comprendre Ses voies à travers le monde dont on a l'expérience. Pour se représenter la différence entre ces deux « modes » de création, on peut penser à la manière dont on parle à un ami, comparée à la manière dont on parle en tenant un rôle sur scène. Au fond, on reste toujours soi-même : cela ne change jamais. Mais lorsqu'on parle à un ami proche, la parole vient naturellement, d'elle-même, parce que l'on produit une parole « proche de ce que l'on est ». Sur scène, au contraire, il faut un effort voulu pour « créer » la personnalité d'un autre, éloignée de la sienne, et chaque mot doit être proféré délibérément pour ne pas sortir du personnage.]

הַגַּם, וְלָכֵן. דִּבְהִתְהַוּוּת שֶׁבְּדֶרֶךְ מִמֵּילָא עִקַּר הַהַדְגָּשָׁה הוּא גִּילוּי הַמָּקוֹר,[וְהַטַּעַם לָזֶה הוּא הֶעָלוּל אֵינוֹ גִּילוּי הָעִלָּה,)שֶׁגַּם בְּעִילָּה וְעָלוּל (שֶׁהִתְהַוּוּת הֶעָלוּל מֵהָעִילָּה הִיא בְּדֶרֶךְ מִמֵּילָא וּבִכְדֵי. שֶׁבְּהַמִּדּוּת נִרְגָּשׁ הַשֵּׂכֶל, וּכְמוֹ שֶׁכָּל וּמִדּוֹת. נִרְגָּשׁ בּוֹ הָעִלָּה, מ"מ,אֶלָּא מַהוּת לְעַצְמוֹ דְּעִנְיַן הַהִתְלַבְּשׁוּת הוּא. הוּא דַּוְקָא בְּדֶרֶךְ הִתְלַבְּשׁוּת,שֶׁיִּתְהַוֶּה דְּבַר שֶׁהוּא בְּרִיחוּק מִמְּקוֹרוֹ הַדָּבָר, וְלָכֵן, אֶלָּא אַדְּרַבָּה) הוּא

[**La raison en est** que, dans la venue à l'existence qui se fait d'elle-même, l'accent porte avant tout sur le dévoilement de la source. C'est pourquoi l'effet, bien qu'il procède de lui-même de la cause (car même dans le rapport de cause à effet, l'effet n'est pas le dévoilement de la cause, mais une entité propre), laisse néanmoins sentir la cause en lui : ainsi de l'intellect et des midot, où l'intellect se fait sentir dans les attributs. En revanche, pour que vienne à l'existence une chose éloignée de sa source, il faut précisément la voie du revêtement. Le revêtement consiste en effet (non pas en ce que la source se dévoile, mais au

מִתְלַבֵּשׁ (וּמִתְעַסֵּק) לְהַוּוֹת דְּבַר חָדָשׁ,(לֹא שֶׁהַמָּקוֹר מִתְגַּלֶּה . בְּאֹפֶן שֶׁלֹּא נִרְגָּשׁ בּוֹ מְקוֹרוֹ,הַמִּתְהַוֶּה ע"י הִתְלַבְּשׁוּת הוּא בְּרִיחוּק מִמְּקוֹרוֹ

contraire) en ce qu'elle se revêt (et s'applique) pour faire exister une chose nouvelle. Aussi la chose qui vient à l'existence par revêtement est-elle éloignée de sa source, au point que sa source ne s'y fait pas sentir.

Le Rabbi ouvre ici une parenthèse sur la raison de ces deux modes.

Le mode de création est déterminé par le but recherché. • Si le but principal est de révéler le créateur, le mode employé est dérekh mimeila, la création qui se fait d'elle-même. Même lorsque la créature constitue une existence distincte de son créateur, le but reste qu'elle le révèle. Ainsi de l'intellect et des midot : ce sont deux choses différentes, mais comme l'essentiel est de révéler l'idée contenue dans l'intellect, les midot viennent à l'être de telle sorte que cette idée puisse s'exprimer — se révéler — à travers elles. • Si le but principal est de faire exister quelque chose de nouveau, le mode employé est dérekh hitlabchout : la source se dissimule délibérément pour « faire place » à l'existence nouvelle.

דְּמֵהַטְּעָמִים עַל זֶה שֶׁהַמְּשָׁכַת הַפְּעוּלָּה מֵהַכֹּחַ הִיא לֹא,וְיֵשׁ לוֹמַר שֶׁהוּא ע"ד הָעִנְיָן דְּכֹחַ וּפוֹעֵל הוּא כִּי הַפְּעוּלָּה הִיא בְּרִיחוּק,)בְּדֶרֶךְ מִמֵּילָא אֶלָּא ע"י הִתְלַבְּשׁוּת (שֶׁהַכֹּחַ פּוֹעֵל אֵת הַפְּעוּלָּה דְּכֵיוָן שֶׁהַכֹּחַ הוּא רוּחָנִי וְהַפְּעֻלָּה. שֶׁהַפְּעוּלָּה הִיא הִתְחַדְּשׁוּת לְגַבֵּי הַכֹּחַ דְּהִנֵּה יָדוּעַ.מֵהַכֹּחַ וְעִנְיָן.) הֲרֵי הַמְּשָׁכַת הַפְּעוּלָּה מֵהַכֹּחַ הִיא (כְּמוֹ) הִתְהַוּוּת חֲדָשָׁה (וע"ד יֵשׁ מֵאַיִן,הִיא גַּשְׁמִית הַכֹּחַ הוּא שֶׁבְּכֹחוֹ לִפְעוֹל דְּבַר חָדָשׁ.

On peut dire qu'il en va comme du koa'h [la faculté d'accomplir] et du poal [l'acte accompli]. L'une des raisons pour lesquelles l'acte n'est pas attiré du koa'h de lui-même, mais par voie de revêtement (le koa'h accomplissant l'acte), est que l'acte est éloigné du koa'h. On sait en effet que l'acte est une nouveauté par rapport au koa'h : le koa'h étant spirituel et l'acte matériel, l'acte attiré du koa'h est (comme) une venue à l'existence nouvelle (à la manière de l'être tiré du néant [yech méayin]). Et le propre du koa'h est d'avoir le pouvoir d'accomplir une chose nouvelle.

Il l'éclaire par une nouvelle image : le koa'h, la faculté d'agir, et le poal, l'acte qu'elle produit.

La faculté d'accomplir une chose est « éloignée » de l'acte accompli, car la faculté est spirituelle et l'acte matériel : ils sont de nature radicalement différente. Voilà pourquoi l'on dit que l'acte est presque à tenir pour une création nouvelle au regard de la faculté d'où il procède.

On objectera que ce rapport ressemble à celui de l'intellect et des midot décrit plus haut. De même que l'on remonte d'un affect à l'idée qui l'a précédé, ne remonte-t-on pas de l'acte à la faculté qui l'a rendu possible ? Pourquoi l'un est-il « proche » — l'intellect et les midot — et l'autre « éloigné » — la faculté et l'acte ?

אֲבָל. הוּא שע"י הַפְּעוּלָּה יוֹדְעִים אֵת הַכֹּחַ, דְּזֶה שֶׁמֵּהַפְּעֻלָּה יוֹדְעִים אֵת הַכֹּחַ,וּמִזֶּה מוּבָן אֵין הַכֹּחַ,דְּכֵיוָן שֶׁהַכֹּחַ הוּא רוּחָנִי וְהַפְּעֻלָּה הִיא גַּשְׁמִית. 42בְּהַפְּעֻלָּה עַצְמָהּ לֹא נִרְגָּשׁ הַכֹּחַ . 43הָרוּחָנִי מִתְגַּלֶּה בַּפְּעֻלָּה הַגַּשְׁמִית

On comprend ainsi que, si l'acte fait connaître le koa'h, c'est par l'intermédiaire de l'acte qu'on connaît le koa'h. Mais dans l'acte lui-même, le koa'h ne se fait pas sentir : le koa'h étant spirituel et l'acte matériel, le koa'h spirituel ne se dévoile pas dans l'acte matériel.

L'acte fait connaître la faculté, mais on ne la ressent pas en lui, car l'une est spirituelle et l'autre matériel. Il en va autrement de l'intellect et des midot, les attributs affectifs de l'âme. Ni l'un ni les autres ne sont matériels : l'intellect se fait donc sentir dans l'émotion qu'il fait naître.

דְּזֶה שֶׁבַּהַפְּעֻלָּה לֹא נִרְגָּשׁ הַכֹּחַ הוּא לֹא רַק מִצַּד הַפְּעוּלָּה (שֶׁהִיא בְּאֵין עֲרוֹךְ,וְיֵשׁ לְהוֹסִיף , דְּכֵיוָן שֶׁפְּעֻלַּת הַכֹּחַ הוּא שֶׁעוֹשֶׂה דְּבַר חָדָשׁ שֶׁאֵינוֹ בְּעֶרְכּוֹ (כנ"ל.לְהַכֹּחַ) אֶלָּא גַּם מִצַּד הַכֹּחַ לָכֵן הַמְשָׁכַת הַכֹּחַ לִפְעוֹל הִיא הַמְשָׁכָה נֶעְלֶמֶת [כִּי פְּעוּלַּת דְּבַר חָדָשׁ שֶׁאֵינוֹ בְּעֶרֶךְ מְקוֹרוֹ הִיא אָז דַּוְקָא שַׁיָּךְ שיהי' דְּבַר שֶׁאֵינוֹ, דִּלְאַחֲרֵי שֶׁנִּפְסַק גִּילוּי הַמָּקוֹר.ע"י הַתַּעֲלֻמוֹת הַמָּקוֹר .]הַפְּעוּלָּה הַבָּאָה מֵהַכֹּחַ הִיא בְּאֹפֶן שֶׁלֹּא נִרְגָּשׁ בָּהּ הַכֹּחַ, 44 וְלָכֵן,]בְּעֶרְכּוֹ

On peut ajouter que, si le koa'h ne se fait pas sentir dans l'acte, cela ne tient pas seulement à l'acte (qui est sans commune mesure avec le koa'h), mais aussi au koa'h lui-même. Puisque l'action du koa'h consiste à produire une chose nouvelle, qui n'est pas à sa mesure (comme on l'a dit plus haut), l'épanchement [hamchakha] du koa'h vers l'action est un épanchement voilé [car produire une chose nouvelle, qui n'est pas à la mesure de sa source, se fait par le voilement de la source : c'est précisément une fois interrompu le dévoilement de la source que peut exister une chose qui n'est pas à sa mesure]. Aussi l'acte qui procède du koa'h est-il tel que le koa'h ne s'y fait pas sentir.

Il y a plus que cet écart entre le spirituel et le matériel. Une raison plus fondamentale empêche la faculté de se révéler dans l'acte.

La faculté a pour but de produire un acte nouveau, que l'on peut presque tenir pour une création nouvelle. Or la production d'une chose nouvelle, sans commune mesure avec sa source, passe par la dissimulation de cette source : c'est seulement une fois que la révélation de la source a cessé qu'il devient possible qu'existe une chose sans commune mesure avec elle. La faculté étant ainsi dissimulée à l'acte au cours même du processus, elle ne peut pas s'y révéler.

הִיא בְּאֹפֶן שֶׁהַכֹּחַ, דְּהַהִתְהַוּוּת שֶׁמִּשֵּׁם אֱלֹקִים שֶׁהִיא בְּדֶרֶךְ הִתְלַבְּשׁוּת,ועד"ז הוּא לְמַעְלָה וְלָכֵן הַנִּבְרָאִים שֶׁנִּתְהַוּוּ מִשֵּׁם אֱלֹקִים הֵם מְציאוּת וְהַבִּטּוּל,הַמְהַוֶּה אֵינוֹ נִרְגָּשׁ בְּהַנִּבְרָאִים הִיא

Il en va de même en haut : la venue à l'existence qui procède du Nom Elokim, et qui se fait par voie de revêtement, est telle que le koa'h qui fait exister ne se fait pas sentir dans les créatures. C'est pourquoi les créatures issues du Nom Elokim sont une existence

בְּאֹפֶן שֶׁהוּא, וְהַהִתְהַוּוּת שֶׁמִּשָּׁם הוי' שֶׁהִיא בְּדֶרֶךְ מִמֵּילָא. רַק בִּיטּוּל הַיֵּשֶׁשֶׁלָּהֶם הוּא . בִּיטּוּל בִּמְצִיאוּת וְלָכֵן בִּיטּוּל הַנִּבְרָאִים שֶׁנִּתְהַוּוּ מִשֵּׁם הוי' הוּא,בְּגִילּוּי בְּהַנִּבְרָאִים

[metsiout], et leur annulation de soi [bitoul] n'est qu'un bitoul hayech [annulation de l'être]. La venue à l'existence qui procède du Nom Havayé, et qui se fait d'elle-même, est telle que le koa'h qui fait exister est dévoilé dans les créatures. C'est pourquoi le bitoul des créatures issues du Nom Havayé est un bitoul bimetsiout [annulation de l'existence même].

Le Rabbi revient au corps du maamar. Il applique ces deux images, la voie d'elle-même et la voie par revêtement, à la manière dont Hachem crée le monde.

La création par Elokim suit le mode délibéré : le Créateur y est caché à Sa créature, et celle-ci ne ressent pas son lien avec Lui. Une telle créature se ressent donc comme une entité distincte de Hachem. Le degré le plus haut qu'elle puisse atteindre, c'est la reconnaissance que toute son existence dépend de Hachem ; elle n'est pas capable, en revanche, de ressentir que toute son existence est Hachem. La création par Havayé, elle, suit le mode qui se fait de lui-même : le Créateur s'y fait sentir au sein de Sa créature. De telles créatures reconnaissent que toute leur existence est Hachem, et qu'il n'est rien hors de Lui.

כִּי אֵין, הוא,ה) וְהִנֵּה יָדוּעַ דִּכְשֶׁמְּבִיאִים בִּדְרוּשֵׁי חֲסִידוּת שֵׁנִי מְשָׁלִים (אוֹ יוֹתֵר) לְאֵיזֶה עִנְיָן שֶׁכָּל אַחַד מֵהֶם,)וְלָכֵן מְבִיאִים שֵׁנִי מְשָׁלִים (וְיוֹתֵר, הַמָּשָׁל מְכֻוָּן לְהַנִּמְשָׁל בְּכָל הַפְּרָטִים מְבָאֵר אֵיזֶה פְּרָטִים מֵהַנִּמְשָׁל.

Or, on sait que lorsque les discours de 'Hassidout donnent deux images [mechalim] (ou davantage) pour une même notion, c'est parce que l'image [machal] ne correspond pas en tous ses détails à ce qu'elle illustre [nimchal]. On donne donc deux images (et davantage), chacune éclairant certains détails de ce qu'elle illustre.

Plus haut, d'après un maamar de l'Admour Rachab, deux images ont décrit la création qui se fait d'elle-même : la cause et l'effet, la lumière et sa source. Le Rabbi explique pourquoi il fallait les deux.

Chaque fois que les développements de la 'hassidout apportent plus d'une image pour expliquer une même notion, c'est que la première pourrait conduire l'étudiant à une conclusion erronée sur l'un des détails : la seconde est apportée pour rectifier la compréhension de ce détail précis.

וְכֵן הוּא בְּעִנְיָנֵינוּ, דְּהַטַּעַם שֶׁמְּבִיאִים שֵׁנִי מְשָׁלִים עַל זֶה שֶׁבְּהִתְהַוּוּת שֶׁבְּדֶרֶךְ מִמֵּילָא הַמִּתְהַוֶּה הוּא בְּקֵרוּב לְהַמְהַוֶּה, הַמָּשָׁל דְּעִילָּה וְעָלוּל וְהַמָּשָׁל דְּאוֹר וּמָאוֹר, הוּא, כִּי בְּהַנִּמְשָׁל, גַּם בְּהַהִתְהַוּוּת שֶׁבְּדֶרֶךְ מִמֵּילָא, מִתְהַוֶּה דְּבַר חָדָשׁ שֶׁאֵינוֹ בְּעֶרֶךְ לְהַמָּקוֹר הַמְהַוֶּה. וְכַמּוּבָן גַּם

Il en va de même dans notre sujet. Pour montrer que, dans la venue à l'être qui se fait d'elle-même [bederekh mimeila], ce qui vient à l'être est proche de ce qui le fait être, on apporte deux exemples [mechalim] : celui de la cause et de l'effet, et celui de la lumière et du luminaire. La raison en est que, dans la chose illustrée [nimchal], même la venue à l'être qui se fait d'elle-même produit une chose nouvelle, sans

מִזֶּה שֶׁגַּם בְּהַהִתְהַוּוּת שֶׁמִּשָּׁם הוי' כְּתִיב כִּי הוּא צִוָּה וְנִבְרָאוּ, דְּלָשׁוֹן בְּרִיאָה מוֹרֶה עַל הִתְהַוּוּת יֵשׁ מֵאַיִן, דְּיֵשׁ מֵאַיִן הוּא בְּאֵין עֲרוֹךְ.

rapport avec la source qui la fait être. On le comprend aussi de ce que, même pour la venue à l'être issue du Nom Havayé, il est écrit : « car Il ordonna et ils furent créés [nivraou] ». Or le terme création [Beria] désigne la venue à l'être de l'être à partir du néant [yech méayin], et l'être tiré du néant est sans commune mesure.

La première image ne convient pas sur un point. Quelle que soit la voie, toute création reste sans commune mesure avec Hachem. Même pour la création par Havayé, le passouk dit « et ils furent créés ». Or la cause et l'effet laissent penser à une proportion entre les deux. On a vu que la voie « automatique » sert à révéler la source. Ainsi, l'intellect se révèle dans la mida, l'émotion qui naît de la réflexion. Mais comment dire que la création est à la mesure du Créateur, au point de Le révéler ?

וְזֶה שֶׁהַהִתְהַוּוּת שֶׁמִּשָּׁם הוי' הִיא בְּאֹפֶן שֶׁהוּא בְּגִילוּי בְּהַנִּבְרָאִים שֶׁנִּתְהַוּוּ מִמֶּנּוּ (כנ"ל סְעִיף ד), הַכַּוָּנָה בָּזֶה הִיא שֶׁנִּרְגָּשׁ בָּהֶם שֶׁאֵינָם מְצִיאוּת לְעַצְמָם וְכָל מְצִיאוּתָם הִיא זֶה שֶׁהָאוֹר הָאֱלֹקִי מְהַוֶּה אוֹתָם מֵאַיִן לְיֵשׁ, דע"י הֶרְגֵּשׁ זֶה הֵם בְּטֵלִים לִמְקוֹרָם. אֲבָל לֹא שֶׁהוּא בְּגִילוּי בְּהַנִּבְרָאִים עַצְמָם (עִנְיָנָם וּמַעֲלָתָם). דְּכֵיוָן שֶׁהַנִּבְרָאִים הֵם בְּאֵין עֲרוֹךְ לגבי', הֲרֵי אֵין שַׁיָּךְ שֶׁיִּתְגַּלֶּה בָּהֶם אוֹר שֶׁאֵינוֹ בְּעֶרְכָּם כְּלָל, וע"ד שֶׁאֵין שַׁיָּךְ שֶׁבִּפְעֻלָּה גַּשְׁמִית יהי' הַגִּילוּי דְּכֹחַ הָרוּחָנִי (כנ"ל שֵׁם).

Quant au fait que la venue à l'être issue du Nom Havayé se fait de telle sorte qu'il est révélé dans les créatures venues de lui (comme on l'a vu plus haut, au paragraphe 4), cela signifie qu'il se ressent en elles qu'elles ne sont pas une existence par elles-mêmes. Toute leur existence consiste en ceci : la lumière divine les fait venir du néant à l'être. Par ce ressenti, elles sont bételim [annulées] envers leur source. Mais cela ne veut pas dire qu'il soit révélé dans les créatures elles-mêmes (leur nature et leur degré). Puisque les créatures sont sans commune mesure avec lui, il n'est pas concevable que se révèle en elles une lumière qui n'a aucune mesure commune avec elles, de même qu'il n'est pas concevable que la force spirituelle se révèle dans une action matérielle (comme on l'a vu plus haut, au même endroit).

Dire que Hachem est « révélé » dans la création ne veut pas dire qu'elle soit à Sa mesure. Cela veut dire que les créatures sentent qu'elles n'ont aucune existence propre sans Lui. Il en va de même pour l'acte : il ne révèle pas vraiment la faculté, mais il permet d'en prendre conscience. Le Rabbi note en parenthèse un paradoxe. L'image de la faculté et de l'acte illustre la création « délibérée ». Elle comporte pourtant plus de révélation que la voie « automatique ».

[וּלְהוֹסִיף, דִּבְכֹחַ וּפוֹעֵל, כִּיוֵן שֶׁכֹּחַ עִנְיָנוֹ הוּא לִפְעוֹל וּפְעוּלָתוֹ הִיא בְּדֶרֶךְ הִתְלַבְּשׁוּת, לָכֵן, בָּזֶה שֶׁהַכֹּחַ פּוֹעֵל אֵת הַפְּעוּלָה מִתְגַּלֶּה הַכֹּחַ (וְרַק שֶׁאֵינוֹ מִתְגַּלֶּה בְּהַפְּעֻלָּה עַצְמָהּ). משא"כ בְּהַהִתְהַוּוּת שֶׁמִּשָּׁם הוי', כִּיוֵן שֶׁהַהִתְהַוּוּת שֶׁמִּשָּׁם הוי' הִיא בְּדֶרֶךְ מִמֵּילָא, שֶׁזֶּה מוֹרֶה שֶׁהוּא מֻפְלָא מֵעִנְיָן הַהִתְהַוּוּת, הֲרֵי אֵינוֹ מִתְגַּלֶּה גַּם ע"י הִתְהַוּוּת הַנִּבְרָאִים, כִּיוֵן שֶׁהוּא מֻפְלָא מֵעִנְיָן הַהִתְהַוּוּת.]

Il faut ajouter ceci. Pour le koa'h [la faculté d'accomplir] et le poal [l'acte accompli], puisque le koa'h a pour fonction d'agir et que son action se fait par revêtement [hitlabchout], le koa'h se révèle du fait même qu'il produit l'action (seulement, il ne se révèle pas dans l'action elle-même). Il n'en va pas de même pour la venue à l'être issue du Nom Havayé. Celle-ci se fait d'elle-même, ce qui indique qu'il est au-delà [moufla] de toute notion de venue à l'être. Il ne se révèle donc pas, même par la venue à l'être des créatures, puisqu'il est au-delà de toute notion de venue à l'être.]

En effet, la faculté n'existe que pour agir : dès qu'un acte se produit, son existence se révèle. Hachem, Lui, est infiniment au-dessus de l'acte de créer. On ne peut donc pas dire qu'Il se révèle par la création comme la faculté par l'acte. Bref, la création n'est jamais à Sa mesure. C'est ce qui manque à l'image de la cause et de l'effet.

וְלָכֵן הַמָּשָׁל דְּעִילָּה וְעָלוּל אֵינוֹ מְכֻוָּן לְהַנִּמְשָׁל, כִּי בְּעִילָּה וְעָלוּל, הַקֵּירוּב דְּהֶעָלוּל לְהָעִילָּה הוּא שֶׁהֶעָלוּל הוּא בְּעֶרֶךְ הָעִלָּה, וְגִילוּי הָעִלָּה הוּא בְּהָעִלּוּל עַצְמוֹ. [וּכְמוֹ שֶׁכָּל וּמִדּוֹת שֶׁהֵם עִלָּה וְעָלוּל, שֶׁבַּהֲמִדָּה עַצְמָהּ נִיכָּר הַשֵּׂכֶל שֶׁהוֹלִידָה. דִּכְשֶׁמִּתְעוֹרֵר בְּאַהֲבָה לְאֵיזֶה דָּבָר לְפִי שֶׁהֵבִין וְהִשִּׂיג בְּשִׂכְלוֹ שֶׁהַדָּבָר טוֹב לוֹ הֲרֵי נִרְגָּשׁ בְּהָאַהֲבָה עַצְמָהּ שֶׁאַהֲבָתוֹ לְהַדָּבָר הִיא מִצַּד הַטּוֹב שֶׁבּוֹ. וְאוֹפֶן הָאַהֲבָה הוּא כְּאֹפֶן הַטּוֹב שֶׁל הַדָּבָר.]

C'est pourquoi l'exemple de la cause et de l'effet ne correspond pas exactement à la chose illustrée. Dans la cause et l'effet, la proximité de l'effet avec la cause consiste en ce que l'effet est à la mesure de la cause, et que la révélation de la cause se trouve dans l'effet lui-même. [Ainsi de l'intellect et des midot (attributs affectifs de l'âme), qui sont cause et effet : dans la mida elle-même, on reconnaît l'intellect qui l'a engendrée. Quand on s'éveille d'amour pour une chose parce qu'on a compris et saisi par son intellect que cette chose est bonne pour soi, on ressent dans l'amour lui-même que cet amour pour la chose vient du bien qui est en elle. Et la forme de l'amour suit la forme du bien de la chose.]

Dans cette image, la cause est à la mesure de l'effet et se révèle en lui. Quand une chose attire pour une certaine qualité, l'attirance « sait » quelle qualité l'a fait naître, et sa force suit cette qualité. La création, elle, reste sans commune mesure avec Hachem. D'où la seconde image, celle de la lumière et de sa source.

וּבִכְדֵי לְבָאֵר שֶׁגַּם כְּשֶׁהַמִּתְהַוֶּה הוּא בְּאֵין עֲרוֹךְ לְהַמָּקוֹר הַמְהַוֶּה מ"מ הוּא בְּקֵרוּב לִמְקוֹרוֹ, הוּא ע"י הַמָּשָׁל דְּאוֹר וּמָאוֹר. דַּהֲגַם שֶׁהָאוֹר הוּא

Pour expliquer que, même lorsque ce qui vient à l'être est sans commune mesure avec la source qui le fait être, il est néanmoins proche de sa source, on recourt à l'exemple de la lumière et du luminaire. La

הֶאָרָה בִּלְבָד שֶׁבְּאֵין עֲרוֹךְ לְהַמָּאוֹר [שֶׁלָּכֵן אֵין הַמָּאוֹר מִתְגַּלֶּה בְּהָאוֹר, שע"י הָאוֹר יוֹדְעִים רַק מְצִיאוּת הַמָּאוֹר וְלֹא מַהוּתוֹ], מ"מ, הוּא בְּקֵרוּב לְהַמָּאוֹר, שֶׁנִּרְגָּשׁ בּוֹ מְקוֹרוֹ וּבָטֵל אֵלָיו.

lumière n'est qu'un rayonnement [haara], sans commune mesure avec le luminaire [c'est pourquoi le luminaire ne se révèle pas dans la lumière : par la lumière, on ne connaît que l'existence du luminaire, et non son essence]. Elle est pourtant proche du luminaire : sa source se ressent en elle, et elle est batel envers lui.

La lumière n'est qu'un rayon de sa source, qui peut en produire sans fin. Elle est donc sans commune mesure avec elle. Pourtant, elle la « ressent » et sait qu'elle lui doit toute son existence. Mais si cette image convient si bien, pourquoi garder celle de la cause et de l'effet ?

אֶלָּא שֶׁגַּם הַמָּשָׁל דְּאוֹר וּמָאוֹר אֵינוֹ מַסְפִּיק, כִּי בְּאוֹר וּמָאוֹר, קֵירוּב הָאוֹר לְהַמָּאוֹר וּבִטּוּלוֹ אֵלָיו הוּא בְּאֹפֶן שֶׁהָאוֹר אֵינוֹ מְצִיאוּת כְּלָל וְכָל עִנְיָנוֹ הוּא שֶׁהוּא גִּילוּי הַמָּאוֹר. משא"כ בְּהַנִּמְשָׁל, גַּם בְּהַהִתְהַוּוּת שֶׁמִּשָּׁם הוי' כְּתִיב כִּי הוּא צִוָּה וְנִבְרָאוּ, דְּעִנְיַן בְּרִיאָה הוּא (לֹא הִתְפַּשְּׁטוּת וְגִילוּי הַמָּקוֹר, אֶלָּא) הִתְהַוּוּת דְּבַר.

Mais l'exemple de la lumière et du luminaire ne suffit pas non plus. Dans la lumière et le luminaire, la proximité de la lumière avec le luminaire et son annulation de soi [bitoul] envers lui sont tels que la lumière n'est pas du tout une existence : tout ce qu'elle est, c'est la révélation du luminaire. Il n'en va pas de même pour la chose illustrée. Même pour la venue à l'être issue du Nom Havayé, il est écrit : « car Il ordonna et ils furent créés », et la Beria est (non pas une expansion et une révélation de la source, mais) la venue à l'être d'une chose [davar].

Parce que la lumière n'a aucune existence propre : elle n'est que la révélation de sa source. Or la création, par définition, n'est pas une révélation du Créateur. Le Tanya reflète cette différence.

וְכַמּוּבָן גַּם מִמ"ש בְּתַנְיָא, שֶׁגַּם בְּאִם הָיְתָה הַהִתְהַוּוּת מִשֵּׁם הוי' שֶׁלֹּא ע"י הַצִּמְצוּם דְּשֵׁם אֱלֹקִים הָיוּ מִתְהַוִּים הַנִּבְרָאִים מֵאַיִן לְיֵשׁ (אֶלָּא שֶׁאָז הָיוּ בְּטֵלִים בְּתַכְלִית, כְּבִטּוּל זִיו הַשֶּׁמֶשׁ בַּשֶּׁמֶשׁ).

On le comprend aussi de ce qui est écrit dans le Tanya : même si la venue à l'être s'était faite à partir du Nom Havayé, sans la contraction, occultation [tsimtsoum] du Nom Elokim, les créatures seraient venues du néant à l'être (seulement, elles auraient alors été bételim de manière absolue, comme le bitoul de l'éclat du soleil dans le soleil).

L'Admour Hazakène y explique ceci : même créée par Havayé, sans le voile d'Elokim, la création aurait été un yèch méayin, un être tiré du néant. À la différence de la lumière, elle aurait existé comme un « quelque chose » distinct, mais pleinement conscient de son unité avec Hachem. D'où la place de la première image.

וּבִכְדֵי לְבָאֵר שֶׁגַּם מְצִיאוּת דְּבַר הוּא בְּקֵרוּב לִמְקוֹרוֹ, הוּא ע"י הַמָּשָׁל דְּעִילָּה וְעָלוּל. דַּהֲגַם שֶׁהֶעָלוּל הוּא מְצִיאוּת וְלֹא גִּילוּי הָעִלָּה מ"מ הוּא בְּקֵרוּב לְהָעִילָּה.

Pour expliquer que même l'existence d'une chose est proche de sa source, on recourt à l'exemple de la cause et de l'effet. L'effet est une existence, et non une révélation de la cause ; il est pourtant proche de la cause.

La cause et l'effet montrent que la créature reste une existence propre, malgré sa proximité avec sa source. D'où le recours aux deux images. Leur ordre a, lui aussi, sa raison.

וְיֵשׁ לוֹמַר, דְּהַטַּעַם עַל זֶה שֶׁהַמָּשָׁל דְּעִילָּה וְעָלוּל מוּבָא לִפְנֵי הַמָּשָׁל דְּאוֹר וּמָאוֹר, הוּא, כִּי עִקַּר הַחִדּוּשׁ בָּזֶה שֶׁהַנִּבְרָאִים שֶׁמִּתְהַוִּים מִשֵּׁם הוי' הֵם בְּטֵלִים לְהוי', הוּא, שֶׁהֲגַם שֶׁהֵם נִבְרָאִים (מְצִיאוּת דְּבַר) מ"מ נִרְגָּשׁ בָּהֶם בְּגִילוּי הָאוֹר דְּשֵׁם הוי', וְעִנְיָן זֶה מוּבָן דַּוְקָא מֵהַמָּשָׁל דְּעִילָּה וְעָלוּל. אֶלָּא שֶׁבִּכְדֵי לְבָאֵר שֶׁגִּילוּי הַמָּקוֹר יֶשְׁנוֹ גַּם בְּדָבָר שֶׁבְּאֵין עֲרוּךְ לְהַמָּקוֹר, מוֹסִיפִים הַמָּשָׁל דְּאוֹר וּמָאוֹר.

On peut proposer l'explication suivante. Pourquoi l'exemple de la cause et de l'effet est-il apporté avant celui de la lumière et du luminaire ? Parce que la nouveauté essentielle dans le fait que les créatures venues du Nom Havayé sont bételim envers Havayé réside en ceci : bien qu'elles soient des créatures (l'existence d'une chose), la lumière du Nom Havayé se ressent en elles de façon révélée. Or cela ne se comprend précisément que par l'exemple de la cause et de l'effet. Seulement, pour expliquer que la révélation de la source se trouve aussi dans une chose sans commune mesure avec la source, on ajoute l'exemple de la lumière et du luminaire.

Le point principal est le suivant : la création, tout en existant, sent qu'elle vient de Hachem ; elle reçoit une révélation de Havayé. C'est ce que montre l'image de la cause et de l'effet : les midot perçoivent la raison d'où elles naissent. Elle vient donc en premier. L'image de la lumière vient ensuite, pour qu'on ne croie pas Hachem à la mesure de Sa création. Le propos revient alors au Temple. Le reste du monde, venu d'Elokim, se sent séparé de Lui. Le lieu du Temple, lui, a été créé pour recevoir une révélation de Havayé. Or ce qui enferme la création, c'est le temps et l'espace. Deux choses semblables sont distinctes parce qu'elles occupent deux lieux au même moment, ou un même lieu à deux moments. Le maamar examine donc le rapport du lieu du Temple à l'espace.

ו) וְהִנֵּה יָדוּעַ דְּזֶה שֶׁהָעוֹלָם מוּגְדָּר בְּגֶדֶר דִּמְקוֹם וּזְמַן הוּא לְפִי שֶׁהִתְהַוּוּתוֹ הִיא ע"י שֵׁם אֱלֹקִים, וּבְאִם הי' מִתְהַוֶּה מִשֵּׁם הוי' (הי' הָוָה ויהי' כְּאֶחָד) לֹא הי' מוּגְדָּר בְּהַגְדֵּר דִּמְקוֹם וּזְמַן.

Or, il est connu que si le monde est délimité par les limites de l'espace et du temps, c'est parce que sa venue à l'être se fait par le Nom Elokim. S'il était venu à l'être à partir du Nom Havayé (« Il était, Il est et Il sera, ensemble »), il ne serait pas délimité par la limite de l'espace et du temps.

Selon le Tanya, les limites du temps et de l'espace viennent de ce que la création passe par Elokim. Si elle procédait de Havayé — Nom qui réunit en un mot « était », « est » et « sera » —, ces limites n'existeraient pas.

וְזֶהוּ שבביהמ"ק כְּתִיב אָכֵן יֵשׁ הוי' בִּמְקוֹם הַזֶּה, כִּי בביהמ"ק הַמָּקוֹם הי' לְמַעְלָה מִגֶּדֶר מָקוֹם, מָקוֹם הָאָרוֹן אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה.

C'est le sens de ce qui est écrit à propos du Beth HaMikdach : « En vérité, Havayé est en ce lieu [makom] ». Car dans le Beth HaMikdach, le lieu était au-delà de la limite de l'espace : « l'emplacement de l'Arche n'était pas compris dans la mesure ».

Yaakov disait : « Havayé est en ce lieu ». Mais « lieu » et Havayé semblent s'opposer : l'espace et ses limites viennent d'Elokim. Réunir les deux mots enseigne que le Temple avait l'espace, mais sans ses limites ordinaires. La Guemara le dit : « l'emplacement de l'aron n'entrait pas dans la mesure ». L'aron, l'Arche qui contenait les Tables, se trouvait dans le Kodech HaKodachim, le Saint des saints. Cette salle mesurait vingt amot (coudées) de large, et l'aron deux et demie. Entre chaque côté de l'aron et le mur, on aurait dû trouver 8,75 amot. On en trouvait dix, comme si l'aron n'occupait aucune place. On pouvait donc mesurer l'espace, mais il n'obéissait pas à ses limites.

אֶלָּא שֶׁהַגִּילוּי שֶׁהֵאִיר בביהמ"ק הי' הַגִּילוּי דְּשֵׁם הוי' כְּמוֹ שֶׁמֵּאִיר בְּשֵׁם אֱלֹקִים. דְּשֵׁם הוי' כְּמוֹ שֶׁהוּא מִצַּד עַצְמוֹ הוּא לְמַעְלָה מִגֶּדֶר מָקוֹם, וְזֶה שֶׁקֹּדֶשׁ הַקָּדָשִׁים הי' מָקוֹם מָדוּד וּמוּגְבָּל (עֶשְׂרִים אַמָּה עַל עֶשְׂרִים אַמָּה), וְגַם הָאָרוֹן הי' בְּמִדִּידָה דְּמָקוֹם (אַמּוֹתַיִם וַחֲצִי אָרְכּוֹ וְאַמָּה וַחֲצִי רָחְבּוֹ), ואעפ"כ מָקוֹם הָאָרוֹן אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה, הו"ע יִחוּד הוי' וֶאֱלֹקִים.

Seulement, la révélation qui brillait dans le Beth HaMikdach était la révélation du Nom Havayé telle qu'elle brille dans le Nom Elokim. Le Nom Havayé, tel qu'il est en lui-même, est au-delà de la limite de l'espace. Le Saint des saints [Kodech HaKodachim] était un lieu mesuré et limité (vingt coudées sur vingt coudées), l'Arche aussi avait une mesure spatiale (deux coudées et demie de long et une coudée et demie de large), et pourtant « l'emplacement de l'Arche n'était pas compris dans la mesure » : c'est là l'union de Havayé et d'Elokim.

Au lieu du Temple, Havayé se révélait à travers Elokim au lieu d'être voilé par lui. L'espace existait (Elokim), sans ses limites (Havayé) : c'est l'« union de Havayé et d'Elokim ». Mais ce qu'on a dit des deux voies de la création soulève une difficulté.

וְצָרִיךְ לְהָבִין, דְּכֵיוָן שֶׁגַּם בְּהַהִתְהַוּוּת שֶׁמִּשָּׁם הוי' מִתְהַוֶּה דְּבַר חָדָשׁ שֶׁאֵינוֹ בְּעֶרֶךְ לְהַמָּקוֹר הַמְהַוֶּה [וְהַגִּילוּי דְּשֵׁם הוי' בְּהָעוֹלָם שֶׁנִּתְהַוָּה מִמֶּנּוּ הוּא רַק בְּעִנְיַן הַבִּיטּוּל, שֶׁנִּרְגָּשׁ בָּהֶם

Il faut cependant comprendre. Même dans la venue à l'être issue du Nom Havayé, c'est une chose nouvelle qui vient à l'être, sans rapport avec la source qui la fait être [et la révélation du Nom Havayé dans le monde venu de lui ne porte que sur le bitoul : il se ressent en eux que leur existence consiste seulement

שֶׁמְּצִיאוּתָם הִיא רַק זֶה שֶׁהָאוֹר הָאֱלֹקִי מְהַוֶּה אוֹתָם בְּכָל רֶגַע], הֲרֵי גַּם בְּהָעוֹלָם כְּמוֹ שֶׁנִּתְהַוָּה מִשֵּׁם הוי' הי' צָרִיךְ לִהְיוֹת לִכְאוֹרָה הַהַגְבָּלָה דִּזְמַן וּמְקוֹם.

en ce que la lumière divine les fait être à chaque instant]. Dès lors, même le monde tel qu'il vient à l'être à partir du Nom Havayé devrait, semble-t-il, comporter la limitation du temps et de l'espace.

Question :

תשכ"ב, ד"ה גָּדוֹל יהי' כְּבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה

5722 [1961-1962], maamar commençant par « Grande sera la gloire de cette Maison »

Il a été expliqué plus haut que la création opérée par Havayé, bien qu'elle produise une création pleinement consciente de l'unité de Hachem, demeure malgré tout une création sans commune mesure avec Hachem Lui-même. Or, si la création par Havayé reste une création distincte de Hachem, ne devrait-elle pas comporter les limites du temps et de l'espace ? Pourquoi faut-il dire que la création du le Temple [Beth HaMikdach] s'opère par une union de Havayé et d'Elokim ?

Pour répondre à cette question, le maamar commence par expliquer le rapport entre Havayé et la dimension du temps :

וְיֵשׁ לוֹמַר הַבֵּיאוּר בָּזֶה בְּהַקְדִּים דְּמִזֶּה שֶׁאוֹמְרִים שהוי' הוא הי' הֲוָה ויהי' (כְּאֶחָד), דהי' הֲוָה ויהי' הו"ע הַזְּמַן, מוּבָן, שֶׁגַּם הָעוֹלָם כְּמוֹ שֶׁמִּתְהַוֶּה מִשֵּׁם הוי' יֵשׁ בּוֹ עִנְיָן הַזְּמַן, אֶלָּא שֶׁהַזְּמַן שֶׁבָּעוֹלָם זֶה הוא בְּאֹפֶן שֶׁהֶעָבָר הַהֹוֶה וְהֶעָתִיד הֵם כְּאֶחָד.

On peut proposer l'explication suivante, en posant d'abord ceci. On dit que Havayé est « Il était, Il est et Il sera » (simultanément), et « était, est et sera » relève du temps. On en comprend que le monde lui aussi, tel qu'il est amené à l'existence par le Nom Havayé, comporte la notion de temps. Seulement, le temps de ce monde-là est tel que le passé, le présent et l'avenir y sont comme un.

Le Rabbi pose d'abord un fait : « était », « est » et « sera » relèvent du temps. La création par Havayé a donc un rapport au temps. Mais c'est un temps qui n'est pas divisé : passé, présent et futur y existent ensemble.

[Note de l'éditeur : la logique humaine reposant elle-même sur les notions de temps et d'espace, il est impossible de se représenter ce que serait une telle réalité.]

Le même principe s'applique à la dimension de l'espace :

ועד"ז הוא בִּמְקוֹם שֶׁגַּם הָעוֹלָם כְּמוֹ שֶׁמִּתְהַוֶּה מִשֵּׁם הוי' יֵשׁ בּוֹ עִנְיָן הַמָּקוֹם אֶלָּא שֶׁהַשִּׁשָּׁה קְצָווֹת דִּמְקוֹם הֵם כְּאֶחָד.

Il en va de même pour l'espace [makom] : le monde lui aussi, tel qu'il est amené à l'existence par le Nom Havayé, comporte la notion d'espace, mais les six ex-

trémités [chech ketsavot] de l'espace y sont comme une.

Il en va de même pour l'espace. Les six directions — haut, bas, devant, derrière, gauche et droite — y existent comme une seule.

[Note de l'éditeur : là encore, la logique humaine ne permet pas de se le représenter ; elle permet seulement d'admettre que la chose est possible.]

Qu'y a-t-il donc dans Havayé qui empêche les différents aspects de ces dimensions de se manifester concrètement ?

Sur cette base, on peut dire ceci. Le temps et l'espace du monde, tel qu'il est amené à l'existence par le Nom Havayé, ne sont pas soumis à la limitation et à la division (bien que ce monde lui aussi soit sans commune mesure avec la source qui l'amène à l'existence), et la raison en est l'annulation de soi [bitoul] qui est en lui. En effet, ce qui fait l'essence du passé, du présent et de l'avenir (et de même celle des six extrémités) n'est pas leur propre existence, mais le fait que Havayé les amène à l'existence. C'est pourquoi ils ne se contredisent pas l'un l'autre et sont comme un.

ועפ"ז יֵשׁ לוֹמַר, דְּהַטַּעַם עַל זֶה שֶׁהַזְּמַן וּמְקוֹם דְּהָעוֹלָם כְּמוֹ שֶׁמִּתְהַוֶּה מִשֵּׁם הוי' אֵינָם בְּהַגְבָּלָה וְהִתְחַלְּקוּת (אַף שֶׁגַּם הָעוֹלָם כְּמוֹ שֶׁמִּתְהַוֶּה מִשֵּׁם הוי' הוּא בְּאֵין עֲרוֹךְ לְהַמָּקוֹר הַמְהַוֶּה אוֹתוֹ), הוּא מִפְּנֵי הַבִּיטּוּל שֶׁבּוֹ. דְּכֵיוָן שֶׁעִנְיָנָם שֶׁל הֶעָבָר הַהֹוֶה וְהֶעָתִיד (וְכֵן עִנְיָנָם שֶׁל הַשִּׁשָּׁה קְצָווֹת) הוּא לֹא הַמְּצִיאוּת שֶׁלָּהֶם אֶלָּא זֶה שהוי' מְהַוֶּה אוֹתָם, לָכֵן אֵינָם סוֹתְרִים זל"ז וְהֵם כְּאֶחָד.

Ce qui le permet, c'est le bitoul, l'effacement de soi : la création issue de Havayé ne se ressent pas comme une existence indépendante de Hachem.

Dans un monde privé de bitoul, la direction « gauche » possède une existence et un rôle définis au sein de la création. Sa fonction première est de n'être pas la « droite ». Et parce que « gauche » et « droite » sont attachées chacune à sa propre existence au sein de la création, elles restent opposées.

Or le bitoul propre à la « création par Havayé » fait que chaque aspect de la création perçoit l'existence de Hachem avant sa propre existence indépendante. Dès lors, la « gauche » a davantage conscience d'être une part de Hachem que de n'être pas la « droite » — et il en va de même pour la « droite ». Dans une création tout entière pénétrée de bitoul, « gauche » et « droite » ne se perçoivent donc pas comme des contraires : elles se voient l'une et l'autre comme de simples créations de Hachem, et peuvent s'unir. Le même principe vaut pour la dimension du temps.

On peut désormais comprendre pourquoi l'emplacement du Beth HaMikdach doit être créé par une union de Havayé et d'Elokim, et non par Havayé seul — alors même que cette création est sans commune mesure avec Hachem Lui-même :

ועפ"ז צָרִיךְ לוֹמַר, דְּהַמְבֹאָר בכ"מ שֶׁהַמָּקוֹם דְּקוֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים הוּא מִשֵּׁם אֱלֹקִים (אַף שֶׁגַּם מָקוֹם זֶה הי' לְמָעְלָה מִגֶּדֶר מָקוֹם), הוּא, כִּי הַמָּקוֹם דְּקוֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים (עֶשְׂרִים אַמָּה עַל עֶשְׂרִים אַמָּה) הי' בְּאֹפֶן דְּהִתְחַלְּקוּת, שֶׁכָּל אַמָּה הִיא בִּמְקוֹם אַחֵר, וְהַהִתְחַלְּקוּת דִּמְקוֹם הוּא מִשֵּׁם אֱלֹקִים. וְזֶהוּ שֶׁמְּקוֹם הָאָרוֹן אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה הו"ע יִחוּד הוי' וֶאֱלֹקִים, שֶׁהַהַגְבָּלָה וְהַהִתְחַלְּקוּת דִּמְקוֹם הָאָרוֹן הִיא מִצַּד אֱלֹקִים, וְזֶה שהי' אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה הוּא מִצַּד הַגִּילוּי דְּשֵׁם הוי' שֶׁהֵאִיר בְּגִילוּי בְּהַמָּקוֹם שֶׁנִּתְהַוָּה מִשֵּׁם אֱלֹקִים, יִחוּד הוי' וֶאֱלֹקִים.

Sur cette base, il faut dire ceci. Il est expliqué en plusieurs endroits que l'espace du Saint des saints [Kodech HaKodachim] procède du Nom Elokim (bien que cet espace lui aussi fût au-delà de la définition de l'espace). La raison en est que l'espace du Saint des saints (vingt coudées sur vingt coudées) était soumis à la division : chaque coudée se trouvait en un autre endroit, et la division de l'espace procède du Nom Elokim. C'est en ce sens que « l'emplacement de l'Arche [aron] ne fait pas partie de la mesure » constitue l'union de Havayé et d'Elokim. La limitation et la division de l'emplacement de l'Arche relèvent d'Elokim. Le fait qu'il ne faisait pas partie de la mesure relève de la révélation du Nom Havayé, qui rayonnait ouvertement dans l'espace amené à l'existence par le Nom Elokim : c'est l'union de Havayé et d'Elokim.

D'où la réponse : le Saint des saints était mesurable, et chaque coudée y occupait sa propre place. S'il avait été créé par Havayé seul, le bitoul aurait empêché cette division. Ses dimensions prouvent qu'il a été créé aussi par Elokim.

L'union de Havayé et d'Elokim a cependant permis au kodech hakodachim d'avoir des dimensions mesurables — ce qui relève d'Elokim — tout en défiant les bornes de l'espace : l'aron [l'Arche] n'occupait aucune place, ce qui relève de Havayé.

וְן הִיא מִצַּד אֱלֹקִים . יִחוּד הוי' וֶאֱלֹקִים,דְּשֵׁם הוי' שֶׁהֵאִיר בְּגִילוּי בְּהַמָּקוֹם שֶׁנִּתְהַוָּה מִשֵּׁם אֱלֹקִים אָכֵן יֵשׁ הוי' בִּמְקוֹם הַזֶּה

[...] relève du Nom Elokim. [...] du Nom Havayé, qui a resplendi de façon dévoilée dans le lieu venu à l'existence par le Nom Elokim : l'union de Havayé et d'Elokim. « Assurément, Havayé est en ce lieu ».

דְּזֶה שֶׁמִּצַּד שֵׁם אֱלֹקִים הוּא הַהִתְחַלְּקוּת דִּמְקוֹם וּזְמַן הוּא לְפִי שֶׁהַזְּמַן,ז) וְצָרִיךְ לְהָבִין דְּכַאֲשֶׁר נִרְגָּשׁ בְּהַשִּׂשָּׂה קְצָוּוֹת דִּמְקוֹם,וְהַמָּקוֹם כְּמוֹ שֶׁמִּתְהַוִּים מִשֵּׁם אֱלֹקִים הֵם מְצִיאוּת ,)וּבְהַעֲבֵר הֲוָה וְעָתִיד דִּזְמַן שֶׁעִנְיָנָם הוּא שֶׁאֱלֹקוּת מְהַוֶּה אוֹתָם הֵם כֻּלָּם כְּאֶחָד (כנ"ל סְעִיף ו ' שֶׁמּוֹרֶה שֶׁהוּא מְצִיאוּת) יהי' גִּילוּי שֵׁם הָוֵי,וְאֵיךְ שַׁיָּךְ שֶׁבְּמָקוֹם הָאָרוֹן (מָקוֹם שֶׁבַּהִתְחַלְּקוּת .59)(אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה

Il faut cependant comprendre ceci. Si la division de l'espace et du temps relève du Nom Elokim, c'est parce que le temps et l'espace, tels qu'ils viennent à l'existence par le Nom Elokim, sont une existence [metsiout]. En effet, lorsqu'on perçoit que le contenu des six directions de l'espace, et du passé, du présent et de l'avenir du temps, est que la Divinité les fait exister, ils ne font tous qu'un (comme expliqué plus haut, au paragraphe 6). Comment est-il alors possible qu'au lieu de l'Arche, un lieu pris dans la di-

vision, ce qui montre qu'il est une existence, se produise le dévoilement du Nom Havayé (« le lieu de l'Arche ne relevait pas de la mesure ») ?

Lorsqu'en revanche la création procède directement de Havayé, son bitoul envers Hachem est si intense que la conscience qu'elle a de Lui l'emporte sur ses propriétés particulières. Ce que les deux contraires ont en commun — être l'un et l'autre des créations de Hachem — pèse alors plus lourd que ce qui les distingue, à savoir que l'un est la gauche et l'autre la droite. Les divers aspects du temps et de l'espace peuvent dès lors coexister : toutes les directions sont une, et le passé, le présent et l'avenir ne font qu'un.

À suivre ce raisonnement, toute révélation de Havayé devrait unifier les dimensions du temps et de l'espace.

Question : si une révélation de Havayé unifie les dimensions de l'espace au point que les six directions ne font qu'une, comment soutenir qu'il y a eu révélation de Havayé dans le lieu mesurable de l'aron ? Toute possibilité de mesure ne devrait-elle pas cesser dès l'instant où Havayé se révèle ?

אֲבָל לְגַבֵּי,שֶׁהַצִּמְצוּם וְהַהֶסְתֵּר דְּשֵׁם אֱלֹקִים הוּא רַק לְגַבֵּי הַנִּבְרָאִים, 60וּנְקֻדַּת הַבֵּיאוּר בָּזֶה גַּם לְאַחֲרֵי הַהִתְלַבְּשׁוּת דְּשֵׁם הוי' בְּשֵׁם אֱלֹקִים שעי"ז נַעֲשָׂה, וְלָכֵן.שֵׁם הוי' אֵינוֹ מַסְתִּיר כְּלָל וְגַם בְּהַמְּצִיאוּת (שֶׁנַּעֲשָׂה ע"י הַהֶעְלֵם,' אֵין הַמְּצִיאוּת מַסְתִּיר לְגַבֵּי, מ"מ,הָעוֹלָם מְצִיאוּת שֶׁעִנְיָנוֹ דְּהָעוֹלָם,'דְּשֵׁם אֱלֹקִים) שעי"ז נַעֲשָׂה הַהִתְחַלְּקוּת דְּמָקוֹם וּזְמַן מֵאִיר הַגִּילוּי דְּשֵׁם הָוֵי הוּא זֶה שהוי' מְהַוֶּה אוֹתוֹ.

Le point central de l'explication est le suivant. La contraction, occultation [tsimtsoum] et l'occultation du Nom Elokim n'existent qu'à l'égard des créatures. À l'égard du Nom Havayé, en revanche, il n'y a aucune occultation. C'est pourquoi, même après que le Nom Havayé s'est revêtu du Nom Elokim, ce qui fait du monde une existence, cette existence ne constitue pourtant pas un voile pour Havayé. Bien plus, dans cette existence elle-même (produite par le voilement du Nom Elokim), qui engendre la division de l'espace et du temps, resplendit le dévoilement du Nom Havayé : le contenu même du monde, c'est que Havayé le fait exister.

La réponse : la question suppose que Havayé et Elokim s'excluent. En vérité, ils ne s'opposent que du point de vue de la créature. Du point de vue de Havayé, Elokim n'est qu'un moyen de porter Sa révélation plus bas dans la création. Elokim donne bien au monde le sentiment d'exister par lui-même. Mais Havayé ne « voit » pas le monde comme indépendant : pour Lui, tout le contenu du monde est d'avoir été créé par Havayé.

צָרִיךְ הָרַב לְהַעֲלִים אֵת, דְּכַאֲשֶׁר הַתַּלְמִיד הוּא בְּאֵין עֲרוֹךְ לְהָרַב,וְכַיָּדוּעַ הַמָּשָׁל מֵרַב וְתַלְמִיד וְגַם הַחִיצוֹנִיּוּת צָרִיךְ לְהַגְבִּיל וּלְהַעֲלִים בִּלְבוּשִׁים,עֶצֶם שֶׁכֻּלּוֹ וְשֶׁיִּשָּׁאֵר רַק הַחִיצוֹנִיּוּת דְּהָרַב רוֹאֶה. שֶׁהַצִּמְצוּם וְהַהֶעְלֵם הוּא רַק לְגַבֵּי

On connaît l'exemple du maître et de l'élève. Quand l'élève est sans commune mesure avec le maître, le maître doit voiler l'essence de son intelligence pour n'en laisser que l'extériorité. Et cette extériorité même, il doit encore la limiter et la voiler dans des vêtements, des explications et des exemples. Or ce

tsimtsoum et ce voilement n'existent qu'à l'égard de l'élève, non à l'égard du maître : le maître voit l'essence de son intelligence même dans l'extériorité, et jusque dans les vêtements et les exemples.

הַתַּלְמִיד וְלֹא לְגַבֵּי הָרַב.וְהֶסְבֵּרִים וּבַמְּשָׁלִים אֵת עֶצֶם שֶׁכְּלוֹ גַּם בְּהַחִיצוֹנִיּוֹת וְגַם בְּהַלְּבוּשִׁים וּבְהַמְּשָׁלִים.

Le Rabbi rend cette idée accessible par l'image du maître et de l'élève.

Quand un élève ne peut saisir directement un concept, le maître doit le lui présenter par une analogie.

L'élaboration d'une analogie passe par deux temps : • Le maître doit d'abord « oublier » qu'il comprend déjà le concept et l'aborder comme s'il se plaçait au point de vue de son élève. Il obtient ainsi du concept une vue extérieure. • Mais l'élève, incapable de saisir la matière elle-même, ne peut pas même la comprendre sous cet angle extérieur. Pour la lui rendre accessible, le maître doit prendre cette vue extérieure du concept et lui trouver une analogie appropriée.

Aux yeux de l'élève, cette analogie paraît sans rapport aucun avec le concept en jeu : il ne voit pas ce que l'un a à faire avec l'autre. Le maître, lui, voit le concept tout entier clairement exprimé dans l'analogie ; pour lui, l'occultation de l'idée première n'existe pas.

Il en va de même ici. L'élève figure le point de vue de la création, l'analogie figure l'occultation d'Elokim, et le maître, le point de vue de Havayé. Les limites du temps et de l'espace (l'analogie) ont beau sembler contredire l'unité du temps et de l'espace — de même que l'analogie paraît étrangère au concept enseigné —, cette contradiction n'existe pas du point de vue de Havayé (le maître).

[Note de l'éditeur : le Rabbi vient de donner un exemple parfait de ce processus. Ce que Havayé et Elokim signifient véritablement demeure hors de portée de l'entendement ; le Rabbi a donc fourni l'analogie du maître et de l'élève. Elle semblait d'abord sans rapport, et voici que le concept tout entier s'y laisse voir.]

Il faut ajouter ceci. Dans l'exemple du maître et de l'élève, si le tsimtsoum n'occulte pas à l'égard du maître, c'est qu'après le tsimtsoum l'intériorité de l'intelligence resplendit chez lui même dans l'extériorité et même dans les vêtements. Il n'en va pas de même en haut. Que le tsimtsoum ne soit pas à prendre littéralement (c'est-à-dire que le tsimtsoum ne voile pas à l'égard de l'Or Ein Sof [lumière infinie]) comporte deux aspects. Le premier : après le tsimtsoum, l'Or Ein Sof resplendit dans un dévoilement véritable dans le lieu de l'espace vacant [makom he'halal], comme avant le tsimtsoum. Le second : même au moment du tsimtsoum, le tsimtsoum n'occulte pas à Son égard, comme les discours [derouchim] l'expliquent longuement.

, **זֶה** שֶׁלְּגַבֵּי הָרַב אֵין הַצִּמְצוּם מַסְתִּיר,שֶׁבְּהַמָּשָׁל דְּרֹב וְתַלְמִיד, וּלְהוֹסִיף משא"כ,הוּא שֶׁלְּאַחֲרֵי הַצִּמְצוּם מֵאִיר אֶצְלוֹ פְּנִימִיּוּת הַשֵּׂכֶל גַּם בְּהַחִיצוֹנִיּוּת וְגַם בְּהַלְּבוּשִׁים שֵׁנִי עִנְיָנִים,) (הַיְינוּ שֶׁהַצִּמְצוּם אֵינוֹ מַעֲלִים לְגַבֵּי אוא"ס זֶה שֶׁהַצִּמְצוּם אֵינוֹ כִּפְשׁוּטוֹ,לְמָעְלָה וְשֶׁגַּם. שֶׁאַחֲרֵי הַצִּמְצוּם מֵאִיר אוא"ס בְּגִילוּי מַמָּשׁ בִּמְקוֹם הֶחָלָל כְּמוֹ קוֹדֵם הַצִּמְצוּם.בָּזֶה . 62 כַּמְבוֹאָר בַּאֲרוּכָה בְּהַדְּרוּשִׁים,' אֵין הַצִּמְצוּם מַסְתִּיר לְגַבֵּי,בְּעֵת הַצִּמְצוּם

Puis il montre où cette image s'arrête.

Dans l'analogie du maître et de l'élève, le maître voit le concept tout entier reflété dans l'analogie une fois qu'il l'a élaborée. Mais pendant qu'il l'élabore, il se voile temporairement le concept à lui-même, afin d'adopter le point de vue de son élève.

Il en va autrement de Havayé et d'Elokim : du point de vue de Havayé, Elokim n'est jamais une occultation. Non seulement la création limitée apparaît comme une expression de Havayé une fois accomplie, mais elle garde cette unité durant le processus même de la création.

Cela permet de comprendre mieux encore que, même dans l'existence produite par le voilement du Nom Elokim, resplendit le dévoilement du Nom Havayé. Dans l'exemple du maître et de l'élève, en effet, le tsimtsoum lui-même est un voilement, y compris à l'égard du maître : au moment du tsimtsoum, l'intelligence se voile aussi chez le maître. C'est pourquoi, même après le tsimtsoum, quand le maître voit l'essence de son intelligence jusque dans les vêtements et les exemples, cela ne concerne pas les vêtements eux-mêmes. En haut, au contraire, même le tsimtsoum lui-même ne voile pas à l'égard de l'Or Ein Sof. C'est pourquoi le dévoilement du Nom Havayé resplendit aussi dans l'existence elle-même.

ועפ"ז מובָן עוֹד יוֹתֵר שֶׁגַּם בְּהַמְּצִיאוּת שֶׁנַּעֲשָׂה ע"י הַהֶעְלֵם דְּשֵׁם אֱלֹקִים מֵאִיר הַגִּילוּי דְּשֵׁם שֶׁהֲרֵי בְּעֵת הַצִּמְצוּם, הַצִּמְצוּם עַצְמוֹ הוּא הֶעְלֵם גַּם לְגַבֵּי הָרַב, כִּי בְּהַמְּשֵׁל דְּרֹב וְתַלְמִיד,'הָוֵי כְּשֶׁהָרַב רוֹאֶה אֵת עֶצֶם שֶׁכְּלוֹ גַּם, גַּם לְאַחֲרֵי הַצִּמְצוּם, וְלָכֵן.מִתְעַלֵּם הַשֵּׂכֶל גַּם אֵצֶל הָרַב גַּם הַצִּמְצוּם עַצְמוֹ, משא"כ לְמַעְלָה. אֵין זֶה שַׁיָּךְ לְהַלְבוּשִׁים עַצְמָם,בְּהַלְבוּשִׁים וְהַמְּשָׁלִים . מֵאִיר הַגִּילוּי דְּשֵׁם הוי' גַּם בְּהַמְּצִיאוּת עַצְמוֹ, וְלָכֵן,אֵינוֹ מַעֲלִים לְגַבֵּי אוא"ס

Voir où s'arrête l'image fait mieux comprendre encore l'unité de Havayé et d'Elokim.

Dans l'analogie du maître et de l'élève, le concept premier est « caché » au maître lui-même pendant qu'il le transforme en une analogie accessible à l'élève. Autrement dit, du point de vue du maître, le résultat du processus n'occulte pas le concept premier, mais le processus, lui, l'occulte. Le lien essentiel entre le concept et l'analogie n'existe donc que dans l'esprit du maître : l'analogie, en elle-même, n'a aucun lien essentiel avec le concept.

Il n'en va pas ainsi du rapport entre Havayé et Elokim. Puisque le processus même de la création n'est pas une occultation du point de vue de Havayé, la création elle-même conserve son lien à Havayé — et c'est ce qui rend possible une révélation de Havayé au sein même de la création.

Sur cette base, on comprendra mieux encore l'expression « lèt din atar hedyot » [« ce n'est pas un lieu profane »] : le lieu du Mikdach n'est pas un lieu profane [et de même l'expression « le lieu de l'Arche

[ועד"זועפ"ז יובַן עוֹד יוֹתֵר הַלָּשׁוֹן לֵית דִּין אֲתַר הֶדְיוֹט שֶׁמְּקוֹם הַמִּקְדָּשׁ אֵינוֹ אֲתַר הֶדְיוֹט כִּי הַגִּילוּי דְּשֵׁם הוי' הוּא,]שֶׁהַמָּקוֹם אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה, הַלָּשׁוֹן מָקוֹם אָרוֹן אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה בְּהַמָּקוֹם עַצְמוֹ.

ne relevait pas de la mesure » : le lieu ne relève pas de la mesure]. C'est que le dévoilement du Nom Havayé se trouve dans le lieu lui-même.

Cela éclaire mieux encore la traduction d'Onkelos : « ce n'est pas un lieu ordinaire ».

Il apparaît ainsi que le lieu physique même du Beth HaMikdach, union parfaite de Havayé et d'Elokim, n'était pas « ordinaire ». Ce statut hors du commun ne lui a pas été imposé d'en haut sur un lieu qui serait, lui, resté ordinaire : c'est le lieu lui-même qui était fait de telle sorte qu'il pût contenir une révélation de Havayé. [La même idée se reflète dans la formule « le lieu de l'aron ne relevait pas de la mesure » : c'est le lieu lui-même qui était singulier.]

L'explication plus profonde de « ce n'est pas un lieu profane » se comprendra si l'on pose d'abord ceci. Sur l'union de Havayé et d'Elokim, « Havayé et Elokim sont tout un », il existe globalement deux explications. Selon l'une, le Nom Elokim (le tsimtsoum) a lui aussi pour fonction de dévoiler : c'est par le tsimtsoum et le voilement du Nom Elokim que le dévoilement du Nom Havayé peut être attiré vers le bas. Selon une autre explication, les deux Noms, Havayé et Elokim, sont des Noms de HaKadoch Barou'h Hou, qui est au-dessus de l'un comme de l'autre ; seulement, Il a voulu, béni soit-Il, que Son dévoilement se fasse selon les deux lignes de l'infini et de la limite (dévoilement et tsimtsoum).

ח') וּבֵאוּר הָעִנְיָן דְּלֵית דִּין אֲתַר הֶדְיוֹט בְּעוֹמֶק יוֹתֵר יוּבַן בְּהַקְדִּים שֶׁבְּעִנְיַן הַיִּחוּד דְּהָוֵי שֶׁגַּם שֵׁם אֱלֹקִים (צִמְצוּם) עִנְיָנוֹ הוּא. שֵׁנִי בִּיאוּרִים בִּכְלָלוּת, הוי' וֶאֱלֹקִים כולא חַד,וֶאֱלֹקִים . 64 שֶׁבִּכְדֵי שֶׁהַגִּילוּי דְּשֵׁם הוי' יֻמְשַׁךְ לְמַטָּה הוּא ע"י הַצִּמְצוּם וְהַהֶעְלֵם דְּשֵׁם אֱלֹקִים,לְגַלּוֹת אֶלָּא, 65 דִּשְׁנֵי הַשְּׁמוֹת הוי' וֶאֱלֹקִים הֵם שְׁמוֹתָיו שֶׁל הקב"ה שֶׁלְּמַעְלָה מִשְּׁנֵיהֶם,וְעוֹד בֵּיאוּר .)שֶׁכָּךְ עָלָה בִּרְצוֹנוֹ ית' שֶׁהַגִּילוּי שֶׁלּוֹ יהי' בִּשְׁנֵי הַקַּוִּין דבל"ג וּגְבוּל (גִּילוּי וְצִמְצוּם

Le maamar va vers une unité de Havayé et d'Elokim plus profonde encore.

Deux explications générales rendent compte de ce que Havayé et Elokim ne sont pas réellement des contraires et peuvent donc s'unir.

1. L'un et l'autre révèlent Hachem. a. Havayé a pour objet de révéler la présence de Hachem. Sa limite est qu'il ne peut la révéler dans une création qui se sent séparée de Lui, car Havayé a la propriété du bitoul et demeure toujours lié. b. Elokim a pour objet de prolonger la révélation de Hachem jusque dans une création qui se sent séparée de Lui. De ce point de vue, Havayé et Elokim poursuivent la même fin : ils ne sont donc pas des contraires.

2. L'un et l'autre sont des noms — des expressions — de Hachem, qui leur est supérieur à tous deux. a. Hachem a voulu Se révéler de deux manières : que Sa révélation soit sans limite (Havayé), et qu'Il puisse Se révéler jusque dans les limites les plus extrêmes (Elokim). Puisque ces deux voies expriment le « même » Hachem, il est impossible qu'elles se contredisent.

ועפ"ז יֵשׁ לְהוֹסִיף בֵּיאוּר בָּזֶה שֶׁלְּמַעְלָה גַּם הַצִּמְצוּם עַצְמוֹ אֵינוֹ מַעֲלִים לְגַבֵּי אוא"ס (נוֹסָף אֵין שַׁיָּךְ,' דְּכֵינָן שֶׁגַּם הַצִּמְצוּם דְּשֵׁם אֱלֹקִים הוּא חַד עִם הָוֵי.)66עַל הַבֵּיאוּר שֶׁבַּהֲדָרוּשִׁים ועפ"ז יֵשׁ לְבָאֵר בְּעוֹמֶק יוֹתֵר הַלָּשׁוֹן לֵית דִּין אֲתַר הֶדְיוֹט שֶׁמְּקוֹם הַמִּקְדָּשׁ אֵינוֹ.'שֶׁיַּסְתִּיר לְגַבֵּי שֶׁהַגִּילוּי דִּלְמַעְלָה מֵהַמָּקוֹם שֶׁהֵאִיר בִּמְקוֹם,]אֲתַר הֶדְיוֹט [ועד"ז מָקוֹם הָאָרוֹן אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה .הי' מִצַּד הַמָּקוֹם עַצְמוֹ

Dès lors, on peut ajouter une explication au fait qu'en haut le tsimtsoum lui-même ne voile pas à l'égard de l'Or Ein Sof (en plus de l'explication donnée dans les discours) : puisque même le tsimtsoum du Nom Elokim ne fait qu'un avec Havayé, il ne peut pas constituer un voile pour l'Or Ein Sof. Cela permet aussi d'expliquer plus en profondeur l'expression « ce n'est pas un lieu profane » : le lieu du Mikdach n'est pas un lieu profane [et de même, le lieu de l'Arche ne relevait pas de la mesure], car le dévoilement de ce qui est au-dessus du lieu, qui resplendissait dans le lieu, venait du lieu lui-même.

Deux points ont été posés plus haut : du point de vue de Havayé, le voile d'Elokim n'en est pas vraiment un. Une fois la création faite, Havayé la voit comme avant la création. Et même au moment où Il la fait, Il la voit comme avant.

Ce qui vient d'être exposé permet d'y ajouter un troisième point : 3. il est catégoriquement impossible qu'Elokim occulte véritablement Havayé, puisque tous deux procèdent de la même source et expriment une même fin.

On mesure alors plus finement encore comment le lieu du Beth HaMikdach pouvait dépasser les limites de l'espace : • Plus haut, à la fin du chapitre sept, il a été expliqué que, du point de vue de Havayé, Elokim n'est pas une occultation. À ce stade, Havayé et Elokim étaient tenus pour deux choses distinctes, Elokim n'occultant pas malgré cette distinction. Appliqué au lieu du Beth HaMikdach : les limites de l'espace n'empêchent pas de dépasser l'espace — le lieu physique de l'aron dépassait bien les limites de l'espace —, mais « les limites de l'espace » et « ce qui est au-dessus des limites de l'espace » restaient deux choses distinctes. • Ici, on explique que Havayé et Elokim sont des expressions différentes de Hachem, mais des expressions fondamentalement égales. Appliqué au lieu du Beth HaMikdach : les limites de l'espace ne sont pas réellement le contraire de la faculté de dépasser l'espace ; les deux ne font qu'un. L'unité est ici plus profonde que celle qu'exposait le chapitre sept.

ט) וְיֵשׁ לוֹמַר, שֶׁגִּילוּי עִנְיָן זֶה דְּלֵית דִּין אֲתַר הֶדְיוֹט יהי' בְּבֵית הַשְּׁלִישִׁי. וְהָעִנְיָן הוּא, דְּבֵית רִאשׁוֹן וּשְׁנֵי הֵם בד' הָאוֹתִיּוֹת דְּשֵׁם הוי' שֶׁרוֹמְזִים עַל עֶשֶׂר סְפִירוֹת [בֵּית רִאשׁוֹן הוּא ה' עִילָּאָה (בִּינָה) שֶׁעַל יָדָהּ הוּא גִּילוּי היו"ד (חָכְמָה), וּבֵית שֵׁנִי הוּא ה' תַּתָּאָה (מַלְכוּת) שֶׁעַל יָדָהּ הוּא גִּילוּי הוא"ו (ז"א)]. וּבֵית שְׁלִישִׁי הוּא כֶּתֶר כְּמוּבָא לְעֵיל (סְעִיף ג) דְּיָבוֹא ארי' הוּא גִּילוּי הַכֶּתֶר שֶׁלְּמַעְלָה מֵהִשְׁתַּלְשְׁלוּת.

On peut dire que cette notion, « il n'y a pas là de lieu profane », se révélera dans le troisième Beth HaMikdach. Voici de quoi il s'agit. Le premier et le second Beth HaMikdach correspondent aux quatre lettres du Nom Havayé, qui font allusion aux dix séfirot [le premier Beth HaMikdach est le hé supérieur (Bina), par lequel se révèle le youd ('Hokhma) ; le second Beth HaMikdach est le hé inférieur (Malkhout), par lequel se révèle le vav (Zeïr Anpin)]. Le troisième Beth HaMikdach, lui, est le Kéter. C'est

ce qui a été cité plus haut (§ 3) : « Que vienne le lion », c'est la révélation du Kéter, qui se tient au-dessus de l'enchaînement des mondes [hichtalchelout].

Le lieu du Temple « n'est pas un lieu ordinaire » — en araméen, leit dein atar hedyot. Mais cette qualité ne se révélera pleinement que dans le troisième Temple. Selon le Likouteï Torah, les deux premiers révélaient Havayé. Les lettres de ce Nom renvoient aux dix séfirot, les attributs divins, qui relèvent de la hichtalchelout, l'ordre naturel de la création. Le premier Temple correspond à la Bina, le premier hé du Nom, par laquelle se révèle la 'Hokhma, le youd. Le deuxième correspond à la Malkhout, le hé final, par laquelle se révèle Zeïr Anpin, c'est-à-dire les six midot, le vav. Le troisième est une révélation du Kéter, au-dessus de cet ordre. Or seule une révélation de ce niveau rend possible l'union de Havayé et d'Elokim : celle de Hachem Lui-même, au-dessus des deux Noms. Le Kéter unit aussi les dix séfirot entre elles, et chacune en elle-même.

Or, dans les dix séfirot, la révélation et le voilement qu'elles comportent (lumières et récipients [orot vekelim]) sont deux réalités distinctes. Le fait que ces deux réalités, révélation et voilement, soient des Noms de HaKadoch Barou'h Hou, qui est au-dessus de l'une et de l'autre, vient de la révélation du Kéter, qui se tient au-dessus de l'enchaînement des mondes. En effet, la division des séfirot ('Hokhma, Bina, etc.) existe (principalement) dans les séfirot révélées d'Atsilout. Les dix séfirot cachées dans le Kéter, en revanche, y sont incluses comme une seule. Il en va de même pour la division entre lumières et récipients (révélation et voilement) : dans les dix séfirot cachées, elles (les lumières et les récipients) sont unies.

וְהִנֵּה בְּעֶשֶׂר סִפִּירוֹת הַגִּילוּי וְהַהֶעְלֵם שֶׁבָּהֶם (אוֹרוֹת וְכֵלִים) הֵם שֵׁנִי עִנְיָנִים, וְזֶה שֶׁשְּׁנֵי הָעִנְיָנִים דְּגִלּוּי וְהֶעְלֵם הֵם שְׁמוֹתָיו שֶׁל הקב"ה שֶׁלְּמַעְלָה מִשְּׁנֵיהֶם הוּא ע"י גִּילוּי הַכֶּתֶר שֶׁלְּמַעְלָה מֵהִשְׁתַּלְשְׁלוּת. דִּכְמוֹ שֶׁעִנְיָן הַהִתְחַלְּקוּת דִּסְפִירוֹת (חָכְמָה, בִּינָה וכו') הוּא (בְּעִיקָּר) בִּסְפִירוֹת הַגִּלּוּיוֹת דַּאֲצִילוּת משא"כ ע"ס הַגְּנוּזוֹת שֶׁבַּכֶּתֶר הֵם כְּלוּלִים כְּאֶחָד, עד"ז הוּא גַּם בְּעִנְיַן הַהִתְחַלְּקוּת דְּאוֹרוֹת וְכֵלִים (גִּילוּי וְהֶעְלֵם), שבע"ס הַגְּנוּזוֹת הֵם (הָאוֹרוֹת וְהַכֵּלִים) בְּהִתְאַחְדוּת.

Dans Atsilout et plus bas, chaque séfira a deux aspects. L'or, la lumière, est sa révélation. Le keli, le récipient, est le voile qui lui permet de se révéler au-dehors. Or et keli reflètent Havayé et Elokim. Mais vus comme Noms d'un même Hachem, ils ne sont que deux aspects d'une seule réalité. Aussi, dans le Kéter, les dix séfirot cachées n'en font-elles qu'une, et l'or et le keli de chacune s'y unissent. La note de l'éditeur relève que c'est la même idée que l'unité du temps et de l'espace dans Havayé, dite en d'autres termes.

Sur cette base, on peut dire que le sens véritable de « il n'y a pas là de lieu profane » se révélera dans le troisième Beth HaMikdach : le lieu lui-même y sera comme un récipient pour la révélation de ce qui est au-dessus du lieu. Car alors sera attiré, de manière ré-

ועפ"ז יֵשׁ לוֹמַר, שֶׁאֲמִתִּית הָעִנְיָן דְּלֵית דִּין אֲתַר הֶדְיוֹט שֶׁגַּם הַמָּקוֹם עַצְמוֹ יהי' כְּמוֹ כְּלִי לְהַגִּלּוּי דִּלְמַעְלָה מֵהַמָּקוֹם יהי' בְּגִילּוּי בְּבֵית

הַשְּׁלִישִׁי. כִּי אָז יֻמְשַׁךְ בְּגִילּוּי גַּם בְּהַשֵּׁמוֹת הוי' וֶאֱלֹקִים כְּמוֹ שֶׁהֵם בְּהִשְׁתַּלְשְׁלוּת [וע"ז, גַּם בִּשְׁנֵי הָעִנְיָנִים דִּלְמַעְלָה מִמָּקוֹם וּמְקוֹם, גַּם כְּמוֹ שֶׁהֵם לְמַטָּה בעוה"ז הַגַּשְׁמִי] שֶׁשְּׁנֵיהֶם הֵם שְׁמוֹתָיו שֶׁל הקב"ה שֶׁלְּמַעְלָה מִשְּׁנֵיהֶם, וכלא חַד.

vélée, aussi dans les Noms Havayé et Elokim tels qu'ils sont dans l'enchaînement des mondes [et par là aussi dans les deux réalités, ce qui est au-dessus du lieu et le lieu, y compris telles qu'elles sont en bas, dans ce monde matériel], le fait que l'un et l'autre sont des Noms de HaKadoch Barou'h Hou, qui est au-dessus des deux, et que tout est un.

On peut comprendre que Havayé et Elokim expriment tous deux Hachem, mais cela ne se voit pas. Pour que cela se voie, il faudrait que leur source se révèle. C'est pourquoi le lieu « non ordinaire » ne se révélera pleinement qu'avec le troisième Temple, révélation du Kéter, au-dessus des deux Noms. On peut alors relier deux idées vues plus tôt. Le troisième Temple durera toujours. Le premier aussi aurait pu durer toujours, si Moché avait fait entrer le peuple en terre d'Israël et l'y avait bâti ; mais il n'aurait pas eu l'avantage de la téchouva, le « détruire afin de bâtir ».

ועפ"ז יוּבַן מ"ש בכ"מ (הוּבָא לְעֵיל סְעִיף א) דְּמַעֲלַת בֵּית הַשְּׁלִישִׁי הוּא שיהי' קַיָּם בְּקִיּוּם נִצְחִי, דְּלִכְאוֹרָה, כִּיוָן שֶׁעִנְיָן הַנִּצְחִיּוּת הי' אֶפְשָׁר לִהְיוֹת גַּם בְּבֵית הָרִאשׁוֹן (כְּמוּבָא לְעֵיל סְעִיף ג) אֵיךְ אוֹמְרִים שֶׁזּוֹהִי הַמַּעֲלָה דְּבֵית הַשְּׁלִישִׁי.

Cela permet de comprendre ce qui est écrit en plusieurs endroits (cité plus haut, § 1) : ce qui fait la grandeur du troisième Beth HaMikdach, c'est qu'il subsistera éternellement. La chose fait pourtant difficulté à première vue. L'éternité aurait pu exister déjà dans le premier Beth HaMikdach (comme on l'a cité plus haut, § 3). Comment peut-on dire alors que c'est là ce qui fait la grandeur du troisième ?

Question : le troisième Temple dépasse même un premier Temple qui aurait été éternel. Pourquoi dire alors que son avantage principal est de durer toujours ? Si les deux durent autant, ne faudrait-il pas plutôt nommer le « détruire afin de bâtir » ?

וְיֵשׁ לוֹמַר הַבֵּיאוּר בָּזֶה, דְּהַנִּצְחִיּוּת שֶׁהָיְתָה יְכוֹלָה לִהְיוֹת בְּבֵית רִאשׁוֹן הִיא (בְּעִיקָּר) מִצַּד הַגִּילּוּי דִּלְמַעְלָה מֵהַזְּמַן, וְהַחִדּוּשׁ בְּהַנִּצְחִיּוּת שתהי' בְּבֵית הַשְּׁלִישִׁי הוּא שֶׁגַּם הַזְּמַן יהי' כְּלִי לָזֶה. וְזֶהוּ שֶׁמַּעֲלַת בֵּית הַשְּׁלִישִׁי הִיא שיהי' קַיָּם בְּקִיּוּם נִצְחִי, כִּי אֲמִיתִּית עִנְיָן הַבְּלִי גְּבוּל

On peut proposer l'explication suivante. L'éternité qui aurait pu exister dans le premier Beth HaMikdach venait (principalement) de la révélation de ce qui est au-dessus du temps. L'éternité qui sera dans le troisième Beth HaMikdach apporte une nouveauté : le temps lui-même en sera aussi un récipient. Voilà pourquoi ce qui fait la grandeur du troisième Beth HaMikdach, c'est qu'il subsistera éternellement. Le sens véritable de l'illimité [beli guevoul] (l'éternité) est en effet que l'éternité ne vienne pas seulement de

(נִצְחִיּוּת) הוּא, שֶׁהַנִּצְחִיּוּת הִיא לֹא רַק מִצַּד הַהַמְשָׁכָה מִלְּמַעְלָה אֶלָּא שֶׁהַמַּטָּה הוּא כְּלִי לָזֶה, ו"נצחיות" זוֹ הִיא רַק בְּבֵית הַשְּׁלִישִׁי.

l'épanchement d'en haut, mais que le bas en soit le récipient. Or cette « éternité »-là n'existera que dans le troisième Beth HaMikdach.

Voici la réponse : les deux éternités ne sont pas de même nature. Il y faut le Kéter, seul capable d'unir le temps limité et ce qui le dépasse. Sans lui, le premier Temple n'aurait duré que parce que l'illimité (Havayé) l'aurait emporté sur la limite (Elokim). Le temps aurait été dominé, mais il serait resté le même. Le troisième Temple durera parce que le temps et l'au-delà du temps y seront unis. C'est le « détruire afin de bâtir » qui transforme ainsi le temps, comme le baal téchouva transforme ses défauts en service de Hachem. Le temps devient alors capable de durer à jamais à l'intérieur de ses propres limites.

יו"ד) וע"י הַגִּילוּי דְּיִחוּד הוי' וֵאֱלֹקִים (בָּאֹפֶן הנ"ל) שיהי' בביהמ"ק (הַשְּׁלִישִׁי) שֶׁגַּם הַמָּקוֹם (שֶׁנִּתְהַוָּה מִשֵּׁם אֱלֹקִים) הוּא כְּלִי לְהַגִּלוּי דהוי' שֶׁלְּמַעְלָה מֵהַמָּקוֹם, יִמְשַׁךְ מֵעֵין גִּילוּי זֶה גַּם בְּכָל הָעוֹלָם.

Par la révélation de l'union de Havayé et d'Elokim (de la manière décrite plus haut) qui aura lieu dans le (troisième) Beth HaMikdach, le lieu (qui a été amené à l'existence par le Nom Elokim) y sera lui aussi un récipient pour la révélation de Havayé, qui est au-dessus du lieu. Par elle, un reflet de cette révélation sera attiré aussi dans le monde entier.

Le troisième Temple unira les limites de l'espace et leur au-delà : quelque chose de cette révélation gagnera donc le monde entier. Or le Temple contient en puissance les étapes suivantes de la guéoula, le rassemblement des exilés et la résurrection des morts. Cette union doit donc les marquer, elles aussi.

וְגִילוּי זֶה יהי' בְּעִיקָּר בְּהַגְּאֻלָּה שֶׁלְּאַחֲרֵי בִּנְיַן ביהמ"ק. דְּהַטַּעַם עַל זֶה שֶׁגְּאֻלָּה הָעֲתִידָה תהי' גְּאֻלָּה נִצְחִית שֶׁאֵין שַׁיָּךְ אחרי' גָּלוּת הוּא לְפִי שֶׁהָעוֹלָם יהי' כְּלִי לְהַגְּאוּלָה. וּכַמְּבוֹאָר בלקו"ת שֶׁגְּאֻלָּה הַשְּׁלִישִׁית הִיא בִּזְכוּת יַעֲקֹב שֶׁמִּדָּתוֹ מִדַּת אֱמֶת שֶׁאֵין שַׁיָּךְ בּוֹ שִׁינּוּי, דַּאֲמִיתִּית עִנְיָן הבל"ג (מִדַּת הָאֱמֶת) הוּא שֶׁהַמַּטָּה הוּא כְּלִי לָזֶה.

Cette révélation aura lieu principalement lors de la guéoula qui suivra la construction du Beth HaMikdach. Pourquoi la guéoula future sera-t-elle une guéoula éternelle, après laquelle aucune galout n'est plus possible ? Parce que le monde sera un récipient pour la guéoula. Likouteï Torah l'explique ainsi : la troisième guéoula viendra par le mérite de Yaakov, dont l'attribut est celui de la vérité, qui ne connaît aucun changement. Car le sens véritable de l'illimité (l'attribut de vérité) est que le bas en soit le récipient.

Comme le Temple, la troisième guéoula sera éternelle : il n'y aura plus jamais de galout, d'exil. Le Temple durera parce que le temps lui-même sera uni à son au-delà ; la guéoula durera parce que le monde lui-même sera prêt pour elle. On retrouve le Likouteï Torah cité au début : elle vient par le mérite de Yaakov, dont l'attribut est la vérité, emet. La vérité ne change pas, parce que rien ne peut la contredire. Or la révélation de l'essence de

Hachem, le Kéter, montre qu'Il est illimité au point de pouvoir aussi être limité. La révélation et la limite, Havayé et Elokim, L'expriment l'une comme l'autre. D'où une guéoula vraie, que rien ne contredit, jusque dans les limites de la nature. La deuxième étape, le kiboutz galouyot, le rassemblement des exilés, en porte la marque.

ועד"ז הוא בְּהָעִנְיָן דְּקִבּוּץ גְּלוּיוֹת (דְּהַגְּאֻלָּה), שיהי' בְּכָל שִׁשָּׁה הַקְּצָוֹות (דִּמְקוֹם), מִמִּזְרָח אָבִיא זַרְעֶךָ וּמִמַּעֲרָב אֲקַבְּצֶךָ אָמַר לְצָפוֹן תֵּנִי וּלְתֵימָן אֶל תִּכְלָאִי תָּבִיאִי בְּנֵי מֵרָחוֹק וּבְנוֹתַי מִקְצֵה הָאָרֶץ, דְּיֵשׁ לוֹמַר שֶׁרָחוֹק וְקָצֶה הֵם כְּנֶגֶד ב' הַקְּצָוֹות מַעְלָה וּמַטָּה. וְיֵשׁ לוֹמַר, שֶׁקִּבּוּץ הַגָּלִיּוֹת מִכָּל הַשִּׁשָּׁה קְצָוֹות תהי' בְּאֹפֶן שֶׁהַשִּׁשָּׁה קְצָוֹות יְסַיְּעוּ לָזֶה. אֶל תִּירָא כִּי אִתְּךָ אֲנִי מִמִּזְרָח אָבִיא זַרְעֶךָ וּמִמַּעֲרָב אֲקַבְּצֶךָ: אָמַר לְצָפוֹן תֵּנִי וּלְתֵימָן אֶל תִּכְלָאִי תָּבִיאִי בְּנֵי מֵרָחוֹק וּבְנוֹתַי מִקְצֵה הָאָרֶץ:

Il en va de même pour le rassemblement des exilés [kibouts galouyot] (de la guéoula), qui se fera depuis les six extrémités (du lieu) : « מִמִּזְרָח אָבִיא זַרְעֶךָ וּמִמַּעֲרָב אֲקַבְּצֶךָ אָמַר לְצָפוֹן תֵּנִי וּלְתֵימָן אֶל תִּכְלָאִי תָּבִיאִי בְּנֵי מֵרָחוֹק וּבְנוֹתַי מִקְצֵה הָאָרֶץ - De l'orient J'amènerai ta descendance, et de l'occident Je te rassemblerai. Je dirai au nord : Donne ! et au midi : Ne retiens pas ! Amène Mes fils de loin [merakhok] et Mes filles de l'extrémité [mikétsé] de la terre ». On peut dire que « loin » et « extrémité » correspondent aux deux extrémités du haut et du bas. On peut dire aussi que le rassemblement des exilés depuis les six extrémités se fera de telle sorte que les six extrémités elles-mêmes y prêteront leur concours. « Ne crains pas, car Je suis avec toi : de l'orient J'amènerai ta descendance, et de l'occident Je te rassemblerai. Je dirai au nord : Donne ! et au midi : Ne retiens pas ! Amène Mes fils de loin et Mes filles de l'extrémité de la terre. »

Le passouk de Yechayahou (43, 5-6) nomme les six directions : « de loin » désigne le haut, « l'extrémité » le bas. Le monde étant prêt pour la guéoula, les directions de l'espace aideront elles-mêmes à rassembler le peuple juif. Une objection se présente. On ne s'attend pas à voir partout dans le monde un prodige comme celui de l'aron. L'union de Havayé et d'Elokim serait-elle donc plus haute au Temple que dans le monde ? Celle du monde a pourtant un avantage.

וְהִנֵּה אַף שֶׁהַגִּילוּי שֶׁיִּמְשַׁךְ בָּעוֹלָם יהי' רַק מֵעֵין הַגִּילוּי שבביהמ"ק עַצְמוֹ, מ"מ יֵשׁ יִתְרוֹן בְּהַהַמְשָׁכָה בָּעוֹלָם. כִּי הַיִּחוּד דהוי' וֶאֱלֹקִים שבביהמ"ק עַצְמוֹ, כְּיוּן שלית דִּין אֲתַר הֶדְיוֹט, אֵין נִיכָּר בָּזֶה כ"כ שֶׁהַיִּחוּד דהוי' וֶאֱלֹקִים הוּא גַּם מִצַּד שֵׁם אֱלֹקִים, וְהַגִּילוּי דְּעִנְיָן זֶה (שֶׁהַיִּחוּד

Or, la révélation qui sera attirée dans le monde ne sera qu'un reflet de celle du Beth HaMikdach lui-même. L'épanchement dans le monde comporte pourtant un avantage. Dans le Beth HaMikdach lui-même, il n'y a pas de lieu profane : aussi l'union de Havayé et d'Elokim qui s'y trouve ne laisse-t-elle guère percevoir qu'elle procède aussi du Nom Elokim. Ce fait (que l'union procède aussi du Nom Elo-

הוּא גַּם מִצַּד שֵׁם אֱלֹקִים) הוּא בְּעִיקָּר ע"י שֶׁנִּמְשַׁךְ מֵעֵין הַגִּילוּי דביהמ"ק בָּעוֹלָם, אֲתַר הֶדְיוֹט.

kim) se révèle principalement lorsqu'un reflet de la révélation du Beth HaMikdach est attiré dans le monde, qui est un lieu profane.

Pour la force de la révélation, le Temple l'emporte. Pour la portée — jusqu'où la révélation descend dans la création —, c'est le monde qui l'emporte. Le lieu du Temple, « non ordinaire », était prédisposé à recevoir Havayé, car Elokim n'y voilait pas avec toute sa force. On n'y voit donc pas que l'union atteint Elokim dans toute sa puissance. Dans le monde, entièrement voilé par Elokim, on voit qu'elle descend jusqu'au plus caché.

ועפ"ז יֵשׁ לְבָאֵר הַיִּתְרוֹן דְּהַגְּאֻלָּה לְגַבֵּי ביהמ"ק [שֶׁלָּכֵן תהי' הַגְּאוּלָה לְאַחֲרֵי בִּנְיַן ביהמ"ק, כנ"ל סְעִיף ב], כִּי הַמְשָׁכַת הַגִּילוּי דביהמ"ק בָּעוֹלָם תהי' (בְּעִיקָּר) בְּהַגְּאֻלָּה, כנ"ל.

Dès lors, on peut expliquer l'avantage de la guéoula sur le Beth HaMikdach [c'est pourquoi la guéoula viendra après la construction du Beth HaMikdach, comme on l'a dit plus haut, § 2] : comme on l'a dit, c'est (principalement) lors de la guéoula que la révélation du Beth HaMikdach sera attirée dans le monde.

On comprend mieux pourquoi la construction du Temple précède le reste de la guéoula. Chaque étape dépasse la précédente. Or l'union atteint son sommet dans le monde, hors du Temple. Les étapes qui touchent le monde viennent donc après le Temple et lui sont supérieures.

יָא) וְעִיקַּר הַגִּילוּי דְּיִחוּד הוי' וֶאֱלֹקִים (שֶׁהַיִּחוּד הוּא גַּם מִצַּד אֱלֹקִים) יהי' בִּתְחִיַּת הַמֵּתִים שֶׁלְּאַחֲרֵי קִבּוּץ גְּלוּיוֹת, אַחֲרוֹן שֶׁבְּכֻלָּם. דְּהַגִּלוּי שיהי' בָּעוֹלָם (גְּאֻלָּה מִגָּלוּת וְקִבּוּץ גְּלוּיוֹת) הוּא גִּילוּי מוּגְבָּל (בְּעֶרֶךְ הַגִּילוּיִים שֶׁיִּהְיוּ לע"ל), וכנ"ל שֶׁהוּא רַק מֵעֵין הַגִּילוּי דביהמ"ק, ובתחה"מ שֶׁאָז יהי' חַיּוּת הַגּוּף מֵהַסּוֹבֵב [נַעֲלֶה יוֹתֵר מֵהַחַיּוּת דְּהַנְּשָׁמָה, שֶׁלָּכֵן, הַנְּשָׁמָה תהי' נִיזּוֹנֵית מֵהַגּוּף], יִהְיוּ שְׁתֵּי הַמַּעֲלוֹת: גִּילוּי בל"ג (סוֹבֵב), וְגִילוּי זֶה יהי' בְּהַגּוּף שֶׁשָּׁרְשׁוֹ הוּא מִשֵּׁם אֱלֹקִים.

Et l'essentiel de la révélation de l'union de Havayé et d'Elokim (une union qui s'opère aussi du côté d'Elokim) aura lieu lors de la résurrection des morts, qui suit le rassemblement des exilés et vient en dernier de tout. Car la révélation qui se produira dans le monde (la délivrance de la galout et le rassemblement des exilés) est une révélation limitée (comparée aux révélations qui auront lieu à l'avenir) ; comme on l'a dit plus haut, elle n'est qu'un reflet de la révélation du Beth HaMikdach. Mais lors de la résurrection des morts, quand la vitalité du corps proviendra du Sovev [la lumière qui entoure tous les mondes] [plus élevé que la vitalité de la Nechama, si bien que la Nechama sera nourrie par le corps], il y aura les deux avantages : une révélation illimitée (Sovev), et cette révélation se fera dans le corps, dont la racine est issue du Nom Elokim.

Le Temple et le retour des exilés ont chacun un avantage que l'autre n'a pas. Le Temple a une unité révélée, mais il n'atteint pas le voile complet d'Elokim : c'est un avantage « du côté de Havayé ». Le rassemblement des exilés atteint ce voile, mais sans une unité révélée comparable à l'emplacement de l'aron ou à l'existence éternelle du Temple : c'est un avantage « du côté d'Elokim ». La te'hiyat hametim réunit les deux. Aujourd'hui, c'est l'âme qui fait vivre le corps ; alors, c'est le corps qui nourrira l'âme. Car sa source spirituelle sera révélée : l'or hassovev, la lumière qui englobe les mondes, révélation de Havayé qui dépasse le monde. Et cette révélation fera vivre le corps, existence physique issue d'Elokim, qui porte le voile ordinaire.

יב) וְזֶהוּ גָּדוֹל יהי' כְּבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה הָאַחֲרוֹן מִן הָרִאשׁוֹן, דַּהֲגַם שֶׁבַּגְּאֻלָּה הָעֲתִידָה יִהְיוּ כו"כ עִנְיָנִים וְעַד לתחה"מ שֶׁהוּא אַחֲרוֹן שֶׁבְּכֻלָּם, מ"מ, עִקַּר הַהַדְגָּשָׁה הִיא בִּכְבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה הָאַחֲרוֹן, כִּי שׁוֹרֶשׁ דְּכָל הָעִנְיָנִים יהי' בביהמ"ק, וּמִמֶּנּוּ יוּמְשְׁכוּ בָּעוֹלָם (כנ"ל סְעִיף ב).

Tel est le sens de « Plus grande sera la gloire de cette dernière Maison que celle de la première ». Certes, la guéoula future comportera de très nombreux éléments, jusqu'à la résurrection des morts, qui vient en dernier de tout. L'accent principal porte pourtant sur « la gloire de cette dernière Maison », car la racine de tous ces éléments sera dans le Beth HaMikdach, et c'est de lui qu'ils seront attirés dans le monde (comme on l'a dit plus haut, section 2).

D'où la place décisive du troisième Temple dans la venue de Machia'h. Elle comporte bien d'autres événements, jusqu'à la te'hiyat hametim. Mais tous sont contenus en puissance dans le Temple. L'éditeur rappelle la question du chapitre deux : pourquoi parler de trois guéoulot plutôt que de trois Batei Mikdachot ? Elle se comprend maintenant mieux. On savait déjà que toute la guéoula est contenue dans le Temple ; l'unité de Havayé et d'Elokim montre comment.

וְזֶהוּ גַּם מֵהַטְּעָמִים שֶׁהַפְּעוּלָּה הָרִאשׁוֹנָה שֶׁל מָשִׁיחַ (לְאַחֲרֵי שיהי' בְּחֶזְקַת מָשִׁיחַ) הוּא בִּנְיַן ביהמ"ק, כִּי זֶהוּ הַשֹּׁרֶשׁ דְּכָל הָעִנְיָנִים שלאח"ז. וִיהִי רְצוֹן וְעִיקַּר שֶׁכָּל זֶה יהי' בְּקָרוֹב מַמָּשׁ.

C'est aussi l'une des raisons pour lesquelles la première action de Machia'h (une fois qu'il sera présumé être le Machia'h [be'hezkat Machia'h]) est la construction du Beth HaMikdach : elle est la racine de tout ce qui viendra ensuite. Puisse-t-il en être ainsi et, surtout, que tout cela arrive très bientôt, réellement.

On comprend aussi l'ordre des événements. Selon le Rambam, la première œuvre de Machia'h sera de bâtir le Beth HaMikdach, car le Temple contient en puissance toute la suite de la guéoula. Le maamar s'achève sur un souhait : que tout cela arrive sans plus tarder.

Maamar « Gadol yihyé kevod habayit hazé » [« Plus grande sera la gloire de cette Maison »], 5722. Notes du texte hébreu original *Publié dans le kountrass « Chabbat Na'hamou 5750 », en vue du saint Chabbat de la paracha Vaet'hanan, Chabbat Na'hamou... veille du saint Chabbat Na'hamou, année 5750. Dans la notice de Sa Sainteté l'Admour chlita de l'année 5722 : « Il éclaire le sentier » [yaïr nativ] : du maamar « Boné Yerouchalayim » 5629 [Séfer HaMaamarim 5629, p. 294 et suiv.]. « Reé karati » 5665 [Séfer HaMaamarim 5665, p. 176 et suiv.]. Voir là-bas. Likouteï Torah, Matot, maamar « Veicha » [83c-d]. « Al ken yomrou » 5691 [Séfer HaMaamarim Kountrassim, vol. 1, 191b et suiv.]. 1) Haggaï 2,. 2) Sur la conciliation des deux interprétations, voir la lettre d'entre Roch Hachana et Yom Kippour et celle du 23 Tévet 5705.* Likouteï Si'hot, vol. 9, p. 92, dans les notes. 3) Commentateurs sur Haggaï, ibid. Il en est ainsi dans Bava Batra 3a, fin. 4) Zohar I, 28a. Tikouneï Zohar, tikoun 8. Voir aussi le commentaire d'Ibn Ezra. 5) Pessa'him 88a. 6) Voir 'Hidouchei Aggadot du Maharcha, ibid. Alcheikh sur Tehilim 24 (cité dans Likouteï Torah, ibid.). 7) Matot 83c-d. 8) « À l'opposé des "fleuves trompeurs" de la Michna, Para chapitre 8, c'est-à-dire ceux qui s'interrompent parfois » (Likouteï Torah, ibid., et en de nombreux endroits. Voir Likouteï Si'hot, vol. 6, p. 29, glose en marge de la note 83). 9) À rapprocher de l'expression courante « le temps de la Maison et le temps de la galout ». 10) À rapprocher de Likouteï Torah, Dérouchim pour Roch Hachana 57b : « Et il n'y avait pas en lui (dans le second Beth HaMikdach) la révélation des cinq choses... c'est pourquoi il n'y avait pas en lui de liberté. » *) Imprimé dans les Iggrot Kodech de Sa Sainteté l'Admour chlita, vol. 2, p. 4 ; ibid., p. 23. L'éditeur. 11) Décision halakhique du Rambam, lois des rois, chapitre 11 (au début du chapitre et à sa fin). Voir Berakhot 49a ; Tan'houma, paracha Noa'h 11 ; le Zohar cité à la note suivante ; Iggrot Kodech de Sa Sainteté l'Admour (Rachab), que son âme repose en Éden, vol. 1, lettre 130 (fin de la p. 308 et suiv.). 12) Zohar I, 139a (Midrach*

ד"ה גָּדוֹל יהי' כְּבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה, תשכ"ב

Notes from the original Hebrew text

)יָצָא לְאוֹר בַּקוּנְטְרֵס שַׁבָּת נַחֲמוּ – תש"נ לִקְרַאת ש"ק פ' וָאֶתְחַנַּן שַׁבָּת נַחֲמוּ . .עש"ק נַחֲמוּ, שְׁנַת ה'תש"נ.)בִּרְשִׁימַת כ"ק אדמו"ר שליט"א מִשְּׁנַת תשכ"ב" :יָאִיר נָתִיב "דְּהַמַּאֲמָר :בּוֹנֶה יְרוּשָׁלַיִם – תרכ"ט (סה"מ תרכ"ט ע' רצד וְאֵילַךְ).רְאֵה קָרָאתִי – תרס"ה [סה"מ תרס"ה ע' קעו וְאֵילַךְ].עיי"ש .לקו"ת מַטּוֹת ד"ה וְאִשָּׁה (פג, ג- ד).ע"כ יֹאמְרוּ תרצ"א [סה"מ קֻנְטְרֵסִים ח"א קצא, ב וְאֵילַךְ].) 1חַגַּי ב ,ט.) 2הַתְּוּוּךְ דִּשְׁנֵי הַפֵּירוּשִׁים – רְאֵה מִכְתָּב בֵּין כִּסֵּא לְעָשׂוֹר וכ"ג טֵבֵת תש"ה .לקו"ש ח"ט ע' 92 בַּהֶעָרוֹת.) 3מְפָרְשִׁים לְחַגַּי שֵׁם .וכ"ה בב"ב ג, סע"א.) 4ח"א כֹּחַ, א, .תקו"ז תִּיקוּן ח .וּרְאֵה ג"כ בפי' הראב"ע.) 5פְּסָחִים פח, א.) 6רְאֵה חדא"ג מהרש"א שֵׁם .אלשי"ך לְתַהְלִים כַּד (הוּבָא בלקו"ת שֵׁם).) 7מַטּוֹת פג, ג-ד.) "הֵפֶךְ נְהָרוֹת הַמְכַזְּבִים בַּמִּשְׁנָה פ"ח דְּפָרָה, שֶׁהִיא מַה שֶׁנִּפְסָקִים לִפְעָמִים" (לקו"ת שֵׁם .ובכ"מ. וּרְאֵה לקו"ש ח"ו ע' 29שוה"ג לַהֶעָרָה).83) 9וּלְהָעִיר מֵהַלָּשׁוֹן הָרָגִיל "זְמַן הַבַּיִת וּזְמַן הַגָּלוּת".) 10לְהָעִיר מלקו"ת דְּרוּשִׁים לר"ה נז, ב "וְלֹא הי' בּוֹ (בְּבֵית שֵׁנִי) גִּילוּי הה' דְּבָרִים . .וְלָכֵן לֹא הי' בּוֹ חֵירוּת".)נִדְפַּס בְּאִגְּרוֹת-קוֹדֶשׁ כ"ק אדמו"ר שליט"א ח"ב ע' ד .שֵׁם ע' כג .המו"ל.) 11פס"ד ברמב"ם הל' מְלָכִים פי"א (בִּתְחִלַּת הַפֶּרֶק וּבְסוֹפוֹ). .וּרְאֵה בִּרְכוֹת מט, א. .תַּנְחוּמָא פ' נֹחַ יָא. .זֹהַר

שֶׁבַּהֶעָרָה הַבָּאָה .אִגְּרוֹת-קוֹדֶשׁ כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע ח"א אִגֶּרֶת קָל (ס"ע שח וְאֵילַךְ).) 12ח"א קלט ,א, (בַּמִּדְרָשׁ הַנֶּעְלָם) .וּרְאֵה שֵׁם קלד ,א.) 13הוֹשֵׁעַ ו ,ב.) 14פרש"י שֵׁם.) 15אוה"ת נ"ך לְהוֹשֵׁעַ שֵׁם ע' תלב וְאֵילַךְ .וש"נ.) 16לְהָעִיר מד"ה יְחַיֵּינוּ מִיּוֹמַיִם תרצ"א (סה"מ קֶנְטְרֵסִים ח"א קמד ,ב) ,שֶׁמְּפָרֵשׁ שֵׁם שֶׁבְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי קָאֵי עַל תחה"מ בְּהֶמְשֵׁךְ לפרש"י.) 17יל"ש ירמי' רֶמֶז רנט.) 18רְאֵה אוה"ת וְאֶתְחַנַּן (ע' סה; שֵׁם ע' צג ,ממג"ע אוֹפֶן קפו ואוה"ח ר"פ וְאֶתְחַנַּן) ,שֶׁאִלּוּ הי' מֹשֶׁה רַבֵּינוּ מַכְנִיס אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְאֶרֶץ וּבוֹנֶה ביהמ"ק ,לֹא הי' נֶחֱרַב ביהמ"ק לְעוֹלָם והי' לוֹ קִיּוּם נִצְחִי כְּמוֹ שיהי' לע"ל .וּמְבֹאָר שֵׁם (ע' פז .וּרְאֵה גַּם שֵׁם כֶּרֶךְ ו ע' ב'רכד) דְּהַטַּעַם עַל זֶה שֶׁלֹּא פָּעַל מֹשֶׁה מְבֻקָּשׁוֹ הוּא לְפִי שֶׁמֵּהַיְרִידוֹת שֶׁנִּמְשְׁכוּ בְּגָלוּת הָאָרֶץ יהי' עלי' גְּדוֹלָה יוֹתֵר".) 19וּבִפְרָט לְהַמְבֹאָר בְּתַנְיָא פ"א (ה ,ב)שֶׁזֶּהוּ פֵּירוּשׁ צַדִּיק.) 20רְאֵה ד"ה שׁוּבָה יִשְׂרָאֵל דְּשַׁבָּת תְּשׁוּבָה ה'תשל"ז ס"ב (לְעֵיל ח"א ע' צו) וְאֵילַךְ (וש"נ) .ובכ"מ.) 21אוה"ת נ"ך כֶּרֶךְ ב ע' א'נו וְאֵילַךְ.) 22עָמוֹס ג ,ח.) 23יל"ש שֶׁבַּהֶעָרָה .71) 24הוּבָא בפרש"י יְחֶזְקֵאל מג ,יא (הוּבָא בִּפְתִיחַת התויו"ט למס' מִדּוֹת).) 25רְאֵה בַּאֲרוּכָה לקו"ש ח"ט ע' 71.) 26יל"ש ירמי' רֶמֶז רסד.) 27ירמי' ב ,ד.) 28יְחֶזְקֵאל לְז ,ד.) 29רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ט ה"ב.) 30בֵּיאוּר הַמַּעֲלָה

HaNeélam). Voir ibid., 134a. 13) Hochéa 6,. 14) Commentaire de Rachi, ibid. 15) Or HaTorah, Na'kh, sur Hochéa, ibid., p. 432 et suiv. Et les références citées là. 16) À rapprocher du maamar « Ye'hayénou miyomayim » 5691 (Séfer HaMaamarim Kountrassim, vol. 1, 144b), qui explique que « le troisième jour » se rapporte à la résurrection des morts, dans le prolongement du commentaire de Rachi. 17) Yalkout Chimoni, Yirmeyahou, remez 259. 18) Voir Or HaTorah, Vaet'hanan (p. 65 ; ibid., p. 93, d'après Mégalé Amoukot, ofan 186, et le Or Ha'Haïm au début de Vaet'hanan) : si Moché Rabbénou avait fait entrer les enfants d'Israël dans le pays et construit le Beth HaMikdach, celui-ci n'aurait jamais été détruit et aurait eu une existence éternelle, comme ce sera le cas dans le futur à venir. Il est expliqué là (p. 87 ; voir aussi ibid., tome 6, p. 2224) que si Moché n'a pas obtenu ce qu'il demandait, c'est parce que « des descentes qui se sont prolongées dans la galout du pays résultera une élévation plus grande ». 19) Surtout d'après ce qui est expliqué dans le Tanya, chapitre 1 (5b), que tel est le sens de « tsadik ». 20) Voir le maamar « Chouva Israël » du Chabbat Téchouva 5737, section 2 (plus haut, vol. 1, p. 96) et suiv. (et les références citées là). Et en de nombreux endroits. 21) Or HaTorah, Na'kh, tome 2, p. 1056 et suiv. 22) Amos 3,. 23) Yalkout Chimoni cité à la note 71. 24) Cité dans le commentaire de Rachi sur Ye'hezkel 43, (cité dans l'introduction du Tossefot Yom Tov au traité Midot). 25) Voir longuement Likouteï Si'hot, vol. 9, p. 71. 26) Yalkout Chimoni, Yirmeyahou, remez 264. 27) Yirmeyahou 2,. 28) Ye'hezkel 37,. 29) Rambam, lois des fondements de la Torah, chapitre 9, halakha 2. 30) L'explication de la supériorité du Beth HaMikdach (exposée plus bas dans le corps du texte) se fonde sur le maamar « Reé karati bechem » 5665 (Séfer HaMaamarim 5665, p. 176 et suiv.). Voir là-bas. 31) Vayétsé 28,. 32) Zohar III, 149b. Voir longuement Likouteï Torah, A'haréi 25d. Et ailleurs. 33) Yoma 54b. 34) Vayétsé, ibid., 16. 35) Chaar HaYi'houd vehaEmouna, chapitre 4. 36) Chaar HaYi'houd vehaEmouna, début du chapitre 4. Voir aussi Zohar III, 257b, fin (Raaya

Méhemna). Pardès, porte 1 (porte « Dix et non neuf »), chapitre 9. 37) Berechit 1,. 38) Tehilim 148,. 39) Voir aussi Hemchekh 5666, fin de la p. 197 et suiv. Voir là-bas. 40) Le Séfer HaMaamarim 5665 cité à la note 83 (p. 179) apporte les deux exemples (celui de la cause et de l'effet, et celui de la lumière et du luminaire). Voir plus bas, section 5. 41) Séfer HaMaamarim 5646, p. 3. Hemchekh 5672, vol. 1, § 311 (p. 633). Séfer HaMaamarim Kountrassim, vol. 3, p. 38. 42) Voir Séfer HaMaamarim 5670, p. 32 : le koa'h [la faculté d'accomplir] est voilé. Quant à ce qui est expliqué ailleurs (voir Séfer HaMaamarim 5664, p. 129), que le koa'h est une révélation - ainsi, quand on lance une pierre de bas en haut, le koa'h de celui qui lance se voit et se révèle, puisqu'il faut nécessairement admettre qu'un koa'h la porte vers le haut -, il n'en reste pas moins un koa'h voilé ; c'est pourquoi le koa'h n'est pas ressenti dans ce qui subit l'action. 43) L'essentiel de la notion de « koa'h » est qu'il agit sur une chose séparée : une action matérielle, comme un jet et autres cas semblables. Et dans cette action (à la différence d'un dessin ou de la fabrication d'un objet), le koa'h n'est pas ressenti. Voir Hemchekh 5672, vol. 1, chapitre 53 (p. 96) ; Séfer HaMaamarim 5707, p. 783 ; et ailleurs. 44) Séfer HaMaamarim 5670 cité à la note 29. 45) Voir plus bas, fin de la p. 286. Et les références citées là. 46) Ramban, début de Berechit. 47) Séfer HaMaamarim Kountrassim, vol. 1, 194a, début. Et en de nombreux endroits. 48) Voir Séfer HaMaamarim Kountrassim, vol. 2, 277a : « De tout effet, on peut connaître la supériorité de sa cause (... car) il y a en lui l'expansion de sa cause. » Et dans la suite du passage, un exemple tiré de l'intellect et des midot. 49) Voir Séfer HaMaamarim Yiddish, p. 97. Et ailleurs. 50) Séfer HaMaamarim 5700, p. 79. Et ailleurs. 51) Chaar HaYi'houd vehaEmouna, chapitre 4. Voir Maamareï Admour HaEmtsaï, Vayikra, vol. 1, p. 380. Voir aussi le Séfer HaMitsvot du Tséma'h Tsédek, 132b et suiv. 52) Chaar HaYi'houd vehaEmouna, chapitre 7 (82a). Il y est dit que la racine du lieu et du temps est issue du Nom A-donaï. Quant à ce qui est écrit dans le corps du texte (d'après

רביהמ"ק (דִּלְקַמָּן בִּפְנִים) מְיוּסָּד עַל הַמַּאֲמָר ד"ה רְאֵה קָרָאתִי בְּשֵׁם תרס"ה (סה"מ תרס"ה ע' קעו וְאֵילַךְ) .עיי"ש.) 31וַיֵּצֵא כֹּחַ ,יז.) 32זח"ג קמט ,ב .וּרְאֵה בַּאֲרוּכָה לקו"ת אַחֲרֵי כֹּה ,ד .וְעוֹד.) 33יוֹמָא נד ,ב.) 34וַיֵּצֵא שֵׁם ,טז.) 35שעהיוה"א פ"ד.) 36שעהיוה"א רפ"ד .וּרְאֵה גַּם זח"ג רנז ,סע"ב (ברע"מ) .פַּרְדֵּס שַׁעַר א (שַׁעַר עֶשֶׂר וְלֹא תִּשַׁע) פ"ט.) 37בְּרֵאשִׁית א ,א.) 38תְּהִלִּים קמח ,ב.) 39רְאֵה גַּם הֶמְשֵׁךְ תרס"ו ס"ע קצז וְאֵילַךְ .עיי"ש.) 40בסה"מ תרס"ה שֶׁבַּהֶעָרָה (83ע' קעט) מֵבִיא ב' הַדֻּגְמָאוֹת (דְּעִילָּה וְעָלוּל ,וּדְאוֹר וּמָאוֹר) .וּרְאֵה לְקַמָּן סְעִיף ה.) 41סה"מ תרמ"ו ע' ג .הֶמְשֵׁךְ תער"ב ח"א פ' שיא (ע' תרלג) .סה"מ קֻנְטְרֵסִים ח"ג ע' לח.) 42רְאֵה סה"מ עת"ר ע' לֵב דְּכֹחַ הוּא נֶעְלָם .וְהַמְבֹאָר במק"א (רְאֵה סה"מ תרס"ד ע' קכט) דְּכֹחַ הוּא גִּילּוּי ,וּכְמוֹ בִּזְרִיקַת אֶבֶן מלמטלמ"ע נִרְאֶה וְנִגְלֶה כֹּחַ הַזּוֹרֵק שֶׁהֲרֵי בְּהֶכְרֵחַ לוֹמַר שֶׁיֵּשׁ כֹּחַ הַנּוֹשְׂאוֹ לְמַעְלָה ,מ"מ הוּא כֹּחַ נֶעְלָם וְלָכֵן אֵין הַכֹּחַ נִרְגָּשׁ בְּהַנִּפְעָל.) 43עִקַּר עִנְיָן "כֹּחַ" הוּא שֶׁפּוֹעֵל בְּדָבָר נִבְדָּל ,פְּעוּלָּה גַּשְׁמִית ,כִּזְרִיקָה וכיו"ב .וּבִפְעֻלָּה זוֹ (משא"כ בְּצִיּוּר אוֹ בַּעֲשִׂיַּת כְּלִי) אֵין נִרְגָּשׁ הַכֹּחַ – רְאֵה הֶמְשֵׁךְ תער"ב ח"א פנ"ג (ע' צו) .סה"מ תש"ז ע' 783. וְעוֹד.) 44סה"מ עת"ר שֶׁבַּהֶעָרָה .29) 45רְאֵה לְקַמָּן ס"ע רפו .וש"נ.) 46רמב"ן ר"פ בְּרֵאשִׁית.) 47סה"מ קֻנְטְרֵסִים ח"א קצד ,רע"א

Séfer HaMaamarim 5665, fin de la p. 180, et Hemchekh 5666, p. 228), que cela vient du Nom Elokim, on peut dire que la racine du temps et du lieu est issue du Nom A-donaï, comme dans Chaar HaYi'houd vehaEmouna, ibid. ; et le Séfer HaMaamarim 5665 et 5666 parle là (non de la racine du temps et du lieu eux-mêmes, mais) du fait que, dans le temps et le lieu, ne brille pas la révélation du Nom Havayé, qui est au-dessus du temps et du lieu, ce qui provient du Nom Elokim, qui voile et occulte le Nom Havayé. Et à noter que, globalement, Elokim et A-donaï sont une seule et même notion. 53) Chaar HaYi'houd vehaEmouna, ibid. ; Raaya Méhemna, paracha Pin'has (257b, fin). Pardès cité à la note 87. 54) Dans le Séfer HaMaamarim 5665 cité à la note 83 (p. 182), la preuve de la révélation du Nom Havayé qui était dans le Mikdach - raison pour laquelle « ce lieu n'est pas un lieu profane » [leit dein atar hedyot] - est tirée des miracles qui avaient lieu dans le Beth HaMikdach. Et dans le Séfer HaMaamarim 5643, fin de la p. 102 et suiv., la preuve est tirée de l'emplacement de l'Arche, qui n'occupait pas d'espace [litt. : « n'était pas de la mesure »] (voir aussi Séfer HaMaamarim 5680, p. 186 ; 5687, p. 86). *) Cette notion se trouve aussi dans l'emplacement de l'Arche, qui n'occupait pas d'espace : du point de vue de la révélation de Havayé elle-même, le lieu s'annulait entièrement. 55) Yoma 21a. Et les références citées là. 56) Il en est ainsi explicitement dans Hemchekh 5666, p. 228. 57) Comme plus haut, section 5. 58) Le Séfer HaMaamarim 5643, p. 100, dit qu'il s'agit de l'entrelacement d'A-donaï dans Havayé. Il en est ainsi dans le Séfer HaMaamarim 5665, p. 185, sauf qu'il y est question (non de l'emplacement de l'Arche qui n'occupait pas d'espace, mais) des miracles qui avaient lieu dans le Beth HaMikdach. 59) Il est expliqué en de nombreux endroits que l'emplacement de l'Arche qui n'occupait pas d'espace procède de « l'impossible des impossibles » [nimna hanimnaot], qui porte les contraires. Mais d'après les passages cités dans les notes précédentes, il s'agit de l'annulation du lieu face à ce qui est au-dessus du lieu, de la pré-

*.ובכ"מ.) 48רְאֵה סה"מ קֻנְטְרֵסִים ח"ב רעז, א "מִכָּל עָלוּל אֶפְשָׁר לֵידַע מַעֲלַת עִלָּתוֹ (. .כִּי) יֵשׁ בּוֹ הִתְפַּשְׁטוּת עִלָּתוֹ" .וּבְהֶמְשֵׁךְ הָעִנְיָן שֵׁם דֶּגְמָא מִשֵּׂכֶל וּמִדּוֹת.) 49רְאֵה סה"מ אִידִישׁ ע' 97.ובכ"מ.) 50סה"מ ה'ש"ת ע' 79.ובכ"מ.) 51שעהיוה"א פ"ד .וּרְאֵה מַאֲמָרֵי אדמו"ר הָאֶמְצָעִי וַיִּקְרָא ח"א ע' שפ .וּרְאֵה גַּם ספהמ"צ להצ"צ קלב, ב וְאֵילַךְ.) 52שעהיוה"א פ"ז (פב, א) .וְשָׁם שֶׁשֹּׁרֶשׁ הַמָּקוֹם וְהַזְּמַן הוּא מִשֵּׁם אֵד '.ומ"ש בִּפְנִים (מסה"מ תרס"ה ס"ע קפ וְהֶמְשֵׁךְ תרס"ו ע' רכח) שֶׁהוּא מִצַּד שֵׁם אֱלֹקִים, יֵשׁ לוֹמַר דְּשֹׁרֶשׁ הַזְּמַן וְהַמָּקוֹם הוּא מִשֵּׁם אד' כבשעהיוה"א שֵׁם .ובסה"מ תרס"ה ותרס"ו שֵׁם מִדְּבָר (לֹא בְּשׁוֹרֶשׁ הַזְּמַן וְהַמָּקוֹם עַצְמָם, אֶלָּא) בָּזֶה שֶׁבְּהַזְּמַן וּמְקוֹם לֹא מֵאִיר גִּילוּי שֵׁם הוי' שֶׁלְּמַעְלָה מִזְּמַן וּמְקוֹם, שֶׁזֶּהוּ מִצַּד שֵׁם אֱלֹקִים שֶׁמַּעֲלִים וּמַסְתִּיר עַל שֵׁם הוי' .וּלְהָעִיר שֶׁבִּכְלָלוּת אֱלֹקִים ואד' הֵם עִנְיָן אַחַד.) 53שעהיוה"א שֵׁם מרע"מ פ' פִּינְחָס (רנז, סע"ב) .פַּרְדֵּס, שֶׁבַּהֲעָרָה .87) 54בסה"מ תרס"ה שֶׁבַּהֲעָרָה (83ע' קפב) שהראי' עַל הַגִּילוּי דְּשֵׁם הוי' שהי' בַּמִּקְדָּשׁ, שֶׁלָּכֵן לֵית דִּין אֲתַר)*וְעִנְיָן זֶה הוּא גַּם בְּמָקוֹם אָרוֹן שֶׁאֵינוֹ מִן הַמִּדָּה – כִּי מִצַּד הַגִּילוּי דהוי' עַצְמוֹ הי' הַמָּקוֹם מִתְבַּטֵּל לְגַמְרֵי. הֶדְיוֹט הוּא מֵהַנִּסִּים שֶׁהָיוּ בביהמ"ק .ובסה"מ תרמ"ג, ס"ע קַב וְאֵילַךְ, שהראי' הִיא מִמָּקוֹם הָאָרוֹן שֶׁאֵינוֹ מִן הַמִּדָּה (וּרְאֵה גַּם סה"מ תר"פ ע' קפו תרפ"ז ע' פו).) 55יוֹמָא כְּא, א .וש"נ.)*

dominance de Havayé sur A-donaï (et autres formulations semblables) ; cela a donc aussi une prise, du moins, dans l'intellect. Car la jonction des contraires qui procède de « l'impossible des impossibles » existe même lorsque tous deux sont en pleine force (sans qu'aucun ne l'emporte sur l'autre ni ne s'annule devant lui). 60) Pour ce qui suit, voir Séfer HaMaamarim 5665, ibid., p. 182 et suiv. Voir longuement Séfer HaMaamarim 5657, p. 48 et suiv. Et ailleurs. 61) Chaar HaYi'houd vehaEmouna, chapitre 7 (83b, fin, et suiv.). 62) Séfer HaMaamarim 5665, ibid. 63) Voir plus haut, section 4. 64) Séfer HaMaamarim 5657, p. 51 et suiv. Et ailleurs. 65) Voir aussi Chaar HaYi'houd vehaEmouna, chapitre 6 (80b). 66) Voir plus bas, section 9 : cette explication ne vaut que lorsqu'on ressent, dans la révélation et dans le tsimtsoum, que leur réalité est (non eux-mêmes, mais) leur racine. Les explications des dérouchim sont que, même du point de vue de leur réalité propre, le tsimtsoum n'occulte pas. 67) Voir Likouteï Torah, Dérouchim pour Roch Hachana 57c-d. 68) À l'instar de la distinction concernant l'emplacement de l'Arche qui n'occupait pas d'espace. 69) Citée à la note 1. 70) Yechayahou 43,5-6. 71) À première vue, c'est seulement au nord qu'il est dit « Donne ! », tandis qu'au sud il est dit seulement « Ne retiens pas ! » ; et à plus forte raison à l'orient et à l'occident - « J'amènerai », « Je te rassemblerai » - le passouk ne s'adresse pas à eux. Mais voir Metsoudat David, ibid. : « Amène : comme s'Il ordonnait à chacun des vents des cieux d'amener Israël. » 72) Hemchekh Vekakha 5637, chapitre 91. Séfer HaMaamarim Kountrassim, vol. 2, 413b. Et ailleurs. 73) Chaar HaYi'houd vehaEmouna, chapitre 6 (81a, début). 74) Rambam, lois des rois, chapitre 11, halakha 4.

56כ"ה לְהֶדְיָא בְּהֶמְשֵׁךְ תרס"ו ע' רכח.) 57כנ"ל סְעִיף ה.) 58ובסה"מ תרמ"ג ע' ק שהו"ע שִׁלּוּב אד' בהוי' .וכ"ה בסה"מ תרס"ה ע' קפה אֶלָּא שֶׁשָּׁם מִדְּבָר (לֹא בְּעִנְיַן מָקוֹם הָאָרוֹן אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה ,אֶלָּא) בְּהַנִּסִּים שֶׁהָיוּ בביהמ"ק.) 59בכ"מ מְבוּאָר ,דִּמְקוֹם הָאָרוֹן אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה הוּא מִצַּד "נִמְנָע הַנִּמְנָעוֹת" שֶׁנּוֹשֵׁא הֲפָכִים .אֲבָל בִּמְקוֹמוֹת שֶׁבַּהֶעָרוֹת הַקּוֹדְמוֹת שהו"ע בִּיטּוּל מָקוֹם לְגַבֵּי לְמָעְלָה מִמָּקוֹם ,הִתְגַּבְּרוּת הוי' עַל אד' (וכיו"ב) ,הַיְינוּ שֶׁיֵּשׁ לָזֶה גַּם אֲחִיזָה עכ"פ בְּשֵׂכֶל ,כִּי חִיבּוּר הַהֲפָכִים שֶׁמִּצַּד "נִמְנָע הַנִּמְנָעוֹת" הוּא גַּם כְּשֶׁשְּׁנֵיהֶם הֵם בְּתוֹקֶף (וְאֵין אַחַד מִתְגַּבֵּר עַל הַשֵּׁנִי אוֹ בָּטֵל אֵלָיו).) 60בְּהַבָּא לְקַמָּן רְאֵה סה"מ תרס"ה שֵׁם ע' קפב וְאֵילַךְ .וּרְאֵה בַּאֲרוּכָה סה"מ תרנ"ז ע' מח וְאֵילַךְ. ובכ"מ.) 61שעהיוה"א פ"ז (פג ,סע"ב וְאֵילַךְ).) 62סה"מ תרס"ה שֵׁם.) 63רְאֵה לְעֵיל סְעִיף ד.) 64סה"מ תרנ"ז ע' נָא וְאֵילַךְ .ובכ"מ.) 65רְאֵה גַּם שעהיוה"א פ"ו (פ ,ב).) 66רְאֵה לְקַמָּן סְעִיף ט שֶׁבֵּאוּר זֶה הוּא דַּוְקָא כְּשֶׁנִּרְגָּשׁ בְּהַגִּילּוּי וּבְהַצְמָצוּם שֶׁעִנְיָנָם הוּא (לֹא הֵם אֶלָּא שֶׁרְשָׁם) .וְהַבֵּאוּרִים שֶׁבַּהֲדָרוּשִׁים הוּא ,שֶׁגַּם מִצַּד עִנְיָנָם ,הַצְמָצוּם אֵינוֹ מַסְתִּיר.) 67רְאֵה לקו"ת דְּרוּשִׁים לר"ה נז ,ג-ד.) 68וע"ד הַחִילּוּק בְּעִנְיַן מָקוֹם הָאָרוֹן אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה.) 69שֶׁבַּהֶעָרָה 1.) 70ישעי' מִג ,ה-ו.) 71לִכְאוֹרָה ,רַק בַּצָּפוֹן נֶאֱמַר "תֵּנִי" משא"כ בְּתֵימָן רַק "אֶל תִּכְלָאִי" .ומכ"ש בְּמִזְרָח וּמַעֲרָב – "אָבִיא"" ,אֲקַבְּצֶךָ" ,וְאֵינוֹ מִדְּבָר אֲלֵיהֶם .אֲבָל רְאֵה מְצוּדַת דָּוִד שֵׁם "הָבִיאִי – כְּאִלּוּ יְצַוֶּה לְכָל

אַחַד מֵרוּחוֹת הַשָּׁמַיִם לְהָבִיא אֵת יִשְׂרָאֵל".) 72הֶמְשֵׁךְ וְכָכָה תרל"ז פצ"א .סה"מ קֻנְטְרֵסִים ח"ב תיג ,ב .ובכ"מ.) 73שעהיוה"א פ"ו (פא ,רע"א).) 74רמב"ם הל' מְלָכִים פי"א ה"ד.

SYNTHÈSE

Établie par intelligence artificielle à partir du maamar.

La leçon

Le Zohar lit « cette dernière Maison » comme le troisième Beth HaMikdach, plus grand que les deux premiers. Sa grandeur ne tient pas seulement à sa durée. Il vient après deux destructions, comme le baal téchouva [celui qui revient vers Hachem], qui dépasse le tsadik. Dans le Beth HaMikdach, le lieu créé par le Nom Elokim laissait déjà voir le Nom Havayé. Au troisième, la limite elle-même deviendra un récipient de l'illimité : le lieu, le temps, puis le monde, et enfin le corps à la résurrection des morts. C'est cela, la vraie éternité.

Dans le service d'Hachem

Le service accompli pendant la galout n'est pas un détour. Le maamar l'enseigne : c'est par lui qu'on parvient à la perfection de la téchouva, qui conduit au troisième Beth HaMikdach. La limite que pose le Nom Elokim n'est pas séparée de Havayé : elle peut devenir un récipient de Sa révélation. Le service ici-bas, dans le temps et l'espace, prépare ainsi un monde qui devient lui-même un récipient de Havayé.

Avec soi-même

Une descente n'est pas une fin. Le lion a détruit Ariel pour qu'un autre lion vienne le rebâtir plus grand. Et le maamar le rappelle : des descentes de la galout résultera une élévation plus grande. Le baal téchouva va au-delà de l'ordre naturel de la création, et il atteint ainsi un degré que le service du tsadik n'atteint pas. La descente peut donc conduire à une élévation plus haute.

Avec les autres

Le maamar ne parle pas directement de la relation aux autres. Il donne pourtant une image. Quand chaque côté ressent d'abord que Hachem le fait exister, la droite et la gauche cessent de s'opposer et peuvent s'unir. De même, le rassemblement des exilés se fera depuis les six extrémités, et ces extrémités y prêteront elles-mêmes leur concours. Vues ainsi, les différences n'ont plus à séparer.