MAAMAR | מאמר

הוי' לי בְּעוֹזְרָי

« Havayah est pour moi parmi ceux qui m'aident »

12 Tamouz 5717 [1957]

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 5717. Traduction française littérale en regard ; les encadrés explicatifs sont adaptés du travail de Simply Chassidus.

INTRODUCTION

Le Rabbi a dit ce maamar le 12 Tamouz 5717 [1957]. Il reprend un maamar du Rabbi précédent, prononcé lors de sa libération de l'exil en 5687 [1927]. Tout part d'un passouk (un verset) de Tehilim (118, 7).

« **Havayé est pour moi** parmi ceux qui m'aident, et moi, je verrai mes ennemis. » Sa Sainteté mon beau-père l'Admour, celui dont on célèbre la joie et la guéoula [délivrance], relève une précision dans son maamar qui commence par ces mots (prononcé lors du premier Youd-Beth Tamouz, en 5687 [1927]). Selon le sens des mots, « Havayé est pour moi parmi ceux qui m'aident » signifie qu'il existe d'autres auxiliaires, et la demande est que HaKadoch Barou'h Hou soit, Lui aussi, parmi ceux qui aident. Or cela ne se comprend pas. Tout Israël croit, d'une émouna simple, que Lui seul, béni soit-Il, est Celui qui aide l'homme et le sauve dans toutes ses affaires. Comment donc dire « Havayé est pour moi parmi ceux qui m'aident » ? D'après le sens des mots, il existerait d'autres auxiliaires, qui seraient les véritables auxiliaires, et HaKadoch Barou'h Hou se joindrait à eux.

הוי' לִי בְּעוֹזְרָי וַאֲנִי אֶרְאֶה בְשֹׂנְאָי, וּמְדַיֵּק כ"ק מו"ח אדמו"ר בַּעַל הַשִּׂמְחָה וְהַגְּאוּלָּה בְּמַאֲמָרוֹ ד"ה זֶה (שֶׁאָמְרוּ בי"ב תַּמּוּז הָרִאשׁוֹן, תרפ"ז), דְּמַשְׁמָעוּת הַלָּשׁוֹן הוי' לִי בְּעוֹזְרָי הוּא שֶׁיֶּשְׁנָם עוֹזְרִים אֲחֵרִים, וְהַבַּקָּשָׁה הִיא שֶׁגַּם הקב"ה יהי' בֵּין הָעוֹזְרִים, וְאֵינוֹ מוּבָן, הֲרֵי כָּל יִשְׂרָאֵל מַאֲמִינִים בֶּאֱמוּנָה פְּשׁוּטָה שֶׁהוּא ית' לְבַדּוֹ הוּא הָעוֹזֵר וְהַמּוֹשִׁיעַ לְהָאָדָם בְּכָל עִנְיָנָיו, וְהֵיאַךְ אוֹמֵר הוי' לִי בְּעוֹזְרָי, דְּמַשְׁמָעוּת הַלָּשׁוֹן הוּא שֶׁיֶּשְׁנָם עוֹזְרִים אֲחֵרִים, שֶׁהֵם הָעוֹזְרִים הָאֲמִתִּים, והקב"ה מִצְטָרֵף עִמָּהֶם.

Voici la première question, relevée par le Rabbi précédent. À la lettre, « Havayé est pour moi avec mes aides » suppose que David HaMélekh a d'autres aides et qu'il demande à Hachem de se joindre à elles. Ces aides seraient même les vraies, et Hachem n'apporterait qu'un secours en plus. Or tout Juif croit simplement que Hachem seul secourt l'homme en toute chose.

Première question : pourquoi David HaMélekh laisse-t-il entendre que Hachem est « l'une de ses aides », alors qu'une pierre d'angle de la foi juive veut qu'Il soit le seul sur qui l'on s'appuie ?

Il faut aussi comprendre le sens de la demande « et moi, je verrai mes ennemis » (c'est-à-dire voir la vengeance s'exercer sur ses ennemis). À première vue, il aurait dû demander que les adversaires et ceux qui le haïssent se changent en amis.

וְגַם צ"ל מַהוּ הַבַּקָּשָׁה וַאֲנִי אֶרְאֶה בְשׂוֹנְאָי (שֶׁיִּרְאֶה נְקָמָה בְּשׂוֹנְאָיו), דְּלִכְאוֹרָה הָוֵי לִי' לְבַקֵּשׁ שֶׁהָאוֹיְבִים וְהַשּׂוֹנְאִים יֵהָפְכוּ לְאוֹהֲבִים.

Deuxième question : pourquoi David demande-t-il à voir la vengeance tomber sur ses ennemis ? Il aurait dû demander qu'ils deviennent ses amis.

וְהַגַּם דְּשִׂנְאָתוֹ שֶׁל דָּוִד הָיְתָה רַק לְשׂוֹנְאֵי הוי' כמ"ש הֲלֹא מְשַׂנְאֶיךָ הוי' אֶשְׂנָא וּבִתְקוֹמְמֶיךָ אֶתְקוֹטָט,

Certes, la haine de David ne visait que ceux qui haïssent Havayé, comme le dit le verset [passouk] : « Ceux qui Te haïssent, Havayé, ne les haïrais-je pas ? Contre ceux qui se dressent contre Toi, ne lutterais-je pas ? »

On pourrait d'abord justifier cette vengeance. David ne haïssait que les ennemis de Hachem, il le dit lui-même : « Ceux qui Te haïssent, Havayé, ne les haïrais-je pas ? » Contre eux, la vengeance semblerait légitime.

מ"מ, הֲרֵי כְּתִיב יִתַּמּוּ חֲטָאִים וְלֹא חוֹטְאִים [דְּעִנְיַן זֶה הוּא גַּם בְּשׂוֹנְאֵי הוי', וּכְמוֹ שֶׁרָאִינוּ בְּהַנְהָגַת רַבּוֹתֵינוּ נְשִׂיאֵינוּ, וּבְמִיּוּחָד בְּבַעַל הַגְּאוּלָּה, שֶׁקֵּרְבוּ גַּם אֵת אֵלּוּ שֶׁנִּכְלָלִים בְּהַסּוּג הַמְּדוּבָּר בְּתַנְיָא פֶּרֶק לב בְּסוֹפוֹ, וְהֶחֱזִירוּ אוֹתָם לְמוּטָב], וַהֲוָה לִי' לְבַקֵּשׁ שֶׁיַּעֲשׂוּ תְּשׁוּבָה, וּמַהִי הַבַּקָּשָׁה וַאֲנִי אֶרְאֶה בְשׂוֹנְאָי.

Néanmoins, le passouk dit : « Que disparaissent les fautes » [‘hataïm], et non ceux qui fautent [‘hotim] [cela vaut aussi pour ceux qui haïssent Havayé. Nous l’avons vu dans la conduite des Rebbeïm précédents, et en particulier chez celui dont on célèbre la guéoula : ils ont rapproché même ceux qui appartiennent à la catégorie dont parle le Tanya à la fin du chapitre 32, et les ont ramenés au bien]. Il aurait donc dû demander qu’ils fassent téchouva. Que signifie alors la demande « et moi, je verrai mes ennemis » ?

Mais cela ne suffit pas. Ailleurs dans Tehilim, David souhaite que « les fautes cessent », et non les fauteurs. La Guemara (Berakhot) le lit ainsi : que la faute disparaisse, et le méchant cessera d'être méchant. David voulait donc leur téchouva, leur retour au bien, et non leur châtiment. Le Rabbi ajoute que les Rebbeïm précédents, et surtout le Rabbi précédent, ont tendu la main même à ceux qu'on aurait pu tenir pour des ennemis de Hachem, et les ont aidés à revenir. La question reste donc entière : que veut dire « je verrai en mes ennemis » ?

ב) וּלְהָבִין זֶה מַקְדִּים בְּהַמַּאֲמָר מַה שֶׁאָמַר דָּוִד זְמִרוֹת הָיוּ לִי חֻקֶּיךָ בְּבֵית מְגוּרָי, שִׁבְעַת הֱיוֹתוֹ נָע וָנָד מְטֻלְטָל בְּגֵרוּת (מְגוּרָי מִלְּשׁוֹן גֵּירוּת) וּמָלֵא פְּחָדִים (מְגוּרָי מִלְּשׁוֹן מָגוֹר וּפַחַד) מִשּׂוֹנְאָיו וּמֵרוֹדְפָיו, הי' מִתְעַנֵּג וְשָׂמֵחַ בְּדִבְרֵי תּוֹרָה (חֻקֶּיךָ), שֶׁהָיוּ עֲרֵבִים וּמְתוּקִים לוֹ כְּמוֹ זְמִירוֹת וְנִגּוּנִים.

b) **Pour comprendre cela**, le maamar commence par ce qu’a dit David : « Tes décrets ['houkim] ont été pour moi des chants [zemirot] dans la demeure de mes errances [megouraï]. » Au temps où il était errant et vagabond, ballotté dans sa condition d’étranger (megouraï, de la racine de guérout, « séjour d’étranger »), et rempli de frayeurs (megouraï, de la racine de magor, « crainte et peur ») à cause de ses ennemis et de ses persécuteurs, il se délectait des pa-

roles de la Torah (« Tes 'houkim ») et s'en réjouissait. Elles lui étaient agréables et douces comme des chants et des nigounim.

Pour répondre, le Rabbi suit le maamar du Rabbi précédent, qui part d'un autre passouk : « Tes 'houkim étaient pour moi des chants dans la maison de megouraï. » Le mot megouraï se rattache à deux racines : guérout, le séjour en terre étrangère, et magor, la frayeur. David errait donc à l'étranger, dans la peur de ses ennemis, et pourtant la Torah lui était douce comme une belle mélodie.

Or il faut comprendre : il existe de nombreuses sortes de délices [taanoug]. Pourquoi David compare-t-il le délice qu'il trouvait dans les paroles de la Torah précisément à celui des chants ?

וְצָרִיךְ לְהָבִין, הֲרֵי יֵשׁ רִיבּוּי מִינֵי תַּעֲנוּגִים, וּמַדּוּעַ מְדַמֶּה דָּוִד הַתַּעֲנוּג שהי' לוֹ בְּדִבְרֵי תּוֹרָה לְהַתַּעֲנוּג שֶׁבַּזְּמִירוֹת דַּוְקָא.

Troisième question : il existe bien des plaisirs, comme un beau spectacle, un parfum ou un son. Pourquoi David compare-t-il précisément le plaisir de la Torah à celui de la musique ?

Il faut aussi comprendre ceci : il y a trois catégories de mitsvot, les jugements [michpatim], les édout [témoignages] et les 'houkim.

וְגַם צָרִיךְ לְהָבִין, הֲרֵי בְּמִצְוֹות יֵשׁ ג' סוּגִים, מִשְׁפָּטִים עֵדוּת וְחֻקִּים,

Autre point à examiner : pourquoi David désigne-t-il la Torah par le mot 'houkim, alors que les 'houkim ne forment qu'une des trois catégories de mitsvot (commandements) ? Ces trois catégories sont les michpatim, les édout et les 'houkim.

Les michpatim sont les mitsvot auxquelles la raison elle-même oblige (comme le brigandage, le vol, la tromperie, le respect dû au père et à la mère). Les édout sont les mitsvot qui sont un signe et un souvenir (comme le chabbat, Pessa'h, la soucca et les téfilines). Ces mitsvot aussi ont leur place dans la raison.

מִשְׁפָּטִים הֵם הַמִּצְוֹות שֶׁמְּחֻיָּבִים גַּם מִצַּד הַשֵּׂכֶל (כְּמוֹ גֵּזֶל גְּנֵבָה אוֹנָאָה כִּיבּוּד אָב וָאֵם). עֵדוּת הֵם הַמִּצְוֹות שֶׁהֵם אוֹת וְזִכָּרוֹן (כְּמוֹ שַׁבָּת פֶּסַח סוּכָּה וּתְפִלִּין), דְּגַם מִצְוֹות אֵלּוּ יֵשׁ לָהֶם מָקוֹם בְּשֵׂכֶל.

Les michpatim sont les mitsvot rationnelles, comme l'interdiction du vol ou l'honneur dû aux parents : même sans la Torah, la raison les jugerait nécessaires à toute société. Les édout (« témoignages ») commémorent une idée ou un événement. Chabbat rappelle le repos du septième jour, Pessa'h la sortie d'Égypte, la soucca les nuées de gloire du désert, et les téfilines l'unité de Hachem, à porter dans l'esprit et le cœur. Elles aussi s'accordent avec la raison.

דַּהֲגַם שֶׁהַשֵּׂכֶל מִצַּד עַצְמוֹ (לוּלֵי צִיווּי הַתּוֹרָה) לֹא הי' מְחַיְּבָם [וּדְלֹא כְּהַמִּצְוֹות דְּמִשְׁפָּטִים שֶׁגַּם אִלְמָלֵא נִיתְּנָה תּוֹרָה הָיֵינוּ לְמֵידִין צְנִיעוּת מֵחָתוּל וְגֶזֶל מִנְּמָלָה], מ"מ, לְאַחֲרֵי שֶׁהַתּוֹרָה צִוְּתָה עֲלֵיהֶם, גַּם הַשֵּׂכֶל מַסְכִּים לָזֶה.

En effet, la raison livrée à elle-même (si la Torah ne l'avait pas ordonné) ne les aurait pas exigées [à la différence des mitsvot de la catégorie des michpatim : même si la Torah n'avait pas été donnée, nous aurions appris la pudeur du chat, et de la fourmi à ne pas voler]. Mais une fois que la Torah les a ordonnées, la raison, elle aussi, y consent.

Une différence les sépare pourtant. Les michpatim, on les aurait trouvés seul : « nous aurions appris la pudeur du chat, et de la fourmi à ne pas voler », dit la Guemara. Les édout, personne ne les aurait décidées de lui-même, du moins sous la forme que Hachem leur a donnée. Elles ne prennent sens qu'une fois ordonnées.

משא"כ חוּקִּים, הֵם הַמִּצְוֹות שֶׁאֵינָם ע"פ טַעַם, וְרַק בְּדֶרֶךְ חָקָה חָקַקְתִּי גְּזֵירָה גָּזַרְתִּי.

Il n'en va pas de même des 'houkim : ce sont les mitsvot qui ne reposent sur aucune raison, mais seulement sur le mode de « J'ai promulgué un décret, J'ai arrêté une décision ».

Les 'houkim sont d'un autre ordre. La raison n'y trouve aucun sens : ce sont de purs décrets de Hachem, comme la cacherout ou les lois de pureté rituelle.

וְצָרִיךְ לְהָבִין מ"ש זְמִרוֹת הָיוּ לִי חֻקֶּיךָ, הֲרֵי פָּשׁוּט שֶׁהַתַּעֲנוּג וְהַשִּׂמְחָה שֶׁל דָּוִד הַמֶּלֶךְ בְּעֵסֶק הַתּוֹרָה הי' בְּכָל דִּינֵי הַתּוֹרָה (גַּם בְּהַדִּינִים דְּעֵדוּת וּמִשְׁפָּטִים), וּמַהוּ אוֹמְרוֹ זְמִרוֹת הָיוּ לִי חֻקֶּיךָ, חֻקֶּיךָ דַּוְקָא.

Il faut donc comprendre les mots « Tes 'houkim ont été pour moi des chants ». Il va de soi que le délice et la joie que David HaMélekh trouvait dans l'étude de la Torah s'étendaient à toutes les lois de la Torah (y compris celles des édout et des michpatim). Pourquoi dit-il alors « Tes 'houkim ont été pour moi des chants », précisément « Tes 'houkim » ?

Les 'houkim forment donc une catégorie bien à part. D'où la quatrième question : David se réjouissait évidemment de toute la Torah, et pas seulement des 'houkim. Pourquoi dit-il alors « Tes 'houkim étaient pour moi des chants » ?

ג) וְהָעִנְיָן הוּא, דִּזְמִירוֹת הוּא גַּם עִנְיָן שֶׁבַח. כִּדְאִיתָא בְּתַנְיָא, דְּמַה שִׁדּוּד קָרָא דִּבְרֵי תּוֹרָה בְּשֵׁם זְמִירוֹת הו"ע שבחא דְּאוֹרַיְיתָא. שִׁדּוּד הי' מְשַׁבֵּחַ אֵת הַתּוֹרָה בָּזֶה שֶׁחַיּוּת כָּל הָעוֹלָמוֹת תָּלוּי בְּדִקְדּוּק אַחַד מִדִּקְדּוּקֵי הַתּוֹרָה.

c) **Voici l'explication** : zemirot désigne aussi la louange. Le Tanya l'enseigne : si David a appelé les paroles de la Torah « chants » [zemirot], c'est pour faire la louange de la Torah [chiv'ha deOraïta]. David louait la Torah en ceci que la vitalité de tous les mondes dépend d'un seul de ses détails les plus fins [dikdouk].

Voici la réponse à la troisième question, en deux temps. Zemirot ne veut pas seulement dire « chants » : le mot signifie aussi « louanges », et c'est ainsi que le Targoum traduit le passouk. Selon l'Admour Hazakène dans le Tanya, David appelait la Torah zemirot parce qu'elle est une louange de Hachem. Il louait ceci : le moindre détail d'une mitsva agit sur la force vitale divine de toute la création.

וְהַשַּׁיְיכוּת דְּפֵרוּשׁ זֶה לְפֵירוּשׁ הַפָּשׁוּט בִּזְמִירוֹת הָיוּ לִי חֻקֶּיךָ גו', הוּא, דע"י הַהִתְבּוֹנְנוּת בְּמַעֲלַת וְשֶׁבַח הַתּוֹרָה שֶׁכָּל הָעוֹלָמוֹת בְּטֵלִים בִּמְצִיאוּת לְגַבֵּי דִּקְדּוּק אַחַד מִדִּקְדּוּקֵי תּוֹרָה, עי"ז פָּעַל בְּעַצְמוֹ שֶׁכָּל עִנְיְנֵי הָעוֹלָם לֹא יִתְפְּסוּ מָקוֹם אֶצְלוֹ, וְגַם כשהי' לֹא-טוֹב לוֹ בְּגַשְׁמִיּוּת, הי' עוֹסֵק בַּתּוֹרָה בְּשִׂמְחָה גְּדוֹלָה.

Le lien entre cette explication et le sens simple de « Tes 'houkim ont été pour moi des chants… » est le suivant. David méditait sur la grandeur et la louange de la Torah : tous les mondes sont batel [annulés] dans leur existence même face à un seul détail de la Torah. Par cette méditation, il obtint de lui-même qu'aucune des choses du monde n'occupe de place en lui. Et même quand tout allait mal pour lui sur le plan matériel, il étudiait la Torah avec une grande joie.

Reste à relier cette louange à la joie de David en terre ennemie. Toute l'existence est batel, « annulée » : elle dépend entièrement du moindre détail de la Torah et n'a aucune consistance à côté d'elle. Celui qui médite là-dessus finit par sentir que le monde matériel ne compte pas pour lui. Même dans l'épreuve, son étude lui donne alors une joie immense.

וּבְהַמַּאֲמָר דְּבַעַל הַגְּאוּלָּה מְבָאֵר עוֹד פֵּירוּשׁ בִּזְמִירוֹת הָיוּ לִי חֻקֶּיךָ, זְמִירוֹת הוּא מִלְּשׁוֹן חִתּוּךְ וּכְרִיתָה, כְּמוֹ לְזַמֵּר עָרִיצִים. דע"י עֵסֶק הַתּוֹרָה שֶׁל דָּוִד הַמֶּלֶךְ, נִתְבַּטְּלוּ כָּל שׂוֹנְאָיו וְרוֹדְפָיו. וכמארז"ל הַשְׁכֵּם וְהַעֲרֵב עֲלֵיהֶן לְבֵית הַמִּדְרָשׁ וְהֵן כָּלִין מֵאֵלֵיהֶן.

Dans le maamar de celui dont on célèbre la guéoula, une autre explication de « Tes 'houkim ont été pour moi des chants » est donnée : zemirot vient d'une racine qui signifie « tailler, retrancher », comme dans « tailler [lezamer] les tyrans ». Par l'étude de la Torah de David HaMélekh, tous ses ennemis et ses persécuteurs furent réduits à néant. Comme l'ont dit nos Sages, de mémoire bénie : « Rends-toi tôt le matin et tard le soir à la maison d'étude à leur sujet, et ils disparaîtront d'eux-mêmes. »

Le Rabbi précédent apporte le second temps de la réponse à la troisième question. Zemirot se rattache aussi à lezamer aritsim, « abattre les tyrans », c'est-à-dire retrancher. L'étude de David abattait d'elle-même ses ennemis, selon la parole des Sages : « Lève-toi tôt et reste tard au beth hamidrach, et ils s'anéantiront d'eux-mêmes. »

וְיֵשׁ לְקַשֵּׁר שֵׁנִי הַפֵּירוּשִׁים, דע"י עֵסֶק הַתּוֹרָה בְּאֹפֶן דִּזְמִירוֹת כְּהַפֵּרוּשׁ בְּתַנְיָא, שהי' נִרְגָּשׁ אֶצְלוֹ שֶׁחַיּוּת כָּל הָעוֹלָמוֹת תָּלוּי ב(דִּקְדּוּק אַחַד שֶׁל) תּוֹרָה, עי"ז נַעֲשָׂה, דְּמַה שֶׁאֵינוֹ מַתְאִים לְתוֹרָה, ומכ"ש מַה שֶׁמְּנַגֵּד לְתוֹרָה, לֹא יהי' לוֹ חַיּוּת, זְמִירוֹת מִלְּשׁוֹן לְזַמֵּר עָרִיצִים.

On peut relier les deux explications. David étudiait la Torah sur le mode des zemirot, au sens que leur donne le Tanya : il ressentait que la vitalité de tous les mondes dépend d'un seul détail de la Torah. Il en résulta que ce qui ne s'accordait pas avec la Torah, et à plus forte raison ce qui s'y opposait, n'avait plus de vitalité : zemirot au sens de « tailler les tyrans ».

Entre les deux sens, le lien est celui de la cause à l'effet. Celui qui étudie en sentant que toute la création dépend du moindre détail de la Torah fait que ce qui ne s'accorde pas avec elle, et plus encore ce qui s'y oppose, ne reçoit plus de vitalité. Cela cesse d'exister : c'est le « retranchement ».

ועפ"ז יוּבַן גַּם מ"ש זְמִרוֹת הָיוּ לִי חֻקֶּיךָ (חֻקֶּיךָ דַּוְקָא), כִּי שֵׁנִי עִנְיָנִים הנ"ל שֶׁבִּזְמִירוֹת דְּתוֹרָה (שבחא דְּאוֹרַיְיתָא, וּלְזַמֵּר עָרִיצִים), הֵם, בְּעִיקָּר, מִצַּד עִנְיָן הַחוּקִּים שֶׁבַּתּוֹרָה.

Cela permet de comprendre aussi les mots « Tes 'houkim ont été pour moi des chants » (précisément « Tes 'houkim ») : les deux aspects des zemirot de la Torah exposés plus haut (la louange de la Torah, et « tailler les tyrans ») tiennent essentiellement à la dimension des 'houkim de la Torah.

Ici commence la réponse à la quatrième question. Les deux sens de zemirot, la louange et le retranchement, procèdent tous deux de la dimension des 'houkim dans la Torah. Le maamar va le montrer.

ד) וְהָעִנְיָן הוּא, דִּשְׁתֵּי חֲלוּקוֹת הַכְּלָלִיּוֹת שֶׁבַּמִּצְוֹות, מִצְוֹות דְּעֵדוּת וּמִשְׁפָּטִים שֶׁיֵּשׁ עֲלֵיהֶם טַעַם וּמִצְוֹות דְּחוּקִּים שֶׁלְּמַעְלָה מֵהַטַּעַם, הֵם שֵׁנִי עִנְיָנִים כְּלָלִיִּים בַּעֲבוֹדַת ה', הָעֲבוֹדָה דְּטַעַם וָדַעַת (מִשְׁפָּטִים) וְהָעֲבוֹדָה דְּקַבָּלַת עוֹל (חוּקִּים), שֶׁצְּרִיכִים לִהְיוֹת בְּכָל מִצְוָה וּמִצְוָה.

d) **Voici l'explication** : les mitsvot se divisent en deux grandes catégories. D'un côté, les mitsvot des édout et des michpatim, qui ont une raison ; de l'autre, les mitsvot des 'houkim, qui sont au-dessus de la raison. Elles correspondent à deux dimensions générales de la avoda [service de D.ieu] : le service fondé sur la raison et la connaissance (les michpatim), et le service par la kabalat ol [acceptation du joug] (les 'houkim). Ces deux dimensions doivent être présentes dans chaque mitsva.

Les mitsvot se rangent en deux grands groupes : les édout et les michpatim, qui ont une raison, et les 'houkim, qui la dépassent. Ils répondent à deux aspects de la avoda, le service de D.ieu. On Le sert par la raison, ou par la kabalat ol, l'acceptation du joug, qui va au-delà de la raison. Ces deux aspects se trouvent dans chaque mitsva.

וְהָעִנְיָן הוּא, דְּבְמִצְוֹת יֵשׁ שְׁנֵי עִנְיָנִים. א', שֶׁהַמִּצְוֹת הֵם רְצוֹנוֹ יִת', רְצוֹן שֶׁלְּמַעְלָה מִטַּעַם. דְּעִנְיַן זֶה הוּא בְּכָל הַמִּצְוֹת בְּשָׁוֶה.

L'explication est la suivante : il y a dans les mitsvot deux aspects. Le premier : les mitsvot sont Sa volonté, béni soit-Il, une volonté qui est au-dessus de la raison. Cet aspect est le même dans toutes les mitsvot.

Premier aspect : toute mitsva est la volonté de Hachem, une volonté au-dessus de la raison. Sur ce plan, toutes se valent : Hachem veut la cacherout comme Il veut le respect des parents.

וב', דִּלְאַחֲרֵי שֶׁהָרָצוֹן נִתְלַבֵּשׁ בְּחָכְמָה (דְּתוֹרָה), הִנֵּה עי"ז נוֹסֵף טַעַם לְכָל מִצְוָה, וג"ז שע"י כָּל מִצְוָה נִמְשָׁךְ אוֹר וְגִילוּי פְּרָטִי. דְּזֶהוּ מַה שרמ"ח פִּקּוּדִין הֵם רמ"ח אֵבָרִים דְּמַלְכָּא, דְּכָל אֵבֶר הוּא כְּלִי לְכֹחַ פְּרָטִי. וּטְעָמִים אֵלּוּ הֵם מִצַּד חָכְמָה דְּתוֹרָה כְּמוֹ שֶׁהִיא לְמַעְלָה.

Le second : une fois que la volonté s'est revêtue de la sagesse (de la Torah), une raison s'ajoute de ce fait à chaque mitsva. De plus, chaque mitsva attire une lumière et une révélation particulière. C'est le sens de l'enseignement selon lequel « les deux cent quarante-huit préceptes [pikoudin] sont les deux cent quarante-huit membres du Roi » : chaque membre est un récipient [keli] pour une force particulière. Ces raisons relèvent de la sagesse de la Torah telle qu'elle est en haut.

Second aspect : chaque mitsva passe par la sagesse de la Torah et révèle ainsi une facette unique de la Divinité. De là vient l'image des 248 mitsvot positives, appelées « membres du Roi ». Chaque membre porte une faculté propre (voir, entendre, marcher), et de même chaque mitsva exprime un aspect propre de la Divinité.

וּמִזֶּה נִמְשְׁכוּ (ע"י רִיבּוּי הִשְׁתַּלְשְׁלוּת) טַעֲמֵי הַמִּצְוֹת שֶׁבְּגַלְיָא דְּתוֹרָה (הַטְּעָמִים דְּעֵדוּת וּמִשְׁפָּטִים כְּמוֹ שֶׁהֵם בְּפַשְׁטוּת).

C'est de là que sont issues (au terme de nombreux degrés d'enchaînement [hichtalchelout]) les raisons des mitsvot telles qu'elles figurent dans la partie révélée de la Torah (les raisons des edout [mitsvot de témoignage] et des mitsvot rationnelles [michpatim], prises au sens simple).

En descendant par une suite de voilements, ces raisons d'en haut deviennent les raisons simples des édout et des michpatim, celles que donne la Torah révélée.

Ces deux aspects de chaque mitsva ont une incidence sur la manière dont elle est accomplie :

וְזֶהוּ מַה שֶּׁבְּקִיּוּם הַמִּצְוֹת צָרִיךְ לִהְיוֹת שְׁתֵּי כַּוָּנוֹת, כַּוָּנָה כְּלָלִית וְכַוָּנָה פְּרָטִית, שֶׁמִּצַּד הָרָצוֹן (שֶׁלְּמַעְלָה מִטַּעַם) צ"ל הַכַּוָּנָה כְּלָלִית

C'est pourquoi l'accomplissement des mitsvot requiert deux intentions, une intention générale et une intention particulière. Du côté de la volonté (qui est au-dessus de la raison), il faut l'intention gé-

(קב"ע) לְקַיֵּים רְצוֹן ה', וּמִצַּד הָעִנְיָן דְּטַעְמֵי הַמִּצְוֹות צ"ל הַכַּוָּונָה פְּרָטִית הַשַּׁיֶּכֶת לְאוֹתָהּ הַמִּצְוָה.

nérale (la kabalat ol [acceptation du joug]) d'accomplir la volonté de D.ieu. Du côté des raisons des mitsvot, il faut l'intention particulière propre à cette mitsva.

Chaque mitsva demande donc deux intentions. L'intention générale, la même partout, est la kabalat ol : accomplir la volonté de Hachem. L'intention particulière tient à la raison propre de cette mitsva et à sa portée.

Sur cette base, le maamar explique que toute mitsva comporte à la fois un aspect rationnel — michpatim et édout — et un aspect supra-rationnel, celui des 'houkim :

ה) וְזֶהוּ מַה שֶּׁשְּׁנֵי הָעִנְיָנִים דְּחוּקִים וּמִשְׁפָּטִים הֵם שְׁנֵי עִנְיָנִים כְּלָלִיִּים שֶׁבְּכָל מִצְוָה וּמִצְוָה. שֶׁגַּם הַמִּצְוֹות דְּעֵדוּת וּמִשְׁפָּטִים שֶׁיֵּשׁ עֲלֵיהֶם טַעַם צָרִיךְ לְקַיֵּים (בְּעִיקָּר) מִפְּנֵי שֶׁהֵם רְצוֹן ה', כְּמוֹ הַחוּקִים.

C'est aussi pourquoi les deux aspects de 'houkim [mitsvot sans raison donnée] et de michpatim sont deux aspects généraux présents dans chacune des mitsvot. En effet, les mitsvot d'edout et de michpatim, qui ont pourtant une raison, doivent elles aussi être accomplies (avant tout) parce qu'elles sont la volonté de D.ieu, comme les 'houkim.

Ainsi, les édout et les michpatim ont beau avoir une raison, on les accomplit d'abord parce que Hachem le veut, comme les 'houkim.

וְכֵן לְאִידָךְ, שֶׁגַּם בְּהַמִּצְוֹות דְּחוּקִים יֵשׁ הַטַּעַם וְהַכַּוָּונָה פְּרָטִית שֶׁבָּהֶם, מַה שע"י כָּל מִצְוָה (גַּם הַמִּצְוֹות דְּחוּקִים) נִמְשָׁךְ אוֹר וְגִילוּי פְּרָטִי.

Et de même, inversement : les mitsvot de 'houkim, elles aussi, comportent une raison et une intention particulière qui leur sont propres, puisque chaque mitsva (y compris les mitsvot de 'houkim) attire une lumière et une révélation particulière.

À l'inverse, les 'houkim ont aussi leur finalité et révèlent un aspect propre de la Divinité. Leur raison n'est pas donnée dans la Torah révélée, mais la pnimiyout haTorah, la dimension intérieure de la Torah, l'explique.

וִיתֵירָה מִזּוּ, דְּכָל אַחַד מִשְּׁנֵי עִנְיָנִים אֵלּוּ (חוּקִים וּמִשְׁפָּטִים) הו"ע כְּלָלִי בַּעֲבוֹדַת הָאָדָם, לֹא רַק בְּקִיּוּם הַמִּצְוֹות אֶלָּא גַּם בִּכְלָלוּת הַנְהָגַת הָאָדָם.

Bien plus : chacun de ces deux aspects ('houkim et michpatim) est une notion générale du service de l'homme, non seulement dans l'accomplissement des mitsvot, mais aussi dans l'ensemble de sa conduite.

Ces deux aspects ne s'arrêtent pas aux mitsvot : ils touchent toute la vie quotidienne d'un Juif.

דְּעִנְיַן הַמִּשְׁפָּטִים הוּא (כַּמְבוֹאָר בְּהַמַּאֲמָר) לִשְׁפּוֹט כָּל דָּבָר, אִם זֶה מַתְאִים ע"פ שֶׂכֶל וְחָכְמַת הַתּוֹרָה, וְגַם כְּשֶׁהַדָּבָר מִצַּד עַצְמוֹ אֵין בּוֹ שׁוּם שֶׁמֶץ אִיסּוּר, צָרִיךְ לִשְׁקֹל הֵיטֵב אִם זֶה לֹא יִגְרֹם חֲלִישׁוּת בְּאֵיזֶה מִצְוָה אוֹ מִנְהַג יִשְׂרָאֵל, שֶׁאָז צָרִיךְ לִדְחוֹת אֵת הַדָּבָר מִכָּל וְכָל.

Les michpatim, en effet, consistent (comme l'explique le maamar) à juger chaque chose : est-elle conforme à l'intellect et à la sagesse de la Torah ? Même quand une chose ne comporte en elle-même pas la moindre trace d'interdit, il faut bien peser si elle ne risque pas d'affaiblir une mitsva ou une coutume d'Israël. Dans ce cas, il faut la rejeter entièrement.

L'aspect des michpatim demande de passer chaque acte au crible de la raison pour voir s'il s'accorde avec la Torah, même là où rien n'est interdit. Si un acte risque d'affaiblir une mitsva ou une coutume d'Israël, il faut l'écarter entièrement.

וְעִנְיָן חוּקִּים הוּא הָעֲבוֹדָה דְּקַבָּלַת עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם, שֶׁצְּרִיכָה לִהְיוֹת לֹא רַק בְּעֵת קִיּוּם מִצְוָה אֶלָּא בְּמֶשֶׁךְ כָּל הַיּוֹם.

Les 'houkim, eux, correspondent au service de l'acceptation du joug de la royauté céleste [kabalat ol Malkhout chamayim]. Ce service doit avoir lieu non seulement au moment où l'on accomplit une mitsva, mais tout au long de la journée.

L'aspect des 'houkim veut que la kabalat ol imprègne chaque acte, pour que tout montre, à chaque instant, que Hachem est son Maître.

D'abord, deux questions ont été posées sur le passouk dont ce maamar est issu : « הוי' לי בעוזרי ואני אראה בשונאי » — « Havayé est pour moi parmi ceux qui m'aident, et moi je verrai [la vengeance] sur mes ennemis. » • Première question : pourquoi David HaMélekh laisse-t-il entendre que Hachem serait « l'un de ceux qui l'aident », alors qu'un fondement de la foi juive est que Hachem est le seul sur qui l'on s'appuie ? • Deuxième question : pourquoi David HaMélekh demande-t-il de voir la vengeance qui sera exercée contre ses ennemis ? Ne devrait-il pas plutôt demander à Hachem de changer ses ennemis en amis ?

ו) וְזֶהוּ זְמִירוֹת הָיוּ לִי חֻקֶּיךָ (חֻקֶּיךָ דַּוְקָא), דְּכַוָּנַת הַכָּתוּב בְּחֻקֶּיךָ הִיא (לֹא לְהַסּוּג דְּחוּקִּים, כ"א) לְכָל הַמִּצְוֹות, דְּכַאֲשֶׁר קִיּוּמָם (וְכֵן לִמּוּדָם) הוּא מִצַּד צִיּוּוּי וּגְזֵירַת הקב"ה (בְּאֹפֶן דְּחֻקֶּיךָ, חָקָה חָקַקְתִּי גְּזֵירָה גָּזַרְתִּי), אֲזַי דַּוְקָא זְמִירוֹת הָיוּ לִי.

Tel est le sens de « Tes décrets ['houkekha] ont été pour moi des chants » (précisément « Tes décrets »). Par « Tes décrets », le passouk ne vise pas la catégorie des 'houkim [décrets], mais toutes les mitsvot. Lorsqu'on les accomplit (et de même lorsqu'on les étudie) parce que HaKadoch Barou'h Hou l'a ordonné et décrété (à la manière de « Tes décrets » : « J'ai institué une loi, J'ai décrété un décret »), alors, précisément, « ils ont été pour moi des chants ».

Voici la réponse à la quatrième question. Par « Tes 'houkim », David ne vise pas la catégorie des 'houkim, mais la dimension de 'houkim présente dans chaque mitsva. Seule une mitsva accomplie ou étudiée par kabalat ol, parce que « Hachem l'a dit » et non pour une raison, produit l'effet des zemirot. Cet effet est le bitoul complet du monde, son effacement devant la Torah. Cette conscience préservait la joie de David dans l'épreuve, et c'est elle aussi qui faisait que son étude « retranchait » ses ennemis.

וְהָעִנְיָן הוּא, דְּזֶה שֶׁכָּל הָעוֹלָמוֹת בְּטֵלִים בִּמְצִיאוּת לְגַבֵּי (דִּקְדּוּק אַחַד מִדִּקְדּוּקֵי) תּוֹרָה, הוּא בְּעִיקָּר מִצַּד זֶה שֶׁשֹּׁרֶשׁ הַתּוֹרָה הוּא בְּכֶתֶר שֶׁלְּמַעְלָה מֵהֶחָכְמָה, שֶׁמִּצַּד בְּחִינָה זוֹ, הַמִּצְוֹות וְכֵן כָּל דִּקְדּוּקֵי הַהֲלָכוֹת שֶׁבָּהֶם, הֵם מִצַּד זֶה שֶׁכֵּן עָלָה בִּרְצוֹנוֹ ית', רְצוֹן שֶׁלְּמַעְלָה מִטַּעַם.

L'explication en est la suivante. Si tous les mondes sont batel [annulés] dans leur existence même face à la Torah (face à un seul de ses détails), cela tient essentiellement à ce que la racine de la Torah se trouve dans le Kéter, qui est au-dessus de la 'Hokhma. À ce niveau, les mitsvot, ainsi que tous les détails des halakhot qu'elles comportent, existent parce qu'il en est monté ainsi dans Sa volonté, béni soit-Il : une volonté qui est au-delà de la raison.

Pourquoi la dimension de 'houkim a-t-elle cet effet ? La création est batel devant le moindre détail d'une mitsva parce que la Torah s'enracine dans le Kéter, le niveau de la volonté de Hachem, qui dépasse la logique. Hachem ne veut pas une mitsva pour la fonction qu'elle remplit : Il la veut, simplement.

דִּבְבְחִינַת הַתּוֹרָה כְּמוֹ שֶׁנִּמְשְׁכָה בְּחָכְמָה, מִכֵּיוָן שֶׁהַמִּצְוֹות וְהַדִּקְדּוּקִים שֶׁבָּהֶם (מִצַּד בְּחִינַת הַחָכְמָה) הֵם מִצַּד הַטַּעַם, שֶׁבִּכְדֵי שע"י הַתְּפִלִּין יוּמְשְׁכוּ מוֹחִין הָעֶלְיוֹנִים בְּעוֹלָמוֹת צְרִיכִים לִהְיוֹת בְּאֹפֶן כָּזֶה דַּוְקָא, הֲרֵי בְּהֶכְרֵחַ שֶׁיֵּשׁ אֵיזֶה עֵרֶךְ וּתְפִיסַת מָקוֹם לְהָעוֹלָמוֹת,

Car au niveau de la Torah telle qu'elle s'est épanchée dans la 'Hokhma, les mitsvot et leurs détails (vus depuis la 'Hokhma) relèvent de la raison : pour que les téfilines attirent dans les mondes les mo'hin [intellects] supérieurs, ils doivent être faits précisément de telle manière. Il y a donc nécessairement un certain rapport [érekh] avec les mondes, et ceux-ci y occupent une certaine place,

Il en va autrement de la Torah telle qu'elle est dans la 'Hokhma, la sagesse de Hachem. À ce niveau, chaque mitsva a une fonction spirituelle précise. Les téfilines, fabriqués et portés selon chaque détail de la halakha (la loi), attirent ainsi les mo'hin élyonim, la sagesse supérieure, dans la création, qui vient des midot, les émotions supérieures. Si la mitsva sert le monde, c'est que le monde a une certaine importance : de ce point de vue, il n'est pas entièrement bitoul. Une note de l'éditeur précise que le monde a besoin de toutes les mitsvot pour subsister, michpatim compris. Mais le lien se voit de deux façons : du côté de la sagesse, les mitsvot maintiennent le monde ; du côté de la volonté, le monde n'existe que pour qu'on les accomplisse.

וְלָכֵן מְדַיֵּיק זְמִירוֹת הָיוּ לִי חֻקֶּיךָ (דַּוְקָא) בְּבֵית מְגוּרָי, דִּכְשֶׁעֵסֶק הַתּוֹרָה שֶׁלּוֹ הוּא בְּאֹפֶן שֶׁיּוֹדֵעַ וּמַרְגִּישׁ שֶׁכָּל דִּקְדּוּקֵי הַתּוֹרָה הֵם מִצַּד זֶה שֶׁכֵּן עָלָה בִּרְצוֹנוֹ יִת' (חֻקֶּיךָ), אֲזַי נִרְגָּשׁ אֶצְלוֹ אֵיךְ שֶׁכָּל הָעוֹלָמוֹת בְּטֵלִים בִּמְצִיאוּת לְגַבֵּי דִּקְדּוּק אַחַד מִדִּקְדּוּקֵי תּוֹרָה, וּבְמֵילָא, הַדִּבְרֵי תּוֹרָה שֶׁלּוֹמֵד הֵם לוֹ זְמִירוֹת (תַּעֲנוּג וְשַׁעֲשׁוּעִים) גַּם בְּבֵית מְגוּרָיו, כִּי כָּל הָרְדִיפוֹת שֶׁסּוֹבֵל מִשּׂוֹנְאָיו אֵינָם תּוֹפְסִים מָקוֹם אֶצְלוֹ, וְיֹתֵר מִזּוֹ, שעי"ז נִמְשָׁךְ כֵּן גַּם בָּעוֹלָם, שֶׁהַשּׂוֹנְאִים וְהָרוֹדְפִים מִתְבַּטְּלִים, זְמִירוֹת מִלְּשׁוֹן לְזַמֵּר עָרִיצִים.

C'est pourquoi le passouk précise : « Tes décrets (précisément) ont été pour moi des chants dans la demeure de mes pérégrinations ». Quand quelqu'un étudie la Torah en sachant et en ressentant que tous ses détails existent parce qu'il en est monté ainsi dans Sa volonté, béni soit-Il (« Tes décrets »), il ressent alors combien tous les mondes sont annulés dans leur existence même face à un seul des détails de la Torah. Dès lors, les paroles de Torah qu'il étudie sont pour lui des chants (délice et délectation) même dans la demeure de ses pérégrinations, car toutes les persécutions que lui font subir ses ennemis n'occupent aucune place à ses yeux. Plus encore : par là, il en va de même dans le monde, où ennemis et persécuteurs s'annulent. En effet, zemirot [chants] est apparenté à l'expression « lezamer aritsim » [abattre les tyrans].

David louait l'effacement complet de la création devant la Torah. Il ne pouvait donc pas viser la dimension tournée vers le monde, celle des michpatim et des édout, qui est la mitsva telle qu'elle est dans la sagesse. Il visait la dimension de 'houkim, issue de la volonté : à ce niveau, le monde n'existe que pour l'accomplissement des mitsvot. Les deux sens de zemirot se retrouvent ici. En étudiant ainsi, David savait que la louange de la Torah tient à cet effacement du monde, et il en tirait un plaisir de musique que l'exil ne troublait pas. Et son étude attirait un niveau de Divinité qui retranchait d'office ses ennemis, opposés à la voie de la Torah.

ז) וּבֵאוּר הָעִנְיָן בְּעוֹמֶק יוֹתֵר, יוּבַן בְּהַקְדִּים תְּחִילָּה עִנְיָן עֵדוּת. שֶׁגַּם עִנְיָן זֶה הוּא בְּכָל הַמִּצְוֹת (גַּם בְּהַמִּצְוֹת דְּחוּקִים וּדְמִשְׁפָּטִים), ע"ד שנת"ל בְּנוֹגֵעַ לַמִּשְׁפָּטִים וְחֻקִּים.

Pour expliquer la chose plus en profondeur, il faut d'abord présenter la notion de témoignage [édout]. Elle aussi concerne toutes les mitsvot (y compris celles de la catégorie des 'houkim et de celle des lois rationnelles [michpatim]), de la même manière que ce qui a été expliqué plus haut à propos des michpatim et des 'houkim.

Comme les 'houkim, les édout et les michpatim désignent aussi une dimension de chaque mitsva. La suite porte sur l'édout.

וְהָעִנְיָן הוּא, כְּמוֹ שֶׁמְּבֹאָר בַּעַל הַגְּאוּלָּה בְּהַמַּאֲמָר ד"ה וַיָּקֶם עֵדוּת בְּיַעֲקֹב וְתוֹרָה שֵׂם בְּיִשְׂרָאֵל, דְּמַה שֶׁהַמִּצְוֹת (גַּם הַמִּצְוֹת

Voici de quoi il s'agit. Le Baal HaGuéoula [Sa Sainteté mon beau-père l'Admour] l'explique dans le maamar commençant par les mots « Il a établi un témoignage en Yaakov et nommé une Torah en Israël

דְּמִשְׁפָּטִים וּדְחוּקִים) נק' עֵדוּת הוּא לְפִי שֶׁהֵם מַמְשִׁיכִים וּמְגַלִּים הֶעְלֵם הָעצמִי דְּעַצְמוּת אוא"ס, שֶׁלְּמַעְלָה מֵהַהֶעְלֵם הַשַּׁיָּךְ לְגִלוּי.

» : si les mitsvot (y compris celles de la catégorie des michpatim et des 'houkim) sont appelées témoignage [édout], c'est parce qu'elles attirent et révèlent le voilement essentiel de l'Essence de l'Or Ein Sof, qui est au-delà du voilement susceptible de se révéler.

Le Rabbi précédent note que toutes les mitsvot sont appelées édout, comme dans « Il a établi un édout en Yaakov ». La raison est la suivante : elles révèlent le niveau essentiellement caché du Ein Sof, l'Infini divin. Ce niveau est plus haut que la Divinité cachée qui peut encore se révéler. Le maamar va l'expliquer.

דִּכְמוֹ שֶׁעִנְיָן הָעֵדוּת בְּפַשְׁטוּת הוּא עַל דָּבָר הַנֶּעְלָם דַּוְקָא, דְּעַל דָּבָר הַגִּלוּי אֵין שַׁיָּךְ עֵדוּת, מִכֵּיוָן שֶׁהוּא גָּלוּי, וַאֲפִילוּ עַל מִילְּתָא דַּעֲבִידָא לְאִגְּלוּיֵי אֵין צָרִיךְ עֵדוּת,

Car de même que, au sens simple, un témoignage porte précisément sur une chose cachée (sur une chose révélée, un témoignage n'a pas lieu d'être, puisqu'elle est révélée, et même pour « une chose appelée à se révéler » [milta de'avida le'igloyé], aucun témoignage n'est nécessaire),

Au sens simple, l'édout est le témoignage de deux témoins. Selon la Guemara, un fait observable n'en a pas besoin, et un fait qui deviendra observable plus tard non plus : on ne ment pas sur ce qui peut se vérifier. Le témoignage n'est requis que pour ce qui est entièrement caché, comme un événement passé et révolu.

עד"ז הוּא בְּרוּחָנִיּוּת, דְּאוֹר הַמְּמַלֵּא הוּא דָּבָר הַגִּלוּי שֶׁמֻּשָּׂג מִצַּד הַשֵּׂכֶל, וְכַיָּדוּעַ בְּעִנְיַן וּמִבְּשָׂרִי אֶחֱזֶה אֱלוֹקָה, דִּכְמוֹ שֶׁבָּרוּר לָאָדָם שֶׁיֵּשׁ נֶפֶשׁ שמחי' אֵת גּוּפוֹ, דע"י שֶׁמַּרְגִּישׁ שֶׁגּוּפוֹ חַי הוּא יוֹדֵעַ בָּרוּר שֶׁאֵין זֶה מִצַּד הַגּוּף עַצְמוֹ אֶלָּא שֶׁיֵּשׁ נֶפֶשׁ שמחי' אֵת גּוּפוֹ, כמו"כ הוּא גַּם בְּנוֹגֵעַ לְעוֹלָם, דע"י שֶׁרוֹאִים עוֹלָם חַי יוֹדְעִים בְּבֵרוּר שֶׁיֵּשׁ חַיּוּת אֱלֹקִי שמחי' אֵת הָעוֹלָם.

De même en est-il dans le spirituel. La lumière qui remplit [Or HaMemalé] est une chose révélée, que l'intellect saisit, comme on le sait à propos de « De ma chair, je contemplerai D.ieu ». Un homme sait avec certitude qu'il possède une âme [Néfech] qui fait vivre son corps : il sent que son corps est vivant et sait donc clairement que cela ne vient pas du corps lui-même, mais d'une âme qui le fait vivre. Il en va de même pour le monde : en voyant un monde vivant, on sait avec certitude qu'une vitalité divine fait vivre le monde.

Il en va de même dans le spirituel. Le fait observable correspond à memalé kol almin, la Divinité limitée qui « remplit les mondes » et que l'intellect saisit. « De ma chair je perçois Hachem » : l'homme sent son corps vivant et comprend que cette vie vient de l'âme. De même, en voyant le monde vivant, il comprend qu'une force divine le fait vivre.

וְאוֹר הַסּוֹבֵב שֶׁלְּמַעְלָה מֵהִתְלַבְּשׁוּת בְּעוֹלָמוֹת הוּא מִילְּתָא דַעֲבִידָא לְאִגְלוּיֵי (הֶעְלֵם שֶׁשַּׁיָּךְ לְגִלּוּי). וּכַמְבוֹאָר בכ"מ, דע"י הַהַשָּׁגָה בְּאוֹר הַמְמַלֵּא שֶׁמִּתְלַבֵּשׁ בְּעוֹלָמוֹת, שֶׁהוּא הֶאָרָה בִּלְבָד (כִּדְמוּכָח מִזֶּה גּוּפָא שֶׁהוּא בְּהִתְלַבְּשׁוּת), מִזֶּה בָּאִים לִידֵי יְדִיעָה שֶׁיֵּשְׁנוֹ אוֹר שֶׁהוּא מֻפְלָא מֵעוֹלָמוֹת, שֶׁהוּא הַמָּקוֹר שֶׁמִּמֶּנּוּ נִמְשָׁךְ הַהֶאָרָה שֶׁבְּהִתְלַבְּשׁוּת. וְהוּא ע"ד מַה שֶׁהַשֵּׂכֶל גּוּפָא מַכְרִיחַ שֶׁיֵּשׁ לְמַעְלָה מֵהַשֵּׂכֶל.

Quant à la lumière qui entoure [Or HaSovev], qui est au-delà de l'investissement dans les mondes, elle est « une chose appelée à se révéler » (un voilement susceptible de se révéler). Comme il est expliqué en plusieurs endroits, on saisit la lumière qui remplit, qui s'investit dans les mondes et n'est qu'un rayonnement (le fait même qu'elle s'investisse le prouve). De là, on en vient à savoir qu'il existe une lumière qui transcende les mondes, la source d'où s'épanche le rayonnement investi. C'est comparable à la manière dont l'intellect lui-même oblige à conclure qu'il existe quelque chose au-delà de l'intellect.

Le fait qui deviendra observable correspond à sovev kol almin, la Divinité qui « entoure les mondes », au-delà de leurs limites. L'intellect ne la saisit pas directement, mais il en prend conscience par une voie indirecte. Memalé n'est qu'un « rayon », et ce rayon suppose une source plus haute. De même, l'homme comprend que son intellect est limité et qu'il existe quelque chose au-delà. Aucun de ces deux niveaux n'a besoin d'un témoignage : l'édout correspond donc à un niveau qui les dépasse l'un et l'autre.

וְעִנְיָן הָעֵדוּת הוּא בְּעַצְמוּת אוא"ס, שֶׁלְּמַעְלָה גַּם מְסוּבָּב, שֶׁהוּא נֶעְלָם לְגַמְרֵי, וְאֵין שַׁיָּךְ בּוֹ שׁוּם יְדִיעָה וְהַשָּׂגָה, גַּם לֹא יְדִיעַת הַשְּׁלִילָה.

Le témoignage [édout] concerne l'Essence de l'Or Ein Sof [lumière infinie]. Cette Essence se situe au-dessus même du sovev [la lumière qui englobe] et elle est entièrement voilée. Aucune connaissance, aucune compréhension ne peut s'y appliquer, pas même la connaissance par la négation.

L'édout désigne l'essence de l'Or Ein Sof, la lumière infinie, plus haute que sovev. Ce niveau est entièrement caché : la création ne peut même pas savoir qu'il existe.

וְזֶהוּ מַה שֶׁכָּל הַמִּצְוֹות נק' עֵדוּת, לְפִי שֶׁהֵם מַמְשִׁיכִים וּמְגַלִּים עַצְמוּת אוא"ס שֶׁלְּמַעְלָה גַּם מְסוּבָּב.

C'est pourquoi toutes les mitsvot sont appelées « témoignage » : elles attirent et révèlent l'Essence de l'Or Ein Sof, qui se situe au-dessus même du sovev.

Telle est la dimension d'édout de chaque mitsva : elle attire et révèle cette essence de l'Or Ein Sof. Or, plus haut, l'édout était rangée avec les michpatim, du côté de la raison. La voici maintenant dans une tout autre catégorie.

ח) וְצָרִיךְ לְהָבִין, וַהֲרֵי זֶה שֶׁהַמִּצְוֹות הֵם עֵדוּת עַל עַצְמוּת אוא"ס הוּא מִפְּנֵי שֶׁהֵם רְצוֹנוֹ יִת', רְצוֹן שֶׁלְּמַעְלָה מִטַּעַם, וּמַהוּ הַחִילּוּק בֵּין עִנְיָן עֵדוּת לְעִנְיַן חוּקִים.

Il faut comprendre : Les mitsvot sont un témoignage sur l'Essence de l'Or Ein Sof parce qu'elles sont Sa volonté, béni soit-Il, une volonté au-dessus de la raison. Dès lors, quelle différence y a-t-il entre le témoignage et les 'houkim [décrets] ?

Les mitsvot « témoignent » de l'essence de l'Or Ein Sof parce qu'elles sont la volonté de Hachem, au-delà de la logique. D'où la cinquième question : si l'édout tient elle aussi à cette volonté, en quoi diffère-t-elle des 'houkim ?

וְגַם צָרִיךְ לְהָבִין הַשַּׁיָּכוּת שֶׁל הַסּוּג דְּמִצְוֹות שנק' עֵדוּת מִפְּנֵי שֶׁהֵם אוֹת וְזִכָּרוֹן, עִנְיָן הַטַּעַם, עַם עִנְיָן הָעֵדוּת שֶׁבִּכְלָלוּת הַמִּצְוֹות, זֶה שֶׁהֵם מְעִידִים עַל עַצְמוּת אוא"ס מִפְּנֵי שֶׁהֵם רְצוֹן שֶׁלְּמַעְלָה מִטַּעַם.

Il faut aussi comprendre le lien entre deux choses. D'un côté, une catégorie de mitsvot est appelée « témoignage » parce que ces mitsvot sont un signe et un souvenir, ce qui relève de la raison. De l'autre, l'ensemble des mitsvot est un témoignage, au sens où elles témoignent de l'Essence de l'Or Ein Sof parce qu'elles sont une volonté au-dessus de la raison.

Sixième question : quel lien y a-t-il entre l'édout au sens simple et l'édout au sens profond ? Au sens simple, ce sont des mitsvot qui commémorent un événement de façon intelligible. Au sens profond, l'édout tient à la volonté de Hachem, au-delà de la raison, et révèle l'essence de l'Or Ein Sof. Pour répondre, le maamar examine ce que sont l'édout et les 'houkim dans le service de Hachem.

וְהָעִנְיָן הוּא, דְּעִנְיַן הָעֵדוּת שֶׁבַּמִּצְוֹות בַּעֲבוֹדַת הָאָדָם הִיא הָעֲבוֹדָה דְּרְעוּתָא דְּלִבָּא, דרעותא דְּלִבָּא הוּא הָרָצוֹן בֵּאלקוּת שֶׁמִּצַּד עֶצֶם הַנְּשָׁמָה, שעי"ז תּוֹפְסִים בְּהָעַצְמוּת, כְּמַאֲמַר לֵית מַחֲשָׁבָה תְּפִיסָא בי' כְּלָל (בי' קָאֵי עַל פְּנִימִיּוּת וַעֲצָמוֹת אוא"ס שֶׁלְּמַעְלָה מִסּוּבָּב, שֶׁאֵינוֹ נִתְפָּס בְּשׁוּם הַשָּׂגָה, גַּם לֹא בְּהַשָּׂגַת הַשְּׁלִילָה) אֲבָל נִתְפָּס אִיהוּ ברעותא דְּלִבָּא. וְהָעֲבוֹדָה דְּחוּקִים הִיא הָעֲבוֹדָה דְּקַבָּלַת עוֹל.

Voici l'explication. Dans le service de l'homme, le témoignage que portent les mitsvot correspond au service de la volonté du cœur [re'outa deliba]. La volonté du cœur est le désir de Divinité qui procède de l'essence de l'âme, et c'est par elle que l'on saisit l'Essence. On le voit dans l'énoncé : « Aucune pensée ne Le saisit du tout. » (« Le » désigne l'intériorité et l'Essence de l'Or Ein Sof, qui se situe au-dessus du sovev et qu'aucune compréhension ne saisit, pas même la compréhension par la négation.) « Mais Il est saisi par la volonté du cœur. » Quant au service des 'houkim, c'est le service de kabalat ol [acceptation du joug].

Dans le service, l'édout correspond à la reouta delibba, le désir du cœur. Le témoignage révèle un fait caché ; de même, ce désir révèle l'amour naturel de l'âme pour Hachem, jusque-là caché. C'est le désir essentiel de l'âme, et l'essence de l'âme s'enracine dans l'essence de Hachem : ce désir relie donc le Juif à cette essence. D'où la formule

des Tikouneï Zohar : « Aucune pensée ne Le saisit en rien, mais Il se laisse saisir par la reouta delibba. » Les 'houkim, eux, correspondent à la kabalat ol.

דְּהַחִלּוּק שֶׁבֵּין שְׁתֵּי עֲבוֹדוֹת אֵלּוּ הוּא, דְּבַהֲעֲבוֹדָה דרעותא דְּלִבָּא, מִכֵּיוָן שֶׁיֵּשׁ לוֹ רְצוֹן, הֲגַם שֶׁהָרָצוֹן הוּא מִצַּד הַהִתְקַשְּׁרוּת דְּעֶצֶם הַנְּשָׁמָה בְּעַצְמוּת אוא"ס, ה"ה בִּבְחִינַת מְציאוּת עֲדַיִין. וְגַם כְּשֶׁהָרָצוֹן שֶׁלּוֹ הוּא בְּבִיטּוּל, שֶׁאֵינוֹ רוֹצֶה לְעַצְמוֹ כְּלָל וְכָל רְצוֹנוֹ הוּא שיהי' גִּילּוּי אֱלֹקוּת בָּעוֹלָם וְשֶׁתִּשְׁלַם הַכַּוָּונָה דְּדִירָה לוֹ ית' בַּתַּחְתּוֹנִים, מ"מ, עֶצֶם עִנְיָן הָרָצוֹן הוּא מְציאוּת.

La différence entre ces deux services est la suivante. Dans le service de la volonté du cœur, l'homme a une volonté. Cette volonté a beau procéder du lien qui unit l'essence de l'âme à l'Essence de l'Or Ein Sof, l'homme reste encore au stade d'une existence propre [metsiout]. Sa volonté peut même être dans l'annulation de soi [bitoul] : il ne veut rien du tout pour lui-même, et tout ce qu'il veut, c'est que la Divinité se révèle dans le monde et que s'accomplisse l'intention d'une demeure pour Lui, béni soit-Il, dans les mondes inférieurs. Pourtant, le fait même de vouloir est une existence propre.

La reouta delibba garde pourtant une limite : vouloir quelque chose suppose encore un « soi ». L'âme peut ne rien vouloir pour elle et chercher seulement à révéler la Divinité, pour accomplir le but de Hachem : une demeure dans les mondes inférieurs [dira betachtonim]. Même alors, le simple fait de vouloir laisse une part de soi.

וַאֲמִתִּית עִנְיָן הַבִּיטּוּל הוּא בְּהָעֲבוֹדָה דְּקַבָּלַת עוֹל, שֶׁהוּא כְּמוֹ עֶבֶד שֶׁאֵין לוֹ שׁוּם רְצוֹנוֹת כְּלָל, וְכָל מַה שֶׁעוֹשֶׂה הוּא מִצַּד עוֹל הָאָדוֹן שֶׁמֻּטָּל עָלָיו, שֶׁמִּצַּד זֶה הוּא מוּכְרָח לְקַיֵּים רְצוֹן הָאָדוֹן.

Le véritable bitoul se trouve dans le service de kabalat ol. On est alors comme un serviteur qui n'a aucune volonté propre. Tout ce qu'il fait vient du joug que son maître lui impose, et c'est ce joug qui l'oblige à accomplir la volonté du maître.

Le vrai bitoul, l'effacement de soi, ne s'atteint que par la kabalat ol. Celui qui l'a ressemble au serviteur sans aucun désir, même désintéressé : il agit parce que son maître l'impose, et non parce qu'il voudrait accomplir son désir. Cette différence entre les deux services éclaire celle qui sépare les 'houkim et l'édout dans chaque mitsva.

ט) וְהִנֵּה הַחִילּוּק שֶׁבֵּין הָעֲבוֹדָה דְּעֵדוּת לְהָעֲבוֹדָה דְּחוּקִים הוּא דּוּגְמַת הַחִילּוּק שֶׁבֵּינֵיהֶם בְּעִנְיַן הַמִּצְוֹות עַצְמָם. וְיוּבַן זֶה ע"פ הַיָּדוּעַ שֶׁהָרָצוֹן דְּמִצְוֹות כְּמוֹ שֶׁהוּא מִצַּד הָעַצְמוּת הוּא רְצוֹן עַצְמִי שֶׁאֵינוֹ בִּשְׁבִיל אֵיזֶה כַּוָּנָה שֶׁתִּשְׁלַם ע"י הַמִּצְוֹות, וְהַתַּכְלִית דְּמִצְוֹות (מִצַּד רְצוֹן זֶה) הוּא הַמִּצְוֹות עַצְמָם.

Or la différence entre le service du témoignage et celui des 'houkim reflète la différence qui sépare ces deux catégories dans les mitsvot elles-mêmes. On le comprendra à partir d'un principe connu. La volonté des mitsvot, telle qu'elle est du point de vue de l'Essence, est une volonté essentielle [ratson atsmi] : elle ne vise aucune intention que les mitsvot vien-

draient accomplir. Du point de vue de cette volonté, la finalité des mitsvot, ce sont les mitsvot elles-mêmes.

Dans Son essence, Hachem ne veut pas les mitsvot pour ce qu'elles produisent : Il veut les mitsvot elles-mêmes, et leur accomplissement est le but. On peut maintenant répondre aux cinquième et sixième questions.

On en déduit une chose au sujet des mitsvot, qui attirent et révèlent l'Essence de l'Or Ein Sof dans le monde. Cet épanchement vient certes de ce que les mitsvot sont Sa volonté, béni soit-Il, au-dessus de la raison. Mais puisqu'il est produit par les mitsvot, il ressemble encore à une raison. La volonté essentielle de Son Essence, béni soit-Il, au sens véritable, réside dans les mitsvot elles-mêmes.

וּמִזֶּה מוּבָן, דְּזֶה שֶׁהַמִּצְוֹות מַמְשִׁיכִים וּמְגַלִּים עַצְמוּת אוא"ס בָּעוֹלָם, עַם הֱיוֹת שֶׁהַהַמְשָׁכָה הִיא מִצַּד זֶה שֶׁהַמִּצְוֹות הֵם רְצוֹנוֹ ית' שֶׁלְּמַעְלָה מִטַּעַם, מ"מ, מִכֵּיוָן שֶׁזֶּהוּ עִנְיָן שֶׁנַּעֲשָׂה ע"י הַמִּצְוֹות, הֲרֵי זֶה בְּדָגְמַת טַעַם. וַאֲמִתִּית הָעִנְיָן דְּרָצוֹן הָעַצְמִי שֶׁל עַצְמוּתוֹ ית' הוּא בְּהַמִּצְוֹות גּוּפָא.

Rappel de la cinquième question : si l'édout tient elle aussi à la volonté de Hachem au-delà de la raison, en quoi diffère-t-elle des 'houkim ? Voici la réponse. Révéler l'essence de l'Or Ein Sof dans la création, c'est un but que les mitsvot accomplissent. Or la volonté ultime de Hachem porte sur les mitsvot elles-mêmes, non sur ce qu'elles produisent. L'édout ne peut donc pas en être l'expression ultime. Rappel de la sixième question : comment l'édout peut-elle avoir à la fois un versant rationnel et un versant qui dépasse la raison ? Voici la réponse. Les mitsvot révèlent l'essence de l'Or Ein Sof parce qu'elles viennent du désir essentiel de Hachem, au-dessus de la raison. Mais cette révélation est un but, une « raison » de les accomplir : ce niveau ressemble donc encore un peu à la raison. C'est là que se rejoignent les deux sens de l'édout, puisque les édout au sens simple commémorent de façon intelligible. Dans l'essence même de Hachem, Son désir des mitsvot n'a aucun rapport avec la raison. On comprend dès lors pourquoi la reouta delibba répond à l'édout, et la kabalat ol aux 'houkim.

C'est pourquoi le service du témoignage est celui de la volonté du cœur, et le service des 'houkim celui de kabalat ol. Le témoignage que portent les mitsvot est épanchement et révélation, et le récipient [keli] qui convient à cela est la volonté. En effet, même la volonté qui procède de l'essence de l'âme est un mouvement d'épanchement et d'expansion (une existence propre). Les 'houkim des mitsvot, eux, sont une volonté pleinement essentielle, au-dessus de la révélation. Leur récipient est le bitoul de kabalat ol, un bitoul qui procède de l'essence et qui se situe au-dessus de toute expansion.

וְזֶהוּ מַה שֶׁהָעֲבוֹדָה דְּעֵדוּת הִיא הָעֲבוֹדָה דרעותא דְּלִבָּא וְהָעֲבוֹדָה דְּחוּקִים הִיא הָעֲבוֹדָה דְּקַבָּלַת עוֹל, כִּי עִנְיָן הָעֵדוּת שֶׁבַּמִּצְוֹות, מִכֵּיוָן שֶׁהוּא הַמְשָׁכָה וְגִילוּי, הַכְּלִי לָזֶה הוּא הָרָצוֹן, שֶׁגַּם הָרָצוֹן שֶׁמִּצַּד עֶצֶם הַנְּשָׁמָה הִיא תְּנוּעָה דְּהַמְשָׁכָה וְהִתְפַּשְׁטוּת (מְציאוּת), וְהַכְּלִי לְעִנְיַן הַחוּקִים דְּמִצְוֹות שֶׁהוּא רְצוֹן עַצְמִי מַמָּשׁ

שֶׁלְּמַעְלָה מִגִּילּוּי הוּא הַבִּיטּוּל דְּקַבָּלַת עוֹל, בִּיטּוּל שֶׁמִּצַּד הָעֶצֶם שֶׁלְּמַעְלָה מִכָּל עִנְיָן דְּהִתְפַּשְּׁטוּת.

L'édout est un épanchement, une révélation de l'essence de Hachem : on l'atteint par un désir de l'âme qui s'exprime au-dehors, la reouta delibba. Les 'houkim touchent l'essence au-delà de toute expression : on les atteint par un bitoul complet, au-delà de toute expression du « soi », la kabalat ol. Cela permet de préciser la réponse à la quatrième question : pourquoi David a-t-il parlé des 'houkim, et non de l'édout ?

יו"ד) וְזֶהוּ זְמִירוֹת הָיוּ לִי חֻקֶּיךָ (דַּוְקָא), שֶׁכַּוָּנָתוֹ בָּזֶה הִיא לִשְׁלוֹל לֹא רַק הָעִנְיָן דְּמִשְׁפָּטִים אֶלָּא גַּם הָעִנְיָן דְּעֵדוּת. כִּי בְּדַרְגַּת הָעֵדוּת נִשְׁאֲרָה עֲדַיִין אֵיזוֹ מְצִיאוּת. וְלֹא רַק מִצַּד הָאָדָם, שֶׁגַּם הָרָצוֹן שֶׁלּוֹ שֶׁלְּמַעְלָה מטו"ד (רעו"ד) הוּא מְצִיאוּת (כנ"ל), אֶלָּא גַּם מִצַּד הַמִּצְוֹות שֶׁבְּדַרְגַּת עֵדוּת, מִכֵּיוָן שֶׁעִנְיָנָם הוּא הַמְשָׁכַת וְגִילּוּי אוא"ס בָּעוֹלָם.

C'est le sens de « זְמִירוֹת הָיוּ לִי חֻקֶּיךָ, Tes décrets ['houkekha] ont été pour moi des chants » (précisément [dafka] les décrets). Par là, il entend exclure non seulement les lois rationnelles [michpatim], mais aussi le témoignage [édout]. Au degré du témoignage subsiste en effet encore une certaine existence propre. C'est vrai du côté de l'homme, puisque même sa volonté au-dessus de la raison et de l'intellect (la volonté du cœur) est une existence propre (comme on l'a vu plus haut). Mais c'est vrai aussi du côté des mitsvot qui relèvent du degré du témoignage, puisque leur objet est d'attirer et de révéler l'Or Ein Sof dans le monde.

On l'a vu, David a parlé des 'houkim parce qu'à leur niveau la création est entièrement annulée, ce qui gardait intacte sa joie face à ses ennemis. Mais l'édout, qui révèle l'essence de l'Or Ein Sof, semblerait produire le même effet : pourquoi l'écarter ? Parce que David visait un niveau sans aucun rapport avec la création. Or l'édout passe par la reouta delibba, qui est une expression de l'âme, et elle a elle-même une « raison » : révéler l'essence de Hachem dans la création. Elle ne peut donc pas effacer complètement le monde.

וַאֲמִתִּית וּשְׁלֵימוּת הַהַכָּרָה שֶׁכָּל הָעוֹלָמוֹת בְּטֵלִים בִּמְצִיאוּת לְגַבֵּי דִּקְדּוּק אַחַד דְּתוֹרָה הוּא דַּוְקָא בְּהַדַּרְגָּא דְּחוּקִים, שֶׁהַדִּקְדּוּקִים דְּתוֹרָה (שֶׁמִּצַּד בְּחִינָה זוֹ) הֵם עִנְיָן עַצְמִי מִצַּד שָׁרְשָׁם הָעַצְמִי שֶׁבַּתּוֹרָה, שֶׁלְּמַעְלָה מִשַּׁיָּכוּת לְעוֹלָם.

La reconnaissance véritable et pleine que tous les mondes sont batel [annulés] dans leur existence même face à un seul détail de la Torah, ne se trouvent qu'au degré des 'houkim. À ce niveau, les détails de la Torah sont une réalité essentielle, en vertu de leur racine essentielle dans la Torah, qui se situe au-dessus de tout rapport avec le monde.

D'où la réponse à la quatrième question : seule la dimension des 'houkim, sans aucun rapport avec la création, fait reconnaître que toute la création est batel devant un seul détail de la Torah. À ce niveau, les détails de la Torah ne servent aucun but : ils sont simplement le désir essentiel de Hachem. Le Rabbi va maintenant expliquer pourquoi David fut puni d'avoir loué la Torah de cette manière.

Cependant, la Guemara explique que David fut puni d'avoir appelé la Torah « zemirot ».

יָא) וּמַמְשִׁיךְ בְּהַמַּאֲמָר, דְּמַה שִׁדּוּד נֶעֱנַשׁ עַל זֶה הוּא כִּי עֵסֶק הַתּוֹרָה דְּדָוִד הי' בְּאֹפֶן דִּלְזַמֵּר עָרִיצִים (כנ"ל), וְתַכְלִית הַכַּוָּנָה הִיא כמ"ש לֹא תֹהוּ בְּרָאָהּ לָשֶׁבֶת יְצָרָהּ, לְהִתְעַסֵּק בַּעֲבוֹדַת הַבֵּירוּרִים וּלְהַמְשִׁיךְ גִּילוּי אוֹר בָּעוֹלָם.

11) **Le maamar poursuit** : si David a été puni pour cela, c'est que son étude de la Torah se faisait sur le mode de « tailler [lezamer] les tyrans » (comme on l'a vu plus haut). Or l'intention ultime est, comme le dit le verset [passouk] : « Il ne l'a pas créée pour le chaos [tohou], Il l'a formée pour être habitée », de s'occuper du service des birourim [tri, séparation du bien d'avec le mal] et d'attirer dans le monde une révélation de lumière.

Il faut d'abord le récit. Du temps d'Éli le kohen gadol, les Pelichtim prirent l'aron, le coffre des Tables des Aseret HaDibrot, puis le rendirent sur un chariot. L'aron resta des années chez Avinadav, un tsadik, jusqu'à ce que David veuille le ramener à Yerouchalayim. David le fit transporter sur ce même chariot, pour rappeler au peuple, selon Rachi, le miracle de sa restitution. C'était une erreur : l'aron se porte par ses barres, sur les épaules des Leviim. En route, il vacilla ; Ouzza, fils d'Avinadav, le retint, et Hachem le fit mourir : « Si l'aron porte ceux qui le portent, à plus forte raison se porte-t-il lui-même. » Pour la Guemara, cette mort incombe à David, et sa punition pour avoir appelé la Torah « zemirot » fut d'oublier cette halakha.

À la lumière de ce qui a été appris plus haut, zemirot représente le bitoul total de la création devant la Torah. Qu'y avait-il donc de fautif à ce que David porte ce regard sur la Torah ?

La réponse : la démarche de David ne s'accordait pas avec la finalité dernière de la création. Cette finalité n'est pas que le monde soit « repoussé » au nom d'un regard qui le tient pour entièrement batel devant la Torah. Comme l'explique le prophète [navi] : « Il [Hachem] ne l'a pas créée [la terre] pour le vide ; Il l'a formée pour être habitée. »

La 'hassidout explique que Hachem n'a pas créé le monde pour simplement « repousser » et « retrancher » tout ce qui ne s'accorde pas d'emblée avec la Torah. Il veut au contraire que nous affinions le monde matériel — « Il l'a formée pour être habitée » —, afin que la Divinité se révèle à l'intérieur même de ce monde matériel.

Ces deux approches — « rejeter le monde » et « affiner le monde » — correspondent aux deux voies par lesquelles le monde s'affine : par la Torah et par la prière.

דְּזֶהוּ הַמַּעֲלָה שֶׁבִּתְפִלָּה לְגַבֵּי תּוֹרָה, דִּתְפִלָּה הוּא בֵּירוּר וְהַעֲלָאָה, הַיְינוּ שע"י הַתְּפִלָּה מִתְבָּרְרִים הַנִּיצוֹצוֹת וּמִזְדַּכְּכִים וְעוֹלִים לְמָעְלָה, משא"כ תּוֹרָה הִיא הַמְשָׁכָה מִלְּמַעְלָה, וְהַבֵּרוּר ע"י הַתּוֹרָה הוּא בְּדֶרֶךְ דחי'.

Telle est la supériorité de la prière sur la Torah. La prière est birour [tri] et élévation : par la prière, les étincelles [nitsotsot] sont triées, s'affinent et montent vers le haut. Il n'en va pas de même de la Torah, qui est un épanchement venu d'en haut ; et le birour qu'opère la Torah se fait par voie de rejet [de'hiya].

La prière travaille le monde matériel « du bas vers le haut », en affinant l'âme animale. Quand un Juif use d'un objet comme il convient, il libère les étincelles de Divinité qu'il contient. Ces étincelles montent, et l'on voit que l'objet servait une fin divine. La Torah, elle, attire la Divinité « du haut vers le bas » et montre au monde ce qu'il devrait être. Son birour, le tri du bien et du mal, n'affine pas les choses : il rejette ce qui ne s'accorde pas avec la Torah.

וּכְשֶׁרָצָה דָּוִד לְבָרֵר בֵּירוּרִים ע"י הַתּוֹרָה, שֶׁהוּא בְּדֶרֶךְ דחי', לְזַמֵּר עָרִיצִים, נֶעֱנַשׁ עַל זֶה, כִּי תַּכְלִית הַכַּוָּנָה הוּא לָשֶׁבֶת יְצָרָהּ.

Et lorsque David a voulu opérer des birourim par la Torah, ce qui se fait par voie de rejet, pour « tailler les tyrans », il en a été puni : l'intention ultime est en effet « Il l'a formée pour être habitée ».

David tenait que le monde doit être trié du haut vers le bas, par la dimension de 'houkim de la Torah, qui retranche d'elle-même ce qui s'y oppose. C'était une erreur : le but du monde matériel est « d'être habité » par la Divinité, une fois affiné. David en fut puni. Mais, d'après ce qu'on a vu des zemirot, on comprend mal comment il a pu se tromper.

וְצָרִיךְ לְהָבִין, הֲרֵי עֵסֶק הַתּוֹרָה דְּדָוִד בְּאֹפֶן דִּזְמִירוֹת הָיוּ לִי חֻקֶּיךָ הוּא בִּבְחִינַת הַתּוֹרָה כְּמוֹ שֶׁהִיא מִצַּד רְצוֹן הָעצמִי (כנ"ל בַּאֲרוּכָה), וְהֵיאַךְ שַׁיָּךְ שֶׁזֶּה יהי' שֶׁלֹּא כְּפִי אֲמִיתִּית הַכַּוָּנָה.

Il reste cependant à comprendre : l'étude de la Torah de David, sur le mode de « Tes décrets ont été pour moi des chants [zemirot] », relève du niveau de la Torah telle qu'elle procède de la volonté essentielle [ratson ha'atsmi] (comme on l'a expliqué longuement plus haut). Comment est-il alors possible qu'elle ne soit pas conforme à la véritable intention ?

Les zemirot relèvent de « Tes 'houkim », c'est-à-dire de la volonté de Hachem telle qu'elle est dans Son essence. Septième question : si David était relié à l'essence de Hachem, comment a-t-il pu se tromper sur ce que Hachem veut de la création ? Pour répondre, le Rabbi renvoie à un autre passage du maamar du Rabbi précédent.

וְיֵשׁ לוֹמַר הַבֵּיאוּר בָּזֶה, ע"פ מ"ש בְּהַמַּאֲמָר בִּתְחִלָּתוֹ בְּעִנְיַן הוי' אַחַד, דְּפֵרוּשׁ אַחַד זֶה הוּא יָחִיד, וּמַה שֶּׁאוֹמְרִים אַחַד וְלֹא יָחִיד הוּא לְהוֹרוֹת דהוי' וֶאֱלֹקִים כּוֹלָא חַד.

On peut proposer l'explication suivante, d'après ce que dit le maamar à son début au sujet de « Havayé est Un [e'had] ». Ici, e'had signifie ya'hid [unique] ; et si l'on dit e'had et non ya'hid, c'est pour enseigner que Havayé et Elokim ne font entièrement qu'un.

Dans le Chéma, nous disons : « Havayé est notre D.ieu, Havayé est é'had », un. Le mot semble mal choisi, car « un » pourrait laisser croire, à D.ieu ne plaise, à un deuxième ou un troisième. « Ya'hid », unique, serait plus juste. Le Rabbi précédent répond que é'had veut bien dire ya'hid. Mais on emploie é'had pour montrer que Havayé, la Divinité au-dessus de la création, et Elokim, la nature de la création, ne font qu'un. Reste à voir pourquoi cette unité vaut d'employer un mot qui prête à confusion.

וְהָעִנְיָן הוּא, דַּאֲמִיתִּית עִנְיָן אַחְדוּת הוי' הוּא שֶׁהָאַחְדוּת הִיא גַּם מִצַּד הָעוֹלָם. וְזֶהוּ מ"ש הוי' אַחַד, דְּבְאֹם הי' כְּתִיב הוי' יָחִיד, הי' הַפֵּרוּשׁ בָּזֶה שֶׁיִּחוּדוֹ ית' הוּא מִצַּד אוא"ס (וְלֹא מִצַּד הָעוֹלָם), וּבִכְדֵי לְהַדְגִּישׁ שֶׁיִּחוּדוֹ ית' הוּא גַּם מִצַּד הָעוֹלָם, וַאֲפִילוּ מִצַּד הָעוֹלָם כְּמוֹ שֶׁנִּבְרָא מִשֵּׁם אֱלֹקִים שֶׁמַּעֲלִים וּמַסְתִּיר עַל שֵׁם הוי', לָכֵן נֶאֱמַר הוי' אַחַד, שֶׁגַּם הח"ת והדל"ת שֶׁהֵם ז' רְקִיעִים וָאָרֶץ וד' רוּחוֹת הָעוֹלָם, הֵם בְּטֵלִים להאל"ף יְחִידוֹ שֶׁל עוֹלָם. דְּמִכֵּיוָן שהוי' וֶאֱלֹקִים כּוֹלָא חַד, הֲרֵי שֵׁם אֱלֹקִים אֵינוֹ מַסְתִּיר בֶּאֱמֶת, וְלָכֵן, גַּם הָעוֹלָם שֶׁנִּתְהַוָּה מִשֵּׁם אֱלֹקִים הוּא בִּטֵּל בֶּאֱמֶת וְאֵין עוֹד מִלְּבַדּוֹ. וְעַד לְהַבִּטּוּל בְּדַרְגַּת וְאוֹפֶן דְּיָחִיד שֶׁלְּמַעְלָה מְאַחֵד.

Voici l'explication : la véritable unité de Havayé est une unité qui vaut aussi du point de vue du monde. C'est pourquoi il est écrit « Havayé est Un [e'had] ». S'il était écrit « Havayé est unique [ya'hid] », cela signifierait que Son unicité, béni soit-Il, vaut du point de vue de l'Or Ein Sof [lumière infinie] (et non du point de vue du monde). Pour souligner que Son unicité, béni soit-Il, vaut aussi du point de vue du monde, et même du monde tel qu'il a été créé par le Nom Elokim, qui voile et occulte le Nom Havayé, il est dit « Havayé est Un [e'had] ». Ainsi, le 'het et le dalet eux aussi, qui sont les sept cieux et la terre et les quatre directions du monde, sont batelim [annulés] devant l'alef, l'Unique du monde. En effet, puisque Havayé et Elokim ne font entièrement qu'un, le Nom Elokim n'occulte pas véritablement. C'est pourquoi le monde, qui a été amené à l'existence par le Nom Elokim, est lui aussi véritablement annulé, et « il n'y a rien d'autre que Lui ». Et cela jusqu'à l'annulation au degré et selon le mode de ya'hid, qui est au-dessus de l'e'had.

Dire « Havayé est ya'hid », ce serait regarder la création depuis Havayé, la Divinité sans limite, et de là tout est batel. É'had souligne que l'unité de Hachem se voit aussi depuis la création limitée. Le monde matériel est créé par le nom Elokim, qui cache le nom Havayé, et il peut pourtant reconnaître cette unité.

C'est pourquoi le mot é'had s'écrit אחד : • le א vaut 1 et représente l'unité entière et absolue de Hachem ; • le ח vaut 8 : il représente la façon dont l'unité de Hachem englobe les sept rekiim (niveaux à l'intérieur des mondes spirituels) et l'unique monde matériel ; • le ד vaut quatre : il représente les quatre directions du monde matériel.

Puisque l'unité de Hachem englobe à la fois Havayé (l'illimité) et Elokim (le limité), l'occultation de Havayé par Elokim n'est pas une occultation véritable, et même le monde matériel limité, créé par Elokim, est une expression de l'unité ultime de Hachem.

[Note de l'éditeur : la 'hassidout éclaire ce point en examinant la halakha qui règle ce que doit faire celui qui n'a pas de kippa. S'il se couvre la tête de sa propre main, cela ne vaut pas comme couvre-chef : se couvrir de soi-même ne sert de rien. En revanche, il peut se servir de la main d'un ami en guise de kippa, car l'ami est tenu pour « autre chose » et couvre effectivement sa tête. Il en va de même pour Havayé et Elokim : ces deux noms — ces deux capacités — de Hachem étant l'un et l'autre des expressions de Son essence véritable, aucun ne peut occulter l'autre ; ce serait se couvrir la tête de sa propre main. Fin de la note de l'éditeur.]

Bien plus : la création n'est pas seulement capable de reconnaître qu'elle dépend entièrement de la Divinité et qu'elle lui est batel (é'had) ; elle est même capable, depuis son propre point de vue à l'intérieur du monde limité, d'adopter le point de vue de ya'hid — que la création tout entière est absolument sans consistance.

וע"י הַיִּחוּד דִּשְׁנֵי הָעִנְיָנִים (שֶׁיִּחוּדוֹ ית' הוּא בְּאֹפֶן דְּיָחִיד, וְשֶׁעִנְיָן זֶה הוּא גַּם מִצַּד הָעוֹלָם), עי"ז הוּא גִּילוּי כֹּחַ הָעַצְמוּת שֶׁכּוֹלֵל וּמְחַבֵּר הָעִנְיָן דְּאֶחָד וּדְיָחִיד.

Et par l'union de ces deux aspects (que Son unicité, béni soit-Il, soit sur le mode de ya'hid, et que cet aspect vaille aussi du point de vue du monde), se révèle la puissance de l'Essence [koa'h ha'atsmout], qui englobe et relie l'aspect de e'had et celui de ya'hid.

Affiner le monde du bas vers le haut révèle que le monde matériel exprime lui aussi, à égalité, l'essence de Hachem. Se révèle alors le pouvoir de Son essence véritable, qui unit ya'hid et é'had. Ya'hid : Il est la seule existence véritable. É'had : on peut voir la création comme Hachem la voit, depuis l'intérieur du monde limité.

On distingue dès lors trois aspects dans l'unité de Hachem : 1. l'essence ultime de Hachem, qui englobe é'had et ya'hid ; 2. é'had, l'unité de Hachem du point de vue de la création limitée ; 3. ya'hid, l'unité de Hachem de Son propre point de vue — le fait qu'Il est la seule existence véritable. Ces trois notions de l'unité de Hachem se laissent voir dans le nom Havayé :

יב) וְיֵשׁ לְהוֹסִיף, דְּשֵׁם הוי' (הוי' אַחַד) מוֹרֶה עַל כָּל ג' הָעִנְיָנִים (אַחַד וְיָחִיד וְכֹחַ הָעַצְמוּת שֶׁמְּחַבְּרָם). דבהוי' יֵשׁ ג' עִנְיָנִים: א' הוי' מִלְּשׁוֹן מְהַוֶּה, דְּפֵרוּשׁ זֶה בְּשֵׁם הוי' מוֹרֶה עַל שַׁיָּכוּתוֹ לְעוֹלָמוֹת, ב' הוי' מִלְּשׁוֹן הי' הָוָה ויהי', דְּפֵרוּשׁ

12) **On peut ajouter** que le Nom Havayé (« Havayé est Un ») désigne les trois aspects à la fois (e'had, ya'hid, et la puissance de l'Essence qui les relie). Le Nom Havayé comporte en effet trois aspects. Premièrement, Havayé vient de mehavé [qui amène à l'existence] : en ce sens, le Nom Havayé désigne Son lien avec les mondes. Deuxièmement, Havayé vient de haya, hové veyihyé [Il était, Il est et Il sera] : en ce

זֶה בְּשֵׁם הוי' מוֹרֶה שֶׁהוּא לְמָעְלָה מֵעוֹלָמוֹת, וְעִנְיָן הג' בְּשֵׁם הוי' הוּא שהוי' הוּא שֵׁם הָעֶצֶם, הַיְינוּ שֶׁהוּא מוֹרֶה עַל עַצְמוּתוֹ ית'.

sens, le Nom Havayé indique qu'Il est au-dessus des mondes. Le troisième aspect du Nom Havayé est que Havayé est le Nom de l'Essence [chem ha'etsem], c'est-à-dire qu'il désigne Son Essence même, béni soit-Il.

Le nom Havayé reçoit trois lectures. Il vient de mehavé, « faire être » : il dit alors le lien avec la création. Il contracte les mots du passé, du présent et de l'avenir : il dit que Hachem est au-delà de la création, là où le temps n'a pas de limite. Enfin, il est le nom essentiel, celui qui désigne l'essence même de Hachem.

Le Rabbi traite ensuite une contradiction apparente, venue d'une explication du nom Havayé donnée par le Ramak :

דַּהֲגַם שֶׁבַּפַּרְדֵּס כָּתַב דְּזֶה שֶׁשֵּׁם הוי' הוּא שֵׁם הָעֶצֶם הוּא רַק לְעֶצֶם הַסְּפִירוֹת, הַיְינוּ הָאוֹרוֹת הַמִּתְלַבְּשִׁים בְּכֵלִים, הֲרֵי הַמַּסְקָנָא דְּתוֹרַת הַחֲסִידוּת הִיא דְּפֵרוּשׁ שֵׁם הָעֶצֶם הוּא בְּהָעַצְמוּת.

Car même si le Pardès écrit que le Nom Havayé n'est le Nom de l'essence que par rapport à l'essence des attributs divins [séfirot], c'est-à-dire les lumières qui se revêtent dans les récipients [kelim], la conclusion de l'enseignement de la 'Hassidout est que « Nom de l'Essence » désigne l'Essence elle-même [atsmout].

Le Ramak, dans le Pardes, tient que Havayé désigne seulement l'essence des séfirot (attributs divins) d'Atsilout, c'est-à-dire la lumière contenue dans leurs kelim (récipients), et non l'essence de Hachem. La 'Hassidout conclut autrement. Il est dit : « Avant que le monde ne fût créé, Lui et Son Nom seuls existaient. » Cette création inclut la révélation des séfirot d'Atsilout. Son nom Havayé la précède donc et fait partie de Son essence.

Le maamar revient aux trois explications de Havayé :

וְהִנֵּה מִכֵּיוָן שֶׁכָּל ג' הָעִנְיָנִים הֵם בְּאוֹתוֹ שֵׁם, הֲרֵי מוּבָן שֶׁהֵם שַׁיָּכִים זל"ז. וְהַיְינוּ דְּהַהִתְאַחֲדוּת דִּשְׁנֵי הַפֵּירוּשִׁים בהוי', הוי' לְשׁוֹן מְהַוֶּה והוי' מִלְּשׁוֹן הי' הֲוָה ויהי' כְּאֶחָד, הוּא מִצַּד זֶה שהוי' הוּא שֵׁם הָעֶצֶם.

Or, puisque les trois notions résident dans un seul et même Nom, on comprend qu'elles sont liées l'une à l'autre. Autrement dit, les deux interprétations de Havayé, Havayé au sens de « Celui qui fait exister » [mehavé] et Havayé au sens de « Il était, Il est et Il sera, d'un seul tenant », s'unissent parce que Havayé est le Nom essentiel [chem ha'étsem].

Ces trois lectures portent sur un seul nom, elles se tiennent donc. Si Havayé vient de mehavé et contracte aussi passé, présent et avenir, c'est dans les deux cas parce qu'il est le nom de l'essence.

Il en résulte que Havayé, qui est au-delà des mondes (« Il était, Il est et Il sera, d'un seul tenant »), est attiré dans Havayé au sens de « Celui qui fait exister ». Extérieurement, c'est une descente ; mais c'est précisément par là que se révèle le Nom essentiel qui est en lui.

וְנִמְצָא, דע"י שהוי' שֶׁלְּמַעְלָה מֵעוֹלָמוֹת (הי' הָוָה ויהי' כְּאֶחָד) נִמְשָׁךְ בהוי' לְשׁוֹן מְהַוֶּה, אַף שֶׁבַּחִיצוֹנִיּוּת הו"ע שֶׁל יְרִידָה, הִנֵּה עי"ז דַּוְקָא מִתְגַּלֶּה שֵׁם הָעֶצֶם שֶׁבּוֹ.

Attirer la Divinité qui dépasse la création dans celle qui la fait exister ressemble à une descente. En réalité, c'est cette union qui révèle l'essence ultime, au-delà de l'une comme de l'autre.

Bien plus, la révélation du Nom essentiel de Havayé se fait principalement dans Havayé au sens de « Celui qui fait exister ». Comme il est expliqué en plusieurs endroits, si le Nom Havayé est le Nom essentiel, qui désigne l'Essence [Atsmout], c'est parce que l'avènement à l'existence à partir du néant [yech méayin] ne s'opère que par la puissance de l'Essence, dont l'existence procède d'Elle-même.

וְלֹא עוֹד אֶלָּא שֶׁגִּילּוּי שֵׁם הָעֶצֶם דהוי' הוּא בְּעִיקָּר בהוי' לְשׁוֹן מְהַוֶּה. וּכַמְּבוֹאָר בכ"מ דְּמַה שֶׁשֵּׁם הוי' הוּא שֵׁם הָעֶצֶם שֶׁמּוֹרֶה עַל הָעַצְמוּת הוּא כִּי הַהִתְהַוּוּת יֵשׁ מֵאַיִן הִיא דַּוְקָא בְּכֹחַ הָעַצְמוּת שֶׁמְּציאוּתוֹ מֵעַצְמוּתוֹ.

Bien plus, l'essence se révèle surtout dans Havayé en tant qu'il est lié à la création. D'autres maamarim l'expliquent : créer « quelque chose à partir de rien » [yech méayin] n'appartient qu'à l'essence de Hachem, dont l'existence ne vient de rien d'autre.

13) **Cela permet de comprendre** aussi ce qu'écrit le Rambam (cité au début du maamar mentionné plus haut) : « Le fondement des fondements et le pilier des sagesses est de savoir qu'il existe un Être premier [Matsouy richon], que c'est Lui qui fait exister tout ce qui existe, et que tous les êtres, des cieux, de la terre et de ce qui est entre eux, n'existent que par la vérité de Son existence ».

יג) ועפ"ז יוּבַן גַּם מ"ש הרמב"ם (הוּבָא בְּמַאֲמַר הנ"ל בִּתְחִלָּתוֹ) יְסוֹד הַיְּסוֹדוֹת וְעַמּוּד הַחָכְמוֹת לֵידַע שֶׁיֵּשׁ שֵׁם מָצוּי רִאשׁוֹן וְהוּא מַמְצִיא כָּל נִמְצָא, וְכָל הַנִּמְצָאִים מִשָּׁמַיִם וָאָרֶץ וּמַה שֶׁבֵּינֵיהֶם לֹא נִמְצְאוּ אֶלָּא מֵאֲמִתַּת הִמָּצְאוֹ.

Cela éclaire la phrase par laquelle le Rambam ouvre le Michné Torah, où il formule la mitsva de connaître Hachem.

En effet, la mitsva de savoir porte sur trois points : qu'il existe là un Être premier ; que c'est Lui qui fait exister tout ce qui existe ; et que [l'intelligence de]

דְּמִצְוַת הַיְּדִיעָה הִיא בג' עִנְיָנִים. שֶׁיֵּשׁ שֵׁם מָצוּי רִאשׁוֹן, שֶׁהוּא מַמְצִיא כָּל נִמְצָא, וְשֵׁכֶל הַנִּמְצָאִים כו' לֹא נִמְצְאוּ אֶלָּא מֵאֲמִתַּת הִמָּצְאוֹ.

tous les êtres, etc., n'existent que par la vérité de Son existence.

Cette connaissance a trois volets : il existe un Existant premier ; Il fait exister tout ce qui existe ; et tout n'existe que par la vérité de Son existence.

דג' עִנְיָנִים אֵלּוּ הֵם נֶגֶד ג' עִנְיָנִים הנ"ל בהוי'. יְסוֹד הַיְסוֹדוֹת וְעַמּוּד הַחָכְמוֹת הוּא ר"ת הוי'. מָצוּי רִאשׁוֹן הוּא שֶׁהוּא קָדוּם לְכָל, לְמַעְלָה מֵהַבְּרִיאָה. מַמְצִיא כָּל נִמְצָא הוּא הוי' לְשׁוֹן מְהַוֶּה. וְכָל הַנִּמְצָאִים כו' לֹא נִמְצְאוּ אֶלָּא מֵאֲמִתַּת הִמָּצְאוֹ, אֲמִיתַּת הִמָּצְאוֹ הוּא הָעַצְמוּת שֶׁמְּצִיאוּתוֹ מֵעַצְמוּתוֹ, דְּהִתְהַוּוּת הַנִּמְצָאִים יֵשׁ מֵאַיִן הוּא בְּכֹחַ הָעַצְמוּת (כנ"ל), עִנְיָן שֵׁם הָעֶצֶם.

Ces trois points correspondent aux trois notions de Havayé évoquées plus haut. « Le fondement des fondements et le pilier des sagesses » [Yessod haYessodot Ve'amoud ha'Hokhmot] forme les initiales de Havayé. « Être premier » : Il précède tout, au-delà de la création. « Qui fait exister tout ce qui existe » : c'est Havayé au sens de « Celui qui fait exister ». « Et tous les êtres, etc., n'existent que par la vérité de Son existence » : la vérité de Son existence est l'Essence, dont l'existence procède d'Elle-même, car l'avènement des êtres à l'existence à partir du néant s'opère par la puissance de l'Essence (comme on l'a vu), ce qui relève du Nom essentiel.

Les initiales des quatre premiers mots, יסוד היסודות ועמוד החכמות, forment le nom Havayé. Et les trois volets répondent aux trois lectures du nom. L'« Existant premier », c'est Havayé qui précède la création. « Qui fait exister », c'est mehavé. « La vérité de Son existence », c'est l'essence, seule capable de créer quelque chose à partir de rien.

Cela explique aussi pourquoi le Rambam a choisi les mots יסוד היסודות ועמוד החכמות (« le fondement des fondements et le pilier de toute sagesse ») pour épeler le nom Havayé :

יד) וְיֵשׁ לוֹמַר, דְּזֶהוּ גַּם מַה שהוי' הוּא ר"ת יְסוֹד הַיְסוֹדוֹת וְעַמּוּד הַחָכְמוֹת, דִּיסוֹדוֹת וְחָכְמוֹת הֵם שֵׁנִי עִנְיָנִים הַפְּכִיִּים. דִּיסוֹדוֹת הֵם הַהַנָּחוֹת הַפְּשׁוּטוֹת שֶׁלְּמַעְלָה מֵהַבִּנְיָן, מֵהַסְּבָרָה, שֶׁהֵם יְסוֹדֵי הַהַשָּׂגָה, וְחָכְמוֹת הֵם הַסְּבָרוֹת הַשִּׂכְלִיּוֹת שֶׁנִּתְפָּסוֹת בְּהַשְׂכָּלָה וְעַד שֶׁשַּׁיָּךְ בָּהֶם שקו"ט. דְּבַעֲבוֹדַת הָאָדָם עִנְיָן הַיְסוֹדוֹת הוּא הָאֱמוּנָה פְּשׁוּטָה שֶׁלְּמַעְלָה מֵהַשֵּׂכֶל, וְחָכְמוֹת הו"ע הַהַשָּׂגָה.

14) **On peut proposer** que c'est aussi pourquoi Havayé forme les initiales de « le fondement des fondements et le pilier des sagesses ». Fondements et sagesses sont en effet deux notions opposées. Les fondements sont les postulats simples, au-dessus de l'édifice du raisonnement, qui sont les bases de la compréhension [hassaga] ; les sagesses sont les raisonnements intellectuels que l'entendement saisit, au point qu'ils se prêtent à la discussion et au débat [chakla vetarya]. Dans le service de l'homme, les fondements correspondent à l'émouna simple, au-dessus de l'intellect, et les sagesses à la compréhension.

Fondements et sagesses sont deux notions opposées. Les fondements sont les postulats indiscutables sans lesquels aucun raisonnement ne tient ; dans le service de Hachem, c'est l'émouna, la foi simple. Les sagesses sont les explications que l'on saisit et dont on débat ; dans le service, c'est la compréhension de la Divinité. Ces deux moitiés de la phrase répondent aux deux aspects opposés de Havayé.

וי"ל דְּשֹׁרֶשׁ הַיְסוֹדוֹת הוּא בהוי' שֶׁלְּמַעְלָה מֵעוֹלָמוֹת (הי' הָוָה ויהי' כְּאֶחָד), וְשֹׁרֶשׁ הַחָכְמוֹת הוּא בהוי' לְשׁוֹן מְהַוֶּה, וְהַכֹּחַ שֶׁמְּאַחֵד הַיְסוֹדוֹת וְהַחָכְמוֹת, שֶׁהָאֱמוּנָה שֶׁלְּמַעְלָה מֵהַשֵּׂכֶל תְּמְשַׁךְ גַּם בְּשֵׂכֶל, הוּא מִשֵּׁם הוי' שֵׁם הָעֶצֶם.

On peut dire que la racine des fondements est dans Havayé au-delà des mondes (« Il était, Il est et Il sera, d'un seul tenant »), et la racine des sagesses dans Havayé au sens de « Celui qui fait exister ». Quant à la force qui unit fondements et sagesses, pour que l'émouna, au-dessus de l'intellect, soit attirée aussi dans l'intellect, elle provient du Nom Havayé, le Nom essentiel.

Les fondements, et donc l'émouna, s'enracinent dans Havayé au-dessus de la création. Les sagesses, et donc la compréhension, s'enracinent dans Havayé lié à la création, mehavé. Ce qui les unit, dans une phrase dont les initiales épellent Havayé, c'est que Havayé désigne l'essence. Dans le service, la foi simple peut ainsi devenir le fondement d'une compréhension pourtant limitée.

Nous pouvons maintenant répondre à la septième question. Septième question : Si David était lié à l'essence de Hachem, comment a-t-il pu se tromper sur le but ultime de la création — sur ce que Hachem veut d'elle ?

ועפ"ז יוּבַן מַה שִּׁדּוּד נֶעֱנַשׁ עַל מַה שֶּׁאָמַר זְמִירוֹת הָיוּ לִי חֻקֶּיךָ, כִּי הַתּוֹרָה כְּמוֹ שֶׁהִיא מִצַּד רְצוֹן הָעִצְמִי שֶׁלְּמַעְלָה מִטַּעַם (יְסוֹדוֹת) הִיא דּוּגְמַת הוי' מִלְּשׁוֹן הי' הָוָה ויהי' כְּאֶחָד שֶׁלְּמַעְלָה מֵעוֹלָם, שֶׁלָּכֵן, הַבֵּירוּר שֶׁמִּצַּד בְּחִינָה זוֹ הוּא בְּאֹפֶן דדחי' (וְלֹא בְּדֶרֶךְ בֵּירוּר), זְמִירוֹת מִלְּשׁוֹן לְזַמֵּר עָרִיצִים.

Cela permet de comprendre pourquoi David fut puni pour avoir dit : « Tes lois ['houkim] ont été pour moi des chants [zemirot] ». La Torah, telle qu'elle procède de la volonté essentielle, au-dessus de la raison (les fondements), est à l'image de Havayé au sens de « Il était, Il est et Il sera, d'un seul tenant », au-delà du monde. C'est pourquoi le birour qui procède de ce niveau s'opère par rejet (et non par voie de birour [tri qui dégage le bien]) : zemirot, au sens de « tailler [lezamer] les tyrans ».

On comprend alors la punition de David. Il louait la Torah comme « Tes 'houkim », c'est-à-dire la volonté essentielle de Hachem, au-delà de la création. Ce sont les fondements, Havayé au-dessus du temps. Comme ce niveau se tient hors du monde, il repousse ce qui y cache la Divinité. Il le retranche (lezamer aritsim) au lieu d'en faire le birour, l'élévation des étincelles.

Puisque la véritable unité de Havayé consiste en ce que l'unité existe aussi du point de vue des mondes, il faut l'épanchement des édouyot et des michpatim de la Torah (les sagesses), afin que la Divinité se révèle dans le monde. Par là se révèle l'essence de la Torah, qui est au-dessus même des 'houkim : le Nom essentiel.

וּמִכֵּיוָן שֶׁאֲמִתִּית עִנְיָן אַחְדוּת הוי' הוּא שֶׁהָאַחְדוּת הִיא גַּם מִצַּד הָעוֹלָמוֹת, לָכֵן צ"ל הַהַמְשָׁכָה דְּעֵדוּת וּמִשְׁפָּטִים דְּתוֹרָה (חָכְמוֹת) שיהי' גִּילוּי אֱלֹקוּת בָּעוֹלָם. ועי"ז מִתְגַּלֶּה הָעֶצֶם דְּתוֹרָה שֶׁלְּמַעְלָה גַּם מֵחֻקִּים, שֵׁם הָעֶצֶם.

Voici la réponse à la septième question. David était bien relié à l'essence de Hachem, mais telle qu'elle est au-dessus de la création. Il voyait donc le but ultime dans la révélation des 'houkim et dans l'effacement du monde limité. Or la vraie unité de Hachem veut que la création la reconnaisse depuis son propre point de vue. Il faut donc attirer les 'houkim (la kabalat ol, les fondements) dans l'édout et les michpatim (la compréhension, les sagesses). Ainsi se révèle l'essence de la Torah, qui répond au nom essentiel Havayé et dépasse même les 'houkim.

Revenons maintenant aux questions posées sur notre passouk : « Havayé est pour moi parmi ceux qui m'aident, et je verrai [ma vengeance] en mes ennemis. » Première question : Pourquoi David HaMélekh laisse-t-il entendre que Hachem serait « l'un de ceux qui l'aident » — comme si ces autres aides étaient ses « véritables aides », auxquelles Hachem s'associerait —, alors qu'un principe de la foi juive veut que Hachem soit le seul sur qui l'on s'appuie ?

15) **C'est le sens de** « Havayé est pour moi parmi ceux qui m'aident [be'ozraï] ». « Ceux qui m'aident » désigne les étincelles en cours de birour [tri qui dégage le bien], qui sont les véritables auxiliaires de l'homme [selon ce que l'on sait du passouk « Car ce n'est pas de pain seul que vit l'homme, mais de tout ce qui sort de la bouche de Havayé que vit l'homme » : lorsque l'homme dégage les étincelles contenues dans le minéral, le végétal, l'animal et l'homme parlant, un surcroît de force est attiré vers lui pour son service, car les étincelles l'aident et le soutiennent]. « Havayé est pour moi parmi ceux qui m'aident » signifie donc que dans les étincelles en cours de birour [tri qui dégage le bien] (« ceux qui m'aident »), bien que le birour aille du bas vers le haut (ce qui relève du monde), soit attirée la révélation du Nom Havayé, au-dessus de l'hichtalchelout [enchaînement des mondes]. Et la jonction de ces deux notions provient de Havayé, le Nom essentiel.

טו) וְזֶהוּ הוי' לִי בְּעוֹזְרַי, עוֹזְרַי קָאֵי עַל הַנִּיצוֹצוֹת הַמִּתְבָּרְרִים, שֶׁהֵם הָעוֹזְרִים הָאֲמִתִּים שֶׁל הָאָדָם [וע"ד הַיָּדוּעַ בְּעִנְיַן כִּי לֹא עַל הַלֶּחֶם לְבַדּוֹ יחי' הָאָדָם כִּי עַל כָּל מוֹצֵא פִּי הוי' יחי' הָאָדָם, דע"י שֶׁהָאָדָם מְבָרֵר אֵת הַנִּיצוֹצוֹת שבדצ"ח, נִמְשָׁךְ לוֹ תּוֹסֶפֶת כֹּחַ בַּעֲבוֹדָתוֹ, שֶׁהַנִּיצוֹצוֹת עוֹזְרִים וּמְסַיְּעִים לוֹ], ופי' הוי' לִי בְּעוֹזְרַי הוּא שֶׁהַנִּיצוֹצוֹת הַמִּתְבָּרְרִים (עוֹזְרַי), הַגַּם שֶׁעִנְיָן הַבֵּירוּרִים הוּא מִלְּמַטָּה לְמָעְלָה (עִנְיָן דְּעוֹלָם), יִמְשַׁךְ בָּהֶם גִּילוּי שֵׁם הוי' שֶׁלְּמַעְלָה מֵהִשְׁתַּלְשְׁלוּת. וְחִיבּוּר ב' עִנְיָנִים אֵלּוּ הוּא מהוי' שֵׁם הָעֶצֶם.

D'où la réponse à la première question. « Mes aides », ce sont les étincelles de Divinité que le Juif élève en servant Hachem dans le monde. Ce sont elles ses véritables aides, et non sa subsistance matérielle. La 'Hassidout lit ainsi le verset « Ce n'est pas du pain seul que vit l'homme, mais de tout ce qui sort de la bouche de Hachem ». La force de l'homme vient des « paroles » par lesquelles Hachem a créé l'aliment, c'est-à-dire de l'étincelle qui le fait exister. Quand il emploie sa nourriture au service de Hachem, il libère cette étincelle et en reçoit de la force. Ce travail est limité et ne devrait pas pouvoir révéler un niveau qui dépasse la création. C'est pourtant ce que David demande : que Havayé, l'essence ultime, soit « avec mes aides ». Cette essence embrasse l'illimité et le limité : elle permet que la Divinité au-delà de la création se révèle par l'effort limité de l'homme.

Deuxième question : Pourquoi David HaMélekh demande-t-il à voir la vengeance qui sera tirée de ses ennemis ? Ne devrait-il pas plutôt demander à Hachem de changer ses ennemis en amis ?

וְזֶהוּ גַּם וַאֲנִי אֶרְאֶה בְּשׂוֹנְאָי, דְּגַם אֵלּוּ שֶׁהֵם שׂוֹנְאֵי דָוִד שֶׁהֵם שׂוֹנְאֵי הוי', אֵין צָרִיךְ לִדְחוֹתָם לְגַמְרֵי כ"א לְבָרֵר הַנִּיצוֹצוֹת שֶׁבָּהֶם, וע"י שֶׁמּוֹצִיאִים הַנִּיצוֹצוֹת מֵהֶם הִנֵּה הָרָע שֶׁבָּהֶם מִתְבַּטֵּל. ועי"ז בָּאִים לראי' בֵּאלֹקוּת, אֶרְאֶה בְּשׂוֹנְאָי, רְאִיַּית אֱלֹקוּת בְּמוּחָשׁ גַּם בְּעִנְיְנֵי עוֹלָם.

C'est aussi le sens de « et moi, je verrai en mes ennemis » : même ceux qui haïssent David, et qui sont les ennemis de Havayé, il n'y a pas lieu de les rejeter entièrement ; il faut seulement dégager les étincelles qu'ils contiennent. En extrayant d'eux les étincelles, le mal qui est en eux s'annule. Par là on parvient à voir la Divinité : « je verrai en mes ennemis », voir la Divinité de manière tangible, jusque dans les choses du monde.

Voici la réponse à la deuxième question. Le passouk dit seulement « je verrai en mes ennemis ». Le mot « vengeance » n'est que sous-entendu, et à un autre niveau on lit le verset sans lui. Les ennemis de David sont aussi ceux de Havayé : sur le plan spirituel, ce sont les parts de la matière qui semblent contredire l'unité de Hachem. Quand l'essence de Havayé est « avec mes aides », je peux élever même les étincelles qu'ils renferment. La klipa, l'« écorce » qui tenait ces étincelles cachées, s'annule alors d'elle-même, car elle ne vit que de l'étincelle qu'elle enferme. Alors « je verrai » la Divinité se révéler de façon tangible jusque dans le monde matériel.

Le Rabbi rattache cela au 12 Tamouz, le 'hag haguéoula du Rabbi précédent — le jour même où ce maamar fut dit :

וּכְמוֹ שהי' אֵצֶל בַּעַל הַגְּאוּלָה, שֶׁגַּם הַמְנַגְּדִים, אַף שֶׁנִּשְׁאֲרוּ בִּמְצִיאוּתָם, הֻכְרְחוּ (ע"י הַנִּיצוֹצוֹת שֶׁבָּהֶם) לַעֲשׂוֹת כְּפִי הַכַּוָּנָה, והי' גִּילוּי אֱלֹקוּת (דִּלְמַעְלָה מֵהַטֶּבַע) בְּמוּחָשׁ (בְּטֶבַע).

Ainsi en fut-il pour le Baal HaGuéoula : même les opposants, bien qu'ils soient restés tels qu'ils étaient, furent contraints (par les étincelles qu'ils contenaient) d'agir selon le dessein, et il y eut une révélation de la Divinité (au-dessus de la nature) de manière tangible (dans la nature).

C'est ce qui arriva au Rabbi précédent. Ses opposants restèrent ses opposants, mais les étincelles qui étaient en eux les contraignirent à faire la volonté de Hachem et à le libérer. La Divinité qui dépasse la création s'est ainsi révélée de façon tangible à l'intérieur de la création.

Le Rabbi conclut :

ועי"ז הִמְשִׁיךְ הַכֹּחַ לְכָל הַהוֹלְכִים בְּאוֹרְחוֹתָיו לְהַמְשִׁיךְ גִּילּוּי אֱלֹקוּת דִּלְמַעְלָה מֵהַטֶּבַע בְּטֶבַע, וְזֶה נַעֲשֶׂה הֲכָנָה קְרוֹבָה שֶׁתֻּשְׁלַם הַכַּוָּונָה דְּדִירָה לוֹ ית' בַּתַּחְתּוֹנִים, שֶׁהַתַּחְתּוֹנִים יִהְיוּ דִּירָה לוֹ ית', לוֹ לְעַצְמוּתוֹ, בַּגְּאוּלָּה הָאֲמִיתִּית וְהַשְּׁלֵימָה ע"י מָשִׁיחַ צִדְקֵנוּ, בְּקָרוֹב מַמָּשׁ.

Par là, il a transmis à tous ceux qui suivent ses voies la force d'attirer dans la nature une révélation de la Divinité qui est au-dessus de la nature. Cela devient une préparation proche à l'accomplissement du dessein d'une demeure pour Lui, béni soit-Il, dans les mondes inférieurs [dira betachtonim] : que les mondes inférieurs deviennent une demeure pour Lui, béni soit-Il, pour Lui-même, pour Son Essence, dans la guéoula véritable et complète, par Machia'h, notre juste, très bientôt.

Depuis, tous ceux qui marchent dans ses voies ont ce pouvoir : attirer la Divinité illimitée dans la création limitée. C'est une préparation immédiate au but de la création, la dira betachtonim. Ce but réunit deux opposés : une demeure pour l'essence même de Hachem, et une demeure dans les tachtonim, le monde limité. Que cela vienne très vite, dans la guéoula véritable et complète, par Machia'h Tsidkénou !

Notes de l'original hébreu

Également disponibles en ligne

Lekha amar libi 5720 □□ Vehaya ekev tichmaoun 5727 □□ Gadol yihyé kevod habayit 5722 □□ Hassam nafchenou ba'haïm 5718 □□ Veata tetsavé 5741 □□ Gal einaï 5737 □□ Ki yichalkha binkha 5738 □□ Matsa zo 5749 □□ Amar Rabbi Ochaya 5739 □□ Bati legani 5714 □□ Bati legani 5715 □□ Bati legani 5716 □□ Bati legani 5734 □□ □□ Bati legani 5735 □□ Bati legani 5736 □□ Al ken karou layamim haélé Pourim 5713 □□ Vehaya ekev tichmaoun 5727 □□ Veavraham zaken 5738 □□ Tanou rabanan mitsvat ner 'Hanoucca 5738 □□ Vekibel hayehoudim 5711 □□ Kimé tsetkha méérets l'Égypte 5742 □□ Lehavin inyan Rachbi 5745 □□ Behaalotekha et hanerot 5729 □□ Bayom achté assar 5731 □□ Tsion bemichpat tipadé 5741 □□ Ani ledodi 5732 □□ Ve'hag haassif 5743 □□ Vayihyou 'hayé Sarah 5741 □□ Pada bechalom 5741 □□ Veélé hamichpatim 5738 □□ Ha'hodech hazé lakhem 5735 □□ Kedochim tihyou 5721

D'autres à paraître prochainement ! Inscrivez-vous en ligne pour recevoir les traductions chaque semaine, dès leur parution. www.simplychassidus.com

Avec l'aide de D.ieu Pour l'élévation de l'âme de Rav 'hassid, rav tamim, homme craignant D.ieu, honorable et distingué, dévoué aux besoins de la communauté, Rav Daniel Yits'hak, de mémoire bénie, fils de Rav Efraïm chlita, puisse-t-il vivre de longs et bons jours, Moskovitz, chalia'h de Sa Sainteté l'Admour, que son mérite nous protège, pour l'État de l'Illinois, décédé le 2 Adar II 5774 [2014]. Que son âme soit liée au faisceau de la vie.

□□ **Et moi, Daniel**, je défaillis... puis je me levai et j'accomplis l'ouvrage du roi.

ב"ה לע"נ הרה"ח הרה"ת אי"א נו"נ עוסק בצ"צ ר' דניאל יצחק ע"ה בן יבלחט"א ר' אפרים שליט"א מאסקאוויץ שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע למדינת אילינוי נלב"ע ב' אדר שני ה'תשע"ד ת.נ.צ.ב.ה

□□ **וַאֲנִי** דָּנִיֵּאל נִהְיֵיתִי ...וָאָקוּם וָאֶעֱשֶׂה אֶת מְלֶאכֶת הַמֶּלֶךְ

SYNTHÈSE

Établie par intelligence artificielle à partir du maamar.

La leçon

David demande que Havayé soit « parmi ceux qui m'aident ». Le maamar l'explique ainsi : ces aides sont les étincelles que l'homme dégage du monde par le birour [tri]. Étudier la Torah comme des 'houkim, par kabalat ol, fait sentir que tous les mondes sont batel devant elle. Cette étude « taille les tyrans ». Mais David fut puni pour cela, car Hachem a formé le monde « pour être habité ». Le but n'est pas de rejeter le monde. Il faut l'affiner, pour que la Divinité s'y révèle. Même chez l'ennemi, on dégage les étincelles, et le mal s'annule.

Dans le service d'Hachem

On accomplit chaque mitsva d'abord parce que c'est la volonté de D.ieu, avec kabalat ol. On y met aussi l'intention propre à cette mitsva. Étudiée ainsi, la Torah devient un chant, même au milieu des épreuves. La prière ajoute le birour : elle affine le monde et l'élève. Et tout au long de la journée, on pèse chaque chose selon la Torah.

Avec soi-même

Quand tout va mal sur le plan matériel, la Torah étudiée comme volonté de D.ieu permet de l'étudier avec une grande joie. Les persécutions ne prennent plus de place en soi. Mais le maamar met en garde : le vrai service ne consiste pas à fuir le monde. Les choses matérielles, quand on en dégage les étincelles, deviennent des aides et donnent un surcroît de force.

Avec les autres

Le passouk dit « que disparaissent les fautes », et non les fauteurs. Les Rebbeïm ont rapproché même les plus éloignés pour les ramener au bien. Face à un adversaire, on ne cherche pas à le rejeter entièrement. On dégage ce qu'il porte de bon, et le mal s'efface de lui-même. Le Rabbi précédent l'a vécu : ses opposants eux-mêmes ont servi le dessein divin.