MAAMAR | מאמר

קְדוֹשִׁים תִּהְיוּ

« Vous serez saints »

Chabbat A'harei-Kedochim, 13 Iyar 5721 [1961]

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 5721. Traduction française littérale en regard ; les encadrés explicatifs sont adaptés du travail de Simply Chassidus.

דַּבֵּר אֶל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם קְדֹשִׁים תִּהְיוּ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה' אֱלֹקֵיכֶם

Parle à toute l'assemblée des enfants d'Israël et dis-leur : « Soyez saints, car Je suis saint, Moi, Hachem, votre D.ieu. »

Le Rabbi a prononcé ce maamar en 5721 [1961]. Il part d'un passouk qui suit une série de pessoukim sur les unions interdites. Au sens simple, la sainteté dont il parle naît donc de l'abstention de ces unions. Le Rabbi va en dégager un sens plus profond.

דַּבֵּר אֶל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל גו' קְדוֹשִׁים תִּהְיוּ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי, וְאִיתָא בַּמִּדְרָשׁ יָכוֹל כָּמוֹנִי, תַּלְמוּד לוֹמַר כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי, קְדֻשָּׁתִי לְמַעְלָה מִקְּדֻשַּׁתְכֶם,

Parle à toute l'assemblée des enfants d'Israël, etc. : « Soyez saints, car Je suis saint. » Il est rapporté dans le Midrach : « Peut-être comme Moi ? Le verset [passouk] dit : "car Je suis saint" : Ma sainteté est au-dessus de votre sainteté. »

Le midrach lit la fin du passouk comme une limite. Vous pourriez croire atteindre Ma sainteté ; non, elle est au-dessus de la vôtre. Mais la supposition même d'où part le midrach fait difficulté.

וְצָרִיךְ לְהָבִין אֵיךְ שַׁיָּךְ אֲפִילוּ קס"ד שֶׁיִּהְיוּ כָּמוֹנִי.

Il faut comprendre : comment pourrait-il même venir à l'esprit qu'ils soient « comme Moi » ?

Voici la difficulté : comment peut-on seulement envisager que notre sainteté — celle d'un être créé — soit comparable à la sainteté de Hachem ? La chose ne paraît-elle pas exclue d'avance ?

וְלִכְאוֹרָה יֵשׁ לוֹמַר, דְּהַטַּעַם להקס"ד יָכוֹל כָּמוֹנִי (אַף שֶׁנִּבְרָא הוּא בְּאֵין עֲרוֹךְ לַבּוֹרֵא) הוּא, כִּי מִלְּשׁוֹן הַכָּתוּב קְדוֹשִׁים תִּהְיוּ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי (שֶׁקָּדוֹשׁ אֲנִי הוּא הַטַּעַם וְהַהַסְבָּרָה עַל קְדוֹשִׁים תִּהְיוּ) מַשְׁמַע, שֶׁהַצִּוּוּי קְדוֹשִׁים תִּהְיוּ הוּא שֶׁקְּדֻשָּׁתָם שֶׁל יִשְׂרָאֵל צְרִיכָה לִהְיוֹת בְּדוֹמֶה לִקְדֻשָּׁתוֹ ית' – יָכוֹל כָּמוֹנִי [וְיֵשׁ לוֹמַר

À première vue, on pourrait dire ceci. D'où vient l'hypothèse « peut-être comme Moi » (alors que la créature est sans aucune commune mesure avec le Créateur) ? De la formulation du passouk « Soyez saints, car Je suis saint » (où « car Je suis saint » est la raison et l'explication de « soyez saints »). Il en ressort que l'injonction « soyez saints » demande que la sainteté d'Israël soit semblable à Sa sainteté, béni soit-Il : peut-être comme Moi. [On peut en proposer l'explication suivante : puisque Israël et HaKadoch Barou'h Hou ne font qu'un, Israël a part à toutes les réalités d'en haut.]

הַהַסְבָּרָה בָּזֶה, דְּכֵיוָן שֶׁיִּשְׂרָאֵל וקוב"ה כּוּלָּא חַד, לָכֵן שַׁיָּכִים יִשְׂרָאֵל לְכָל הָעִנְיָנִים דִּלְמַעְלָה].

Réponse : c'est la formulation du passouk qui y conduit. En donnant la sainteté de Hachem pour raison de la nôtre (« car Je suis saint »), il laisse entendre qu'Israël devrait atteindre un degré semblable. L'idée a un fondement : « Israël et HaKadoch Barou'h Hou sont entièrement un ». Les juifs ont ainsi « accès » à un degré semblable à celui de la sainteté de Hachem.

אֲבָל עפ"ז צָרִיךְ לְהָבִין (לְאִידָךְ גִּיסָא) מַסְקָנַת הַמִּדְרָשׁ קְדֻשָּׁתִי לְמַעְלָה מִקְּדֻשַּׁתְכֶם, אֵיךְ זֶה מַתְאִים עִם לְשׁוֹן הַכָּתוּב כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי.

Mais d'après cela, c'est la conclusion du Midrach qu'il faut comprendre (en sens inverse) : « Ma sainteté est au-dessus de votre sainteté ». Comment s'accorde-t-elle avec la formulation du passouk « car Je suis saint » ?

La difficulté se retourne alors. Si le midrach conclut que la sainteté de Hachem dépasse la nôtre sans aucune commune mesure, que veulent dire les mots « car Je suis saint » ?

וּמְבֹאָר בלקו"ת, דִּקְדֻשַּׁתְכֶם הִיא הַקְּדֻשָּׁה שֶׁנִּמְשֶׁכֶת ע"י אִתְעֲרוּתָא דִלְתַתָּא (מַעֲשֵׂה הַמִּצְוֹות), וּקְדֻשָּׁתִי שֶׁלְּמַעְלָה מִקְּדֻשַּׁתְכֶם הִיא קְדוּשָׁה נַעֲלֵית בְּיוֹתֵר שֶׁאֵין אִתְעֲרוּתָא דִלְתַתָּא (דְּמַעֲשֵׂה הַמִּצְוֹות) מַגַּעַת שֵׁם, וְנִמְשֶׁכֶת ע"י הַתְּשׁוּבָה.

Il est expliqué dans Likouteï Torah que « votre sainteté » est la sainteté attirée par l'éveil d'en bas (l'accomplissement des mitsvot). « Ma sainteté, au-dessus de votre sainteté », est une sainteté d'un niveau bien plus élevé : l'éveil d'en bas (celui de l'accomplissement des mitsvot) ne l'atteint pas, et elle est attirée par la téchouva.

Pour y répondre, le Rabbi s'appuie sur le Likouteï Torah de l'Admour Hazakène. Celui-ci y distingue deux degrés de sainteté qu'un juif peut attirer dans le monde. « Votre sainteté » vient de l'éveil d'en bas [it'arouta dilétata], c'est-à-dire l'effort de l'homme : l'accomplissement des mitsvot. « Ma sainteté » est plus haute. Les mitsvot ne l'atteignent pas : seule la téchouva l'attire. Le passouk se lit alors ainsi : ne croyez pas que l'éveil d'en bas vous mène jusqu'à Ma sainteté ; le seul chemin vers elle passe par la téchouva. Cette lecture appelle pourtant une précision.

וְצָרִיךְ בֵּיאוּר, הֲרֵי גַּם תְּשׁוּבָה הִיא עֲבוֹדַת הָאָדָם, אִתְעֲרוּתָא דִלְתַתָּא, וְלָמָּה נִקְרֵאת קְדֻשָּׁתִי שֶׁלְּמַעְלָה מִקְּדֻשַּׁתְכֶם.

Cela demande explication : la téchouva, elle aussi, est un service de l'homme, un éveil d'en bas. Pourquoi est-elle donc appelée « Ma sainteté, au-dessus de votre sainteté » ?

Première question : la téchouva n'est-elle pas, elle aussi, un effort de l'homme, un éveil d'en bas ? Comment pourrait-elle alors atteindre ce que l'éveil d'en bas n'atteint pas ?

ב) וְהִנֵּה עִנְיָן יָכוֹל כָּמוֹנִי כו' שֶׁבַּמִּדְרָשׁ הנ"ל בֹּא בְּהֶמְשֵׁךְ למ"ש שֵׁם לפנ"ז עה"פ וְהָיִיתָ רַק לְמָעְלָה יָכוֹל כָּמוֹנִי כו' גְּדֻלָּתִי לְמָעְלָה מִגְּדֻלַּתְכֶם.

Or, le thème « peut-être comme Moi », etc., du Midrach cité plus haut, se situe dans le prolongement de ce qui est dit juste avant, sur le passouk « Tu seras seulement en haut [lemaala] » : « Peut-être comme Moi, etc. ? Ma grandeur est au-dessus [lemaala] de votre grandeur. »

La réponse ne viendra qu'à la fin du maamar. Le Rabbi commence par replacer le midrach dans son contexte. Rabbi Chimon ben Lakich y éclaire deux passages de la Torah par des paroles de Pharaon. Le premier promet à Israël : « tu ne seras que [rak] en haut ». Le mot rak, « ne… que », exclut le sommet absolu : « Ma grandeur » dépasse « votre grandeur ». Pharaon l'avait signifié à Yossef : « seul le trône me rendra plus grand que toi ». Le second passage est notre « soyez saints ». Là encore, Pharaon marque la limite : « Je suis Pharaon », et Yossef ne sera pas aussi grand que lui. Le propos sur la sainteté prolonge donc celui sur la grandeur.

וע"פ מ"ש בלקו"ת בְּעִנְיַן קְדֻשָּׁתִי לְמָעְלָה מִקְּדֻשַּׁתְכֶם, שֶׁבִּיכָלְתָּם שֶׁל יִשְׂרָאֵל לְהַמְשִׁיךְ גַּם בְּחִינַת קְדֻשָּׁתִי שֶׁלְּמַעְלָה מִקְּדֻשַּׁתְכֶם אֶלָּא שֶׁהַמְשָׁכַת קְדוּשָׁה זוֹ הִיא ע"י עֲבוֹדָה נַעֲלֵית יוֹתֵר (עֲבוֹדַת הַתְּשׁוּבָה שֶׁלְּמַעְלָה מֵהָעֲבוֹדָה דתומ"צ), צָרִיךְ לוֹמַר, שעד"ז הוּא גַּם בְּנוֹגֵעַ לִשְׁתֵּי הַדַּרְגּוֹת דִּגְדוּלָה (גְּדֻלָּתִי וּגְדֻלַּתְכֶם), שֶׁבִּיכָלְתָּם שֶׁל יִשְׂרָאֵל לְהַמְשִׁיךְ גַּם בְּחִינַת גְּדֻלָּתִי, אֶלָּא שֶׁלְּזֶה צָרִיךְ עֲבוֹדָה נַעֲלֵית יוֹתֵר.

D'après ce qu'explique Likouteï Torah au sujet de « Ma sainteté est au-dessus de votre sainteté », Israël a la capacité d'attirer aussi le degré de « Ma sainteté, au-dessus de votre sainteté ». Simplement, l'épanchement de cette sainteté passe par un service plus élevé (le service de la téchouva, supérieur au service de la Torah et des mitsvot). Il faut donc dire qu'il en va de même pour les deux degrés de grandeur (« Ma grandeur » et « votre grandeur ») : Israël a la capacité d'attirer aussi le degré de « Ma grandeur », mais il faut pour cela un service plus élevé.

Puisque les deux propos se suivent, l'explication du Likouteï Torah vaut pour les deux. Un juif peut attirer « Ma sainteté » par un service plus élevé, la téchouva. De même, il peut attirer « Ma grandeur », à condition, là aussi, d'un service plus élevé.

וּלְהוֹסִיף, דִּקְדוּשָׁה הִיא לְמָעְלָה מִגְּדוּלָה. דִּגְדוּלָה הו"ע הַהִתְפַּשְּׁטוּת וְהַגִּילוּי. [שֶׁלָּכֵן נִקְרֵאת הַחֶסֶד בְּשֵׁם גְּדוּלָה. וְגַם לְהַבֵּאוּר שֶׁגְּדוּלָה הִיא לְמָעְלָה מִמִּדַּת הַחֶסֶד, עִנְיָן

Ajoutons que la sainteté [kedoucha] est au-dessus de la grandeur [guedoula]. La grandeur, en effet, est l'expansion et la révélation. [C'est pourquoi la bonté ['Hessed] est appelé Guedoula. Et même selon l'explication qui place la Guedoula au-dessus de l'attri-

הַגְּדוֹלָה הִיא חֶסֶד (הִתְפַּשְּׁטוּת), אֶלָּא שֶׁהִיא לְמַעְלָה מִמִּדַּת הַחֶסֶד, וְהַהִתְפַּשְּׁטוּת שֶׁמִּצַּד הַגְּדוֹלָה הִיא בְּלִי גְּבוּל] וּקְדוּשָׁה (מִלְּשׁוֹן קְדוּשָׁה וְהַבְדָּלָה) הוּא הָעֶצֶם שֶׁמֻּבְדָּל מֵעִנְיָן הַהִתְפַּשְּׁטוּת וְהַגִּילוּי.

but de 'Hessed, la Guedoula reste par nature un 'Hessed (une expansion), mais au-dessus de l'attribut de 'Hessed : l'expansion qui procède de la Guedoula est sans limite.] La sainteté (au sens de « sainteté et séparation »), elle, est l'essence, séparée de toute expansion et de toute révélation.

Reste à savoir lequel. Le Rabbi compare d'abord la sainteté et la grandeur. La grandeur est déploiement et révélation. La sainteté, dont le nom même implique la séparation, désigne l'essence, au-dessus de tout déploiement. [Incidemment, le Rabbi rappelle que la séfira de 'Hessed est appelée « grandeur » [héb. guedoula] parce que le 'Hessed est l'expression, tournée vers l'extérieur, d'un don fait à autrui. Et même selon les explications où le terme « grandeur » désigne un degré supérieur au 'Hessed, il relève encore du déploiement et de la révélation vers l'extérieur — simplement à un niveau plus illimité que la séfira de 'Hessed, elle-même bornée.]

ועפ"ז יֵשׁ לוֹמַר, שֶׁגַּם הַמְשָׁכַת בְּחִינַת גְּדֻלָּתִי שֶׁלְּמַעְלָה מִגְּדֻלַּתְכֶם הִיא ע"י עֲבוֹדַת הַצַּדִּיקִים [אֶלָּא שֶׁבַּעֲבוֹדַת הַצַּדִּיקִים עַצְמָהּ הִיא עֲבוֹדָה נַעֲלֵית יוֹתֵר], וְזֶה שֶׁצָּרִיךְ לַעֲבוֹדַת הַתְּשׁוּבָה דַּוְקָא הוּא בִּשְׁבִיל הַמְשָׁכַת בְּחִינַת קְדֻשָּׁתִי.

Dès lors, on peut dire que l'épanchement du degré de « Ma grandeur, au-dessus de votre grandeur » passe lui aussi par le service des tsadikim [à ceci près qu'au sein même du service des tsadikim, c'est un service plus élevé]. Si le service de la téchouva est précisément nécessaire, c'est pour attirer le degré de « Ma sainteté ».

D'où la conséquence. Puisque la sainteté dépasse la grandeur, la téchouva n'est requise que pour « Ma sainteté ». Pour « Ma grandeur », le service des mitsvot, appelé « service des tsadikim », suffit. Il faut toutefois un degré plus élevé que l'accomplissement ordinaire, qui n'atteint que « votre grandeur ».

וְיָסְפוּ עֲנָוִים בַּה' שִׂמְחָה וְאֶבְיוֹנֵי אָדָם בִּקְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל יָגִילוּ

Les humbles ajouteront de la joie en Hachem, et les pauvres d'entre les hommes exulteront dans le Saint d'Israël.

Pourquoi le service des tsadikim atteint-il « Ma grandeur » et la téchouva « Ma sainteté » ? Le Rabbi rattache la question à ce passouk de Yechayahou.

ג) וְיֵשׁ לְבָאֵר זֶה ע"פ מ"ש וְיָסְפוּ עֲנָוִים בהוי' שִׂמְחָה וְאֶבְיוֹנֵי אָדָם בִּקְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל יָגִילוּ, וּמְבֹאָר בלקו"ת דְּיָסְפוּ עֲנָוִים בהוי' שִׂמְחָה קָאֵי עַל עֲבוֹדַת הַצַּדִּיקִים, שע"י הָעֲנָוָה וְהַבִּטּוּל

On peut expliquer cela à partir du passouk : « Les humbles ajouteront de la joie en Havayé, et les pauvres d'entre les hommes exulteront dans le Saint d'Israël. » Likouteï Torah explique que « les humbles ajouteront de la joie en Havayé » se rapporte au service des tsadikim : par leur humilité et

שֶׁלָּהֶם הֵם מוֹסִיפִים שִׂמְחָה בְּשֵׁם הוי', וע"י נִמְשָׁךְ הַגִּילוּי דהוי' לְמַטָּה, וְאֶבְיוֹנֵי אָדָם הֵם הַבַּעֲלֵי תְּשׁוּבָה [דְּתוֹרָה וּמִצְוֹות נק' בְּשֵׁם אָדָם, וְלָכֵן נִקְרָאִים הַבַּעֲלֵי תְּשׁוּבָה בְּשֵׁם אֶבְיוֹנֵי אָדָם כִּי הֵם אֶבְיוֹנִים מִבְּחִינַת אָדָם דְּתוֹרָה וּמִצְוֹות], שֶׁהֵם מַגִּיעִים בִּבְחִינַת קָדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל, שֶׁקָּדוֹשׁ וּמוּבְדָּל מִבְּחִינַת יִשְׂרָאֵל דִּלְעֵילָא, לְמַעְלָה מהוי'.

leur annulation de soi [bitoul], ils ajoutent de la joie dans le Nom Havayé, et c'est ainsi que la révélation de Havayé est attirée en bas. « Les pauvres d'entre les hommes », ce sont les ceux qui reviennent vers Hachem [baalei téchouva] [la Torah et les mitsvot sont en effet appelées « homme » [adam] ; c'est pourquoi les baalei téchouva sont appelés « pauvres d'entre les hommes » : ils sont pauvres du degré d'« homme » de la Torah et des mitsvot]. Ils atteignent le degré de « Saint d'Israël », saint et séparé du degré d'« Israël d'en haut », au-dessus de Havayé.

L'Admour Hazakène le commente dans le Likouteï Torah. « Les humbles » sont les tsadikim. Ce n'est pas seulement leur joie qui grandit : par leur humilité et leur bitoul, l'annulation de soi, ils ajoutent de la joie au Nom divin Havayé. Ils attirent ainsi ici-bas une révélation plus grande de ce Nom. « Les pauvres d'entre les hommes » sont les baalei téchouva. Adam, « homme », désigne l'édifice de la Torah et des mitsvot ; or, par le passé, le baal téchouva a été « pauvre » de cet accomplissement. Lui parvient au « Saint d'Israël » : un degré séparé (« saint ») de celui d'« Israël », qui désigne le Nom Havayé. C'est donc un degré au-dessus de ce Nom.

וְיֵשׁ לוֹמַר, שֶׁהוֹסָפַת הַשִּׂמְחָה בהוי' שעי"ז מִיתּוֹסֵף בְּהַהַמְשָׁכָה וְהַגִּילוּי שֶׁלּוֹ הוּא הַמְשָׁכַת בְּחִינַת גְּדֻלָּתִי שֶׁלְּמַעְלָה מִגְּדֻלַּתְכֶם. שֶׁהַגְּדוּלָּה (הַהִתְפַּשְׁטוּת) דהוי' כְּמוֹ שֶׁהוּא מִצַּד עַצְמוֹ, הִיא גְּדוּלָּה הַשַּׁיֶּכֶת לְעוֹלָמוֹת וְנִבְרָאִים, גְּדֻלַּתְכֶם, אֶלָּא שֶׁיֵּשׁ גְּבוּל בְּהַהִתְפַּשְׁטוּת וְהַגִּילוּי שֶׁלּוֹ. וְעִנְיָן וְיָסְפוּ גו' בהוי' הוּא שֶׁנִּמְשֶׁכֶת בּוֹ הַגְּדוּלָּה דאוא"ס שֶׁלְּמַעְלָה מִשַּׁיָּכוּת לְעוֹלָמוֹת, גְּדֻלָּתִי, וע"ז מִיתּוֹסֵף גַּם בְּהַהִתְפַּשְׁטוּת וְהַגִּילוּי דהוי'. דְּהַמְשָׁכָה זוֹ הִיא ע"י עֲבוֹדַת הַצַּדִּיקִים, עֲנָוִים. וְעִנְיָן וְאֶבְיוֹנֵי אָדָם בִּקְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל יָגִילוּ הוּא הַמְשָׁכַת בְּחִינַת קְדֻשָּׁתִי (שֶׁלְּמַעְלָה מִקְּדֻשַּׁתְכֶם) ע"י הַתְּשׁוּבָה.

On peut dire que l'ajout de joie en Havayé, qui accroît Son épanchement et Sa révélation, est l'épanchement du degré de « Ma grandeur, au-dessus de votre grandeur ». En effet, la grandeur (l'expansion) de Havayé, telle qu'elle est en elle-même, est une grandeur liée aux mondes et aux créatures, « votre grandeur » ; simplement, son expansion et sa révélation ont une limite. « Ils ajouteront, etc., en Havayé » signifie qu'y est attirée la grandeur de l'Or Ein Sof [lumière infinie], au-dessus de tout lien avec les mondes, « Ma grandeur » ; et par là s'accroissent aussi l'expansion et la révélation de Havayé. Cet épanchement passe par le service des tsadikim, les « humbles ». Quant à « les pauvres d'entre les hommes exulteront dans le Saint d'Israël », c'est l'épanchement du degré de « Ma sainteté » (au-dessus de votre sainteté) par la téchouva.

Que les tsadikim « ajoutent à la joie du nom Havayé » — ce qui accroît par là même la révélation du nom Havayé dans les mondes inférieurs — correspond à la révélation de « Ma grandeur (qui est au-dessus de votre grandeur) ».

Comme on l'a expliqué plus haut, la « grandeur » désigne l'expression extérieure et la révélation. Prise en elle-même, l'expression extérieure du nom Havayé est liée à la création limitée — le nom « Havayé » implique en effet qu'il relève du processus de la création —, et c'est là « votre grandeur ».

Le service des « humbles », c'est-à-dire des tsadikim, « ajoute à la joie du nom Havayé » : il y attire la « grandeur » infinie — la puissance d'expression sans limite — de l'Or Ein Sof [la lumière infinie], qui est au-delà du monde limité. C'est là une révélation de « Ma grandeur », laquelle rehausse également l'expression extérieure et la révélation du nom Havayé à l'intérieur du monde limité.

Le service des « indigents » — les ceux qui reviennent vers Hachem [baalei téchouva] — fait que « le Saint d'Israël » « se réjouit ». C'est là une révélation du degré de « Ma sainteté » (qui est au-dessus de « votre sainteté »), obtenue par le service de la téchouva.

ד) וְיוּבַן זֶה בְּהַקְדִּים מ"ש מִי יִתֶּנְךָ כְּאָח לִי יוֹנֵק מִשְּׁדֵי אִמִּי גו', וּפֵרֵשׁ רש"י, מִי יִתֶּנְךָ כְּאָח לִי, שֶׁתָּבוֹא לְנַחֲמֵנִי כְּדֶרֶךְ שֶׁעָשָׂה יוֹסֵף לְאֶחָיו שֶׁגְּמָלוּהוּ רָעָה וְנֶאֱמַר בּוֹ וַיְנַחֵם אוֹתָם. וּבַמִּדְרָשׁ אִיתָא, בָּאֵי זֶה אָח כו' הָוֵי אוֹמֵר כְּיוֹסֵף לְבִנְיָמִין.

Cela se comprendra en commençant par ce qui est dit : « Ah ! si tu étais pour moi comme un frère, qui a tété aux seins de ma mère... ». Rachi explique : « Ah ! si tu étais pour moi comme un frère » : que tu viennes me consoler, comme Yossef l'a fait pour ses frères, qui lui avaient fait du mal, et à son sujet il est dit : « Il les consola ». Et le Midrach rapporte : « Comme quel frère ? etc. Il faut dire : comme Yossef envers Binyamin. »

Pour le comprendre, le Rabbi passe par un passouk du Chir HaChirim. Selon Rachi, les juifs y demandent à Hachem de les consoler comme Yossef consola ses frères. Ceux-ci l'avaient jeté dans une fosse puis vendu à des marchands, et c'est ainsi qu'il descendit en Égypte.

מִי יִתֶּנְךָ כְּאָח לִי יוֹנֵק שְׁדֵי אִמִּי אֶמְצָאֲךָ בַחוּץ אֶשָּׁקְךָ גַּם לֹא יָבֻזוּ לִי:

« **Ah ! si tu étais** pour moi comme un frère, qui a tété le sein de ma mère ! Je te trouverais dehors, je t'embrasserais, et l'on ne me mépriserait pas. »

Dans la lecture allégorique, le « frère » est Hachem, et ceux que l'on trouve « au-dehors » sont Ses nevi'im, Ses prophètes.

À la différence de Rachi, le midrach explique cependant que ce passouk vise précisément la manière dont Yossef a consolé Binyamin — son seul frère né de la même mère, Ra'hel Iménou.

וּמְבֹאָר הצ"צ, דְּהַטַּעַם עַל זֶה שֶׁאָנוּ מְבַקְּשִׁים מהקב"ה (לְפֵירוּשׁ הַמִּדְרָשׁ) שיהי' לָנוּ כְּיוֹסֵף לְבִנְיָמִין וְלֹא כְּיוֹסֵף לְאֶחָיו [אַף שֶׁהַנְהָגַת יוֹסֵף

Le Tséma'h Tsédek explique pourquoi nous demandons à HaKadoch Barou'h Hou (selon l'explication du Midrach) d'être pour nous comme Yossef envers Binyamin, et non comme Yossef envers ses frères [bien que la conduite de Yossef envers ses

לְאֶחָיו הוּא רְבוּתָא טְפֵי דַּהֲגַם שֶׁלֹּא נָהֲגוּ עִמּוֹ כָּרָאוּי מ"מ גָּמַל לָהֶם טוֹבוֹת גְּדוֹלוֹת], הוּא, כִּי הַנְהָגַת יוֹסֵף לְאֶחָיו הָיְתָה שֶׁבַּתְּחִלָּה צִעֵר יוֹסֵף אֵת אֶחָיו, בִּכְדֵי שעי"ז יִתְכַּפֵּר לָהֶם הֶעָוֹן שֶׁמִּכָּרוּהוּ (וְרַק אח"כ גָּמַל לָהֶם טוֹב), וְכֵיוָן שֶׁאָנוּ מְבַקְּשִׁים מְחוֹק בְּרַחֲמֶיךָ הָרַבִּים אֲבָל לֹא עַל יְדֵי יִסּוּרִים, לָכֵן אוֹמְרִים שהקב"ה יהי' לָנוּ כְּיוֹסֵף לְבִנְיָמִין.

frères soit plus remarquable : ils ne s'étaient pas conduits envers lui comme il convenait, et il leur a pourtant fait de grands bienfaits]. La raison en est que, dans sa conduite envers ses frères, Yossef les a d'abord fait souffrir, afin d'obtenir ainsi pour eux le pardon de la faute qu'ils avaient commise en le vendant (et ce n'est qu'ensuite qu'il leur a fait du bien). Or nous demandons : « efface dans Ta grande compassion, mais non par des souffrances ». C'est pourquoi nous disons que HaKadoch Barou'h Hou soit pour nous comme Yossef envers Binyamin.

Le Tséma'h Tsédek explique ce choix.

Il serait pourtant plus fort de demander à Hachem d'agir envers nous comme Yossef l'a fait envers ses frères, qui avaient mal agi envers lui. Or nous Lui demandons seulement d'agir envers nous comme Yossef l'a fait envers Binyamin, lequel n'avait pas pris part à la vente de Yossef. La raison, explique le Tséma'h Tsédek, est que Yossef commença par faire souffrir ses frères — en les accusant d'espionnage et en les jetant en prison — afin que la faute de l'avoir vendu leur soit pardonnée. Et puisque nous demandons à Hachem : « Dans Ta grande miséricorde, efface nos fautes — mais non par les souffrances », nous Lui demandons d'agir envers nous comme Yossef envers Binyamin, qu'il n'a pas fait souffrir.

וְצָרִיךְ לְהָבִין, הֲרֵי הַבַּקָּשָׁה מִי יִתֶּנְךָ כְּאָח לִי הִיא דַּהֲגַם שֶׁהַנְהָגָתֵנוּ הָיְתָה שֶׁלֹּא כָּרָאוּי מ"מ יהי' הקב"ה לָנוּ כְּאָח, וְאֵיךְ שַׁיָּךְ עַל זֶה הַדְּגְמָא דִּכְיוֹסֵף לְבִנְיָמִין.

Il faut toutefois comprendre. La demande « Ah ! si tu étais pour moi comme un frère » signifie que, bien que notre conduite n'ait pas été celle qui convient, HaKadoch Barou'h Hou soit néanmoins pour nous comme un frère. Comment l'exemple de Yossef envers Binyamin peut-il alors s'y appliquer ?

Mais cette demande ne correspond pas à notre situation.

Deuxième question : lorsque les Juifs disent, dans ce passouk du Chir HaChirim, « Que n'es-Tu pour moi comme un frère », ils demandent à Hachem d'être bon envers eux alors même qu'ils n'ont pas agi comme il convenait envers Lui. Comment comparer cela à la conduite de Yossef envers Binyamin, qui n'avait rien fait de mal ?

וְהִנֵּה מְבוּאָר בלקו"ת ד"ה מִי יִתֶּנְךָ כְּאָח לִי, דְּמִי יִתֶּנְךָ כְּאָח לִי גו' קָאֵי עַל צַדִּיקִים, וְאֶמְצָאֲךָ בַּחוּץ גו' קָאֵי עַל בַּעֲלֵי תְּשׁוּבָה.

Or il est expliqué dans le Likouteï Torah, au discours qui commence par « Mi yitenkha kea'h li », que « Ah ! si tu étais pour moi comme un frère… »

se rapporte aux tsadikim, et que « je te trouverais dehors… » se rapporte aux ceux qui reviennent vers Hachem [baalei téchouva].

Dans le Likouteï Torah, l'Admour Hazakène explique que ce passouk vise deux catégories de Juifs : • « Que n'es-Tu pour moi comme un frère » est dit par les tsadikim, qui révèlent la Divinité dans le monde limité et font de ce monde un « frère » des mondes supérieurs — un monde où la Divinité se révèle à égalité avec eux. • « Je Te trouverais au-dehors » est dit par les baalei téchouva, dont l'élan vers Hachem naît de ce qu'ils sont « au-dehors » de la Divinité révélée — ils n'en font pas l'expérience — et aspirent à se lier à Lui.

Cette explication du passouk correspond-elle à celle de Rachi (Yossef envers ses frères) ou à celle du midrach (Yossef envers Binyamin) ?

וְלִכְאוֹרָה יֵשׁ לוֹמַר, דמ"ש בלקו"ת שֶׁמִּי יִתֶּנְךָ כְּאָח לִי קָאֵי עַל צַדִּיקִים הוּא לְפֵירוּשׁ הַמִּדְרָשׁ שֶׁכְּאָח לִי הוּא כְּיוֹסֵף לְבִנְיָמִין, משא"כ לְפֵירוּשׁ רש"י שֶׁכְּאָח לִי הוּא כְּיוֹסֵף לְאֶחָיו, גַּם הַתְּחָלַת הַכָּתוּב מִדְּבָר בְּבַעֲלֵי תְּשׁוּבָה.

À première vue, on pourrait dire que le Likouteï Torah, en rapportant « Ah ! si tu étais pour moi comme un frère » aux tsadikim, suit l'explication du Midrach, selon laquelle « comme un frère pour moi » signifie « comme Yossef envers Binyamin ». Selon l'explication de Rachi en revanche, pour qui « comme un frère pour moi » signifie « comme Yossef envers ses frères », le début du passouk parle lui aussi des baalei téchouva.

À première vue, cela rejoint le midrach : Binyamin, qui n'avait rien fait à Yossef, était un tsadik. Rachi, lui, parle de l'ensemble des frères, qui n'étaient pas des tsadikim. Selon lui, le début du passouk viserait donc, lui aussi, les baalei téchouva.

אֲבָל לְפִי הַמּוּבָא לְעֵיל מהצ"צ דְּזֶה שֶׁהַמִּדְרָשׁ מְפָרֵשׁ כְּיוֹסֵף לְבִנְיָמִין (וְלֹא כְּיוֹסֵף לְאֶחָיו) הוּא כִּי הַבַּקָּשָׁה הִיא שהקב"ה יִמְחֹק אֵת עֲוֹנֹתֵינוּ שֶׁלֹּא ע"י יִסּוּרִים, מוּבָן לִכְאוֹרָה, שֶׁגַּם לְפֵירוּשׁ הַמִּדְרָשׁ מִדְּבָר הַכָּתוּב בְּבַעֲלֵי תְּשׁוּבָה, ובלקו"ת מְפָרֵשׁ שֶׁמִּי יִתֶּנְךָ כְּאָח לִי קָאֵי עַל צַדִּיקִים.

Mais selon ce qui a été rapporté plus haut au nom du Tséma'h Tsédek, le Midrach explique « comme Yossef envers Binyamin » (et non « comme Yossef envers ses frères ») parce que la demande est que Ha-Kadoch Barou'h Hou efface nos fautes sans passer par des souffrances. On en conclut, semble-t-il, que même selon l'explication du Midrach le passouk parle des baalei téchouva. Or le Likouteï Torah explique que « Ah ! si tu étais pour moi comme un frère » se rapporte aux tsadikim.

Cette explication ne s'accorde pourtant pas avec la manière dont le Tséma'h Tsédek a expliqué le midrach :

On voit ainsi que, pour le midrach, le passouk tout entier vise les baalei téchouva : • « Que n'es-Tu pour moi comme un frère » renvoie à la demande des baalei téchouva : qu'Hachem pardonne leurs fautes sans souffrances, comme Yossef n'a pas fait souffrir Binyamin. • « Je Te trouverais au-dehors » vise également les baalei téchouva, d'après l'explication de l'Admour Hazakène rapportée plus haut.

Troisième question : puisque toutes les explications d'un même passouk se tiennent les unes aux autres, comment rendre compte du lien entre le fait que le Tséma'h Tsédek rapporte la première moitié de ce passouk aux baalei téchouva et le fait que l'Admour Hazakène la rapporte aux tsadikim ? [Note de l'éditeur : la question est d'autant plus forte que, comme on l'a expliqué plus haut, les tsadikim et les baalei téchouva accomplissent des fins spirituelles distinctes : les uns amènent la révélation de la Divinité, les autres atteignent l'essence d'Hachem.]

ה) וְהִנֵּה יָדוּעַ דְּהַכַּוָּנָה (לְמָעְלָה) בִּירִידַת יוֹסֵף לְמִצְרַיִם הָיְתָה בִּכְדֵי שֶׁיְּלַקֵּט אֵת כָּל נִיצוֹצוֹת הַקְּדֻשָּׁה שֶׁהָיוּ בְּמִצְרַיִם, וַיְלַקֵּט יוֹסֵף אֵת כָּל הַכֶּסֶף הַנִּמְצָא בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם, וע"ז יוּקַל לָהֶם הַגָּלוּת. דְּזֶה שֶׁיְּרִידַת יוֹסֵף לְמִצְרַיִם הָיְתָה הַסִּבָּה לְגַלּוּת מִצְרַיִם, הוּא בְּחִיצוֹנִיּוּת, אֲבָל בִּפְנִימִיּוּת הוּא אַדְּרַבָּה, שע"י יְרִידַת יוֹסֵף לְמִצְרַיִם הוּקַל הַגָּלוּת.

Or il est connu que l'intention (d'en haut) de la descente de Yossef en Égypte était qu'il recueille toutes les étincelles de sainteté qui se trouvaient en Égypte (« Yossef recueillit tout l'argent qui se trouvait au pays d'Égypte »), afin que la galout leur soit ainsi allégée. Que la descente de Yossef en Égypte ait été la cause de la galout d'Égypte, cela n'est vrai que sur le plan extérieur. Dans la pnimiyout, c'est l'inverse : la descente de Yossef en Égypte a allégé la galout.

La 'hassidout explique que la véritable finalité de la descente de Yossef en Égypte était de recueillir toutes les « étincelles de Divinité » et d'accomplir la première étape de leur raffinement. C'est le sens du verset : « Yossef recueillit tout l'argent qui se trouvait au pays d'Égypte » — en échange des vivres qu'il avait mis en réserve pour traverser les années de famine. L'« argent » représente les « étincelles de Divinité » qu'il fallait raffiner. Puisque toute la finalité du galout est de recueillir et de raffiner les étincelles de Divinité présentes dans le monde matériel, la dureté du galout d'Égypte s'est trouvée allégée du fait que Yossef était « arrivé en avance » et avait entamé le raffinement des étincelles que les Juifs auraient à raffiner en arrivant à leur tour. Vue de l'extérieur, la vente de Yossef est ce qui a provoqué le galout des Juifs en Égypte : toute la famille de Yaakov s'y installa pendant la famine parce que Yossef l'avait invitée à venir, ce qui permit ensuite à Pharaon d'asservir les Juifs sur place. L'intention profonde était pourtant exactement inverse : l'« arrivée anticipée » de Yossef a en réalité adouci la douleur du galout à venir.

שֶׁהַגְּזֵרָה הָיְתָה שֶׁיִּהְיוּ בְּגָלוּת אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה, וע"י שֶׁיָּרַד יוֹסֵף לְמִצְרַיִם הָיוּ בְּגָלוּת מִצְרַיִם רַק רד"ו שָׁנָה (כִּי ע"י שֶׁיּוֹסֵף בֵּרֵר אֵת

En effet, le décret était qu'ils seraient en galout pendant quatre cents ans. Mais parce que Yossef est descendu en Égypte, ils ne sont restés dans la galout d'Égypte que deux cent dix ans (Yossef ayant opéré le birour [le tri qui dégage et élève] des étincelles qui se trouvaient en Égypte avant que les enfants d'Israël

n'y descendent, ils n'ont pas eu besoin de procéder à autant de birour). Plus encore : la dureté de l'asservissement n'a duré que quatre-vingt-six ans.

הַנִּיצוֹצוֹת שֶׁהָיוּ בְּמִצְרַיִם לִפְנֵי שֶׁיָּרְדוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִצְרַיִם לֹא הֻצְרְכוּ לְבָרֵר כ"כ), וְיתֵירָה מִזּוֹ, שֶׁקֹּשִׁי הַשִּׁעְבּוּד הי' רַק פ"ו שָׁנָה.

Où voit-on concrètement que l'arrivée de Yossef a adouci la douleur du galout ?

Comme Hachem l'avait annoncé à Avraham, le galout d'Égypte devait durer quatre cents ans ; l'arrivée anticipée de Yossef l'a ramené à 210 ans, puisqu'il avait pris de l'avance sur le raffinement des étincelles d'Égypte. Plus encore : sur ces 210 ans, les Juifs n'ont connu l'asservissement dans sa dureté que pendant 86 ans.

On comprend ainsi que la vente de Yossef en Égypte par les tribus [chevatim], loin de contredire l'intention, y était au contraire conforme : telle était l'intention suprême, que Yossef descende le premier en Égypte afin d'alléger la galout. Seulement, comme eux ne connaissaient pas cette intention, cela leur a été compté comme une faute.

וּמִזֶּה מוּבָן, דְּזֶה שֶׁהַשְּׁבָטִים מָכְרוּ אֵת יוֹסֵף לְמִצְרַיִם, לֹא רַק שֶׁלֹּא הי' הֵפֶךְ הַכַּוָּונָה, אֶלָּא אַדְּרַבָּה, כֵּן הָיְתָה הַכַּוָּונָה הָעֶלְיוֹנָה שֶׁיּוֹסֵף יָרֵד תְּחִלָּה לְמִצְרַיִם בִּכְדֵי לְהָקֵל אֵת הַגָּלוּת. אֶלָּא שֶׁכֵּיוָן שֶׁהֵם לֹא יָדְעוּ הַכַּוָּונָה לָכֵן לְגַבָּם נֶחְשַׁב זֶה לְחֵטְא.

On en conclut que la vente de Yossef n'allait pas contre le dessein de Hachem. Elle l'accomplissait : Yossef devait arriver avant les autres pour adoucir leur exil. Mais les frères ignoraient ce dessein, et leurs intentions n'étaient pas bonnes. La vente leur est donc comptée comme une faute.

À noter : à première vue, ce qui vient d'être dit [que la vente de Yossef en Égypte par les tribus était conforme à l'intention] vaut, semble-t-il, aussi selon l'explication (qui est celle du sens simple) d'après laquelle la descente de Yossef en Égypte avait pour but d'amener par elle la galout d'Égypte [selon l'interprétation de nos Sages, de mémoire bénie, sur le passouk « Il l'envoya de la vallée [émek] de 'Hévron »].

וּלְהָעִיר, שֶׁלִּכְאוֹרָה, עִנְיָן הנ"ל [דְּזֶה שֶׁהַשְּׁבָטִים מָכְרוּ אֵת יוֹסֵף לְמִצְרַיִם הָיְתָה כְּפִי הַכַּוָּונָה] הוּא, לִכְאוֹרָה, גַּם לְהַבֵּאוּר (כְּמוֹ שֶׁהוּא בְּפַשְׁטוּת) שֶׁהַכַּוָּונָה בִּירִידַת יוֹסֵף לְמִצְרַיִם הָיְתָה בִּכְדֵי שעי"ז יהי' גָּלוּת מִצְרַיִם, [כִּדְרָשַׁת חז"ל עה"פ וַיִּשְׁלָחֵהוּ מֵעֵמֶק חֶבְרוֹן].

Jusqu'ici, la descente de Yossef a adouci l'exil. Mais selon le sens simple, elle l'a aussi causé. Le Rabbi étend le raisonnement à cet autre aspect.

De même qu'on vient de l'expliquer pour la vente de Yossef destinée à adoucir les souffrances du galout, on peut dire aussi que le fait que cette vente ait causé le galout relevait du dessein d'Hachem. [Entre parenthèses, le Rabbi fait remarquer que c'est ainsi que nos Sages expliquent le passouk disant que Yaakov « l'envoya [Yossef] de la vallée de 'Hévron » voir comment allaient ses frères à Chekhem — là où ceux-ci allaient le jeter dans une fosse, puis le vendre à des marchands de passage en route pour l'Égypte. Sur les mots « la vallée de 'Hévron », les Sages

relèvent que 'Hévron ne se trouve pas dans une vallée, et expliquent que l'expression désigne « le conseil profond [la 'vallée'] de l'Avraham [tsadik] enseveli à 'Hévron ». Avraham s'était entendu dire que sa descendance devrait traverser une période de souffrances, et s'était vu offrir le choix entre le galout et le guéhinom. Qu'il ait choisi le galout — lequel se réalisa par la vente de Yossef — est le « conseil profond » auquel ce passouk fait allusion. Voir le Kli Yakar sur le passouk de la note 32.]

אֶלָּא, שֶׁלְּפִי בֵּיאוּר זֶה, ע"י שֶׁהַשְּׁבָטִים מָכְרוּ אֵת יוֹסֵף לְמִצְרַיִם נַעֲשָׂה הַגָּלוּת, עִנְיָן בִּלְתִּי רָצוּי. דַּהֲגַם שֶׁהַכַּוָּונָה בְּגָלוּת מִצְרַיִם הָיְתָה בִּכְדֵי שעי"ז יִזְכּוּ לְקַבָּלַת הַתּוֹרָה, מ"מ, הַגָּלוּת עַצְמוֹ הוּא עִנְיָן בִּלְתִּי רָצוּי. משא"כ לְהַבֵּאוּר שע"י יְרִידַת יוֹסֵף לְמִצְרַיִם הוּקַל הַגָּלוּת, זֶה שֶׁהַשְּׁבָטִים מָכְרוּ (הוֹרִידוּ) אֵת יוֹסֵף לְמִצְרַיִם הוּא עִנְיָן רָצוּי (וְהַחֵטְא שֶׁלָּהֶם הי' רַק מִפְּנֵי שֶׁלֹּא זֶה הָיְתָה כַּוָּנָתָם).

Seulement, selon cette explication, la vente de Yossef en Égypte par les tribus a produit la galout, qui n'est pas une chose souhaitable. Car si la galout d'Égypte avait pour but de les rendre dignes de recevoir la Torah, la galout en elle-même n'en demeure pas moins une chose non souhaitable. Selon l'explication d'après laquelle la descente de Yossef en Égypte a allégé la galout, en revanche, la vente de Yossef en Égypte par les tribus (qui l'y ont fait descendre) est une chose souhaitable (et leur faute tenait seulement à ce que ce n'était pas là leur intention).

Appliqué au fait que la vente de Yossef a causé le galout d'Égypte, ce principe implique que la vente elle-même fut un événement non désirable. Même si la finalité dernière du galout d'Égypte était de préparer les Juifs à recevoir la Torah — une issue désirable —, le galout en lui-même reste une chose non désirable. Appliqué en revanche au fait que la vente de Yossef a adouci les souffrances du galout, ce même principe implique une issue désirable. Il paraît donc raisonnable de dire que la faute des frères, en vendant Yossef, était dans son fond un « acte désirable », puisqu'elle relevait directement du dessein d'Hachem. Les frères ont été punis parce que telle n'était pas leur intention au moment de la vente, mais cela ne change rien au fait que la vente, en son essence, était « désirable ».

וְעַתָּה אַל תֵּעָצְבוּ וְאַל יִחַר בְּעֵינֵיכֶם כִּי מְכַרְתֶּם אֹתִי הֵנָּה כִּי לְמִחְיָה שְׁלָחַנִי אֱלֹקִים לִפְנֵיכֶם:

« **Et maintenant**, ne vous affligez pas et ne soyez pas irrités contre vous-mêmes de m'avoir vendu ici, car c'est pour préserver la vie que D.ieu m'a envoyé devant vous. »

ועפ"ז יֵשׁ לְבָאֵר מַה שֶׁאָמַר יוֹסֵף לְהַשְּׁבָטִים וְעַתָּה אֶל תֵּעָצְבוּ וְאֶל יִחַר בְּעֵינֵיכֶם כִּי מְכַרְתֶּם אוֹתִי הֵנָּה כִּי למחי' שְׁלָחַנִי אֱלֹקִים לִפְנֵיכֶם, דְּלִכְאוֹרָה, הֲרֵי כָּל הַחֲטָאִים (הֲגַם שֶׁהֵם הֵפֶךְ רְצוֹן הָעֶלְיוֹן) הֵם ע"פ הַהַשְׁגָּחָה הָעֶלְיוֹנָה וע"פ רְצוֹנוֹ ית', ואעפ"כ, כִּיוֵּן שֶׁעֲשִׂית הַחֵטְא שֶׁל

Sur cette base, on peut expliquer ce que Yossef dit aux tribus : « Et maintenant, ne vous affligez pas, et ne vous en veuillez pas de m'avoir vendu ici, car c'est pour préserver la vie que D.ieu m'a envoyé devant vous. » Car à première vue, toutes les fautes, bien qu'elles soient le contraire de la volonté d'en haut, se produisent selon la supervision divine d'en haut [hachga'ha elyona] et selon Sa volonté, béni soit-Il.

הָאָדָם הִיא בִּבְחִירָתוֹ הַחָפְשִׁית [וּכַמְבוֹאָר בכ"מ שֶׁהַהַשְׁגָּחָה הָעֶלְיוֹנָה (בְּנוֹגֵעַ לְהָעִנְיָנִים דתומ"צ) אֵינָהּ בִּסְתִירָה לְעִנְיַן הַבְּחִירָה], נִמְצָא שֶׁהָאָדָם הַחוֹטֵא הוּא הִפְסִיד אֵת עַצְמוֹ וּלְפִיכָךְ רָאוּי לוֹ לִבְכּוֹת וּלְקוֹנֵן עַל חֲטָאָיו, וְלָמָּה אָמַר יוֹסֵף לְאֶחָיו אֶל תֵּעָצְבוּ וְאֶל יִחַר בְּעֵינֵיכֶם גו'.

Et pourtant, puisque l'homme commet la faute par son libre choix (comme il est expliqué en plusieurs endroits, la supervision divine d'en haut, pour ce qui touche à la Torah et aux mitsvot, ne contredit pas le libre choix), il s'ensuit que l'homme qui faute s'est lui-même fait du tort. C'est pourquoi il lui convient de pleurer et de se lamenter sur ses fautes. Pourquoi donc Yossef a-t-il dit à ses frères : « ne vous affligez pas, et ne soyez pas irrités à vos propres yeux », etc. ?

Cela éclaire les paroles de Yossef. Toute faute, après coup, fait partie du dessein de Hachem. Elle contredit pourtant la volonté qu'Il a exprimée dans la Torah, et Sa connaissance n'entame pas le libre choix de l'homme ; le sujet est traité ailleurs. Celui qui faute répond donc du tort causé et doit le regretter. D'où la question : pourquoi Yossef dit-il à ses frères de ne pas s'affliger de l'avoir vendu ? La réponse tient à ce qui distingue cette vente des autres fautes.

וְיֵשׁ לוֹמַר הַבֵּיאוּר בָּזֶה, דִּבְכָל הַחֲטָאִים, הָעִנְיָנִים שֶׁהָאָדָם עָשָׂה הֵם דְּבָרִים בִּלְתִּי רְצוּיִים, הֵפֶךְ רְצוֹן הָעֶלְיוֹן. דַּהֲגַם שֶׁמִּזֶּה שֶׁגַּם הַחֲטָאִים הֵם ע"פ הַהַשְׁגָּחָה הָעֶלְיוֹנָה מוּכְרָח לוֹמַר שֶׁיֵּשׁ בָּהֶם כַּוָּנָה, הֲרֵי הַכַּוָּנָה הִיא לֹא בְּהַחֲטָאִים עַצְמָם ח"ו אֶלָּא בָּזֶה שע"י הַחֲטָאִים יָבוֹא אח"כ לִתְשׁוּבָה, אֲבָל הַחֲטָאִים עַצְמָם הֵם הֵפֶךְ רְצוֹן הָעֶלְיוֹן, וְלָכֵן צָרִיךְ לִבְכּוֹת וּלְקוֹנֵן עֲלֵיהֶם.

On peut proposer l'explication suivante. Dans toutes les fautes, ce que l'homme a fait n'est pas souhaité : c'est le contraire de la volonté d'en haut. Puisque les fautes, elles aussi, se produisent selon la supervision divine d'en haut, on est certes obligé de dire qu'elles ont une intention. Mais cette intention ne porte pas sur les fautes elles-mêmes, à D.ieu ne plaise : elle porte sur le fait qu'à travers les fautes, l'homme viendra ensuite à la téchouva. Les fautes elles-mêmes, elles, sont le contraire de la volonté d'en haut. C'est pourquoi il faut pleurer et se lamenter sur elles.

Dans une faute ordinaire, Hachem ne veut pas la faute elle-même, à D.ieu ne plaise. Elle n'est qu'une étape non désirée. Le but est la téchouva qui suivra : le juif s'y lie à Lui plus profondément qu'il ne l'aurait pu autrement. C'est pourquoi il faut regretter la faute.

אֲבָל זֶה שֶׁהַשְּׁבָטִים מָכְרוּ אֵת יוֹסֵף לְמִצְרַיִם, כִּיוֵן שֶׁהַכַּוָּנָה בָּזֶה הִיא (לֹא בִּכְדֵי שֶׁיַּעֲשׂוּ תְּשׁוּבָה עַל זֶה, אֶלָּא שֶׁהַכַּוָּנָה הִיא) בְּהַיְרִידָה עַצְמָהּ, למחי' שְׁלָחַנִי אֱלֹקִים לִפְנֵיכֶם [וּבִפְרָט לְהַמּוּבָא לְעֵיל שע"י יְרִידַת יוֹסֵף לְמִצְרַיִם הוּקַל

Mais quand les tribus ont vendu Yossef en Égypte, l'intention portait sur la descente elle-même, et non sur la téchouva qu'ils en feraient : « c'est pour préserver la vie que D.ieu m'a envoyé devant vous ». [En particulier, comme il a été rapporté plus haut : la descente de Yossef en Égypte a allégé la galout. On peut dire que cela est suggéré dans la suite des pa-

הַגָּלוּת, דְּיֵשׁ לוֹמַר שֶׁעִנְיָן זֶה מְרוּמָז בְּהֶמְשֵׁךְ דִּבְרֵי יוֹסֵף בַּכָּתוּב וַיִּשְׁלָחֵנִי אֱלֹקִים לִפְנֵיכֶם לָשׂוּם לָכֶם שְׁאֵרִית בָּאָרֶץ גו'], לָכֵן אַל תֵּעָצְבוּ גו' כִּי מְכַרְתֶּם אוֹתִי הֵנָּה.

roles de Yossef, dans le verset [passouk] : « D.ieu m'a envoyé devant vous pour vous assurer un reste sur la terre », etc.] C'est pourquoi : « ne vous affligez pas, etc., de m'avoir vendu ici ».

D'où la réponse : dans la vente de Yossef, Hachem voulait l'événement lui-même. Yossef devait descendre pour nourrir les siens pendant la famine et alléger l'exil à venir. Il dit en somme à ses frères : ce n'est pas une faute comme les autres ; Hachem voulait que vous me vendiez, vous n'avez pas provoqué un mal. La suite de ses paroles le laisse entendre : « pour vous assurer une survivance dans le pays… ». Une raison de regret semble pourtant subsister.

אֶלָּא שֶׁעֲדַיִן מָקוֹם לוֹמַר, דַּהֲגַם שלמחי' שְׁלָחַנִי אֱלֹקִים לִפְנֵיכֶם מ"מ בְּנוֹגֵעַ לְיוֹסֵף עַצְמוֹ הי' זֶה עִנְיָן בִּלְתִּי רָצוּי, לָכֵן הוֹסִיף לֹא אַתֶּם שְׁלַחְתֶּם אוֹתִי הֵנָּה כִּי הָאֱלֹקִים וַיְשִׂימֵנִי לְאָב לְפַרְעֹה גו' וּמוֹשֵׁל בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם, שֶׁיְּרִידַת יוֹסֵף לְמִצְרַיִם הָיְתָה דָּבָר רָצוּי גַּם בְּנוֹגֵעַ לְיוֹסֵף.

Il reste cependant possible d'objecter : bien que « c'est pour préserver la vie que D.ieu m'a envoyé devant vous », il s'agissait néanmoins, pour Yossef lui-même, d'une chose non souhaitée. C'est pourquoi il a ajouté : « Ce n'est pas vous qui m'avez envoyé ici, mais D.ieu ; Il m'a établi comme un père pour Pharaon, etc., et comme gouverneur de tout le pays d'Égypte. » La descente de Yossef en Égypte était donc une chose souhaitée, pour Yossef aussi.

Les frères avaient tout de même fait souffrir Yossef. Celui-ci lève le doute : « ce n'est pas vous qui m'avez envoyé ici, mais Hachem », qui l'a établi gouverneur de toute l'Égypte. Cet enchaînement lui a donc été bénéfique, à lui aussi. [Note de l'éditeur : les frères avaient déjà fait téchouva pour leurs mauvaises intentions. Yossef leur dit seulement de ne plus regretter les événements eux-mêmes.] Le Rabbi en tire un enseignement pour la vie de tous les jours.

[וּלְהָעִיר, שעד"ז הוא בְּכָל הָעִנְיָנִים שֶׁבֵּין אָדָם לַחֲבֵירוֹ. וּכַמְבוֹאָר בְּתַנְיָא שֶׁגַּם כְּשֶׁאָדָם גּוֹמֵל לַחֲבֵירוֹ הֵפֶךְ הַטּוֹב, הָאֱמֶת הִיא שֶׁמֵּאֵת ה' הָיְתָה זֹאת לוֹ, וְיֵשׁ לְהוֹסִיף, דְּמִזֶּה מוּבָן שיהי' לוֹ טוֹבָה מִזֶּה, שֶׁהֲרֵי כָּל דְּעָבִיד רַחֲמָנָא לְטַב עָבֵד. אֶלָּא שֶׁבִּמְכִירַת יוֹסֵף הי' זֶה בְּגִילוּי].

[**À noter** : il en va de même dans tout ce qui se passe entre un homme et son prochain. Comme il est expliqué dans le Tanya, même quand un homme fait du mal à son prochain, en vérité « cela lui est venu de Hachem ». On peut ajouter qu'il en résulte un bien pour lui, car « tout ce que fait le Miséricordieux, Il le fait pour le bien ». Seulement, dans la vente de Yossef, ce bien était visible.]

Le principe vaut pour tout tort fait à autrui, comme l'explique le Tanya. Celui qui nuit en répond, car il a choisi librement. Mais Hachem voulait que la victime subisse ce tort, et pas seulement que le fautif fasse téchouva. C'est pourquoi l'Admour Hazakène enseigne de ne pas se mettre en colère contre qui nous fait du tort. Et puisque tout ce que fait Hachem est bon, ce tort passager mène à un bien plus grand. Chez Yossef, ce bien fut visible ; ailleurs, il existe tout autant, même caché. Reste à appliquer cela à notre relation avec Hachem.

ו) וְהִנֵּה ע"פ הַיָּדוּעַ שֶׁכָּל הָעִנְיָנִים שֶׁבַּתּוֹרָה הֵם בְּתַכְלִית הַדִּיּוּק, יֵשׁ לוֹמַר, דְּזֶה שֶׁאָנוּ מְבַקְּשִׁים מִי יִתֶּנְךָ כְּאָח לִי כְּדֶרֶךְ שֶׁעָשָׂה יוֹסֵף לְאֶחָיו [דַּהֲגַם שֶׁעָשׂוּ דָּבָר בִּלְתִּי רָצוּי מ"מ גָּמַל לָהֶם טוֹבוֹת גְּדוֹלוֹת], הוּא, כִּי כָּל דָּבָר בִּלְתִּי רָצוּי שֶׁאָדָם עוֹשֶׂה הוּא דּוּגְמַת הָעִנְיָן שֶׁעָשׂוּ הַשְּׁבָטִים לְיוֹסֵף שֶׁמָּכְרוּ אוֹתוֹ לְמִצְרַיִם,

Or, selon ce qui est connu, toutes les choses de la Torah sont d'une précision absolue. On peut donc dire que nous demandons « Ah ! que n'es-tu comme un frère pour moi », comme Yossef l'a fait pour ses frères [car bien qu'ils aient commis une chose indésirable, il les a néanmoins comblés de grands bienfaits], parce que toute chose indésirable que fait l'homme est à l'image de ce que les tribus ont fait à Yossef en le vendant en Égypte.

Tout, dans la Torah, est formulé avec précision. Selon Rachi, nous demandons à Hachem d'agir comme Yossef envers ses frères : nous rendre le bien malgré nos fautes. C'est donc que nos fautes ressemblent à la vente de Yossef. Le Rabbi va montrer en quoi.

וְהַבַּקָּשָׁה מִי יִתֶּנְךָ כְּאָח לִי הִיא, דַּהֲגַם שע"י מַעֲשֵׂינוּ הַלֹּא טוֹבִים גָּרַמְנוּ לְהקב"ה עִנְיָן שֶׁבְּדֻגְמַת מְכִירַת יוֹסֵף לְמִצְרַיִם (כִּדְלְקַמָּן) מ"מ יִגְמֹל לָנוּ טוֹבוֹת כְּדֶרֶךְ שֶׁעָשָׂה יוֹסֵף לְאֶחָיו.

Et la demande « Ah ! que n'es-tu comme un frère pour moi » signifie ceci : bien que, par nos actes qui ne sont pas bons, nous ayons causé à HaKadoch Barou'h Hou une chose à l'image de la vente de Yossef en Égypte (comme on le verra plus loin), qu'Il nous comble néanmoins de bienfaits, comme Yossef l'a fait pour ses frères.

וְהָעִנְיָן הוּא, דִּירִידַת הַנְּשָׁמָה לְמַטָּה וְהִתְלַבְּשׁוּתָהּ בַּגּוּף וְנֶפֶשׁ הַבַּהֲמִית הִיא גָּלוּת מַמָּשׁ, וִיתֵרָה מִזֶּה, שֶׁהַנְּשָׁמָה הִיא בשבי' וּבְמַאֲסַר הַגּוּף ונה"ב.

Voici l'explication : la descente de l'âme ici-bas, où elle se revêt du corps et de l'âme animale, est une véritable galout. Bien plus : l'âme est captive du corps et de l'âme animale, emprisonnée par eux.

Voici en quoi. Pour l'âme, descendre dans un corps est un véritable exil : même l'âme du plus grand tsadik ne vit plus ici-bas le lien avec la Divinité qu'elle avait auparavant. Plus encore, elle est emprisonnée dans les limites du corps et de l'âme animale, comme un détenu soumis aux travaux forcés.

וְהַכַּוָּנָה בִּירִידַת הַנְּשָׁמָה לְמַטָּה הִיא בִּכְדֵי לְבָרֵר וּלְזַכֵּךְ אֵת הַגּוּף והנה"ב וְחֶלְקוֹ בָּעוֹלָם וְלַעֲשׂוֹתָם כֵּלִים לָאֱלֹקוּת וְגַם בִּכְדֵי שע"י עֲבוֹדַת הַנְּשָׁמָה לְמַטָּה תִּתְעַלֶּה לְמַדְרֵיגָה נַעֲלֵית יוֹתֵר מִכְּמוֹ שֶׁהָיְתָה קוֹדֶם יְרִידָתָהּ.

L'intention de la descente de l'âme ici-bas est de trier [birour : dégager le bien de ce qui le recouvre] et d'affiner [zikoukh] le corps, l'âme animale et la part de l'homme dans le monde, et d'en faire des récipients [kelim] pour la Divinité. Elle est aussi que, par le service qu'elle accomplit ici-bas, l'âme s'élève à un degré plus haut que celui où elle se tenait avant sa descente.

Pourquoi l'âme l'accepte-t-elle ? Sa descente a un double but. D'abord le birour et le zikoukh : trier et affiner le corps, l'âme animale et sa part du monde en les mettant au service de la Torah et des mitsvot. Ensuite, par ce travail, monter plus haut qu'avant sa descente.

וּמִזֶּה מוּבָן, דִּכָל רֶגַע שֶׁהָאָדָם אֵינוֹ עוֹבֵד אֵת עֲבוֹדָתוֹ, הַצַּעַר וְהַיִּסּוּרִים דְּהַנְּשָׁמָה מִזֶּה שֶׁהִיא בְּגָלוּת וּבְמַאֲסַר הַגּוּף ונה"ב, הֵם לְלֹא תַּכְלִית. דִּבְשָׁעָה שֶׁהָאָדָם עוֹבֵד אֵת ה', כִּיוֵּן שעי"ז נִשְׁלֶמֶת הַכַּוָּנָה דִּירִידַת הַנְּשָׁמָה לְמַטָּה בְּנוֹגֵעַ לִשְׁנֵי עִנְיָנִים הנ"ל [בֵּירוּר וְזִיכּוּךְ הַגּוּף ונה"ב וְחֶלְקוֹ בָּעוֹלָם והעלי' דְּהַנְּשָׁמָה], הֲרֵי הַתַּעֲנוּג דְּהַנְּשָׁמָה מִזֶּה שֶׁהִיא מְשַׁלֶּמֶת רְצוֹן הקב"ה לְבָרֵר וּלְזַכֵּךְ אֵת הַגּוּף שעי"ז נִשְׁלֶמֶת הַכַּוָּנָה דִּדִירָה בַּתַּחְתּוֹנִים וְכֵן מהעלי' שֶׁלָּהּ ע"י עֲבוֹדָתָהּ לְמַטָּה הוּא תַּעֲנוּג גָּדוֹל בְּיוֹתֵר, שֶׁבִּשְׁבִיל זֶה כְּדַאי כָּל הַיִּסּוּרִים שֶׁלָּהּ מֵהַיְרִידָה. אֲבָל בִּרְגָעִים אֵלֶּה שֶׁהָאָדָם אֵינוֹ עוֹבֵד עֲבוֹדָתוֹ [ומכש"כ בְּהָרְגָעִים שֶׁהוּא עוֹשֶׂה עִנְיָנִים בִּלְתִּי רְצוּיִים], זֶה שֶׁהַנְּשָׁמָה הִיא בְּגָלוּת וּבְמַאֲסָר בְּהַגּוּף ונה"ב, וְהַצַּעַר וְהַיִּסּוּרִים שֶׁיֵּשׁ לָהּ מִזֶּה, הֵם לְלֹא תַּכְלִית.

On comprend dès lors qu'à chaque instant où l'homme n'accomplit pas son service, la peine et les souffrances que l'âme endure du fait d'être en galout, prisonnière du corps et de l'âme animale, sont sans but. En effet, quand l'homme sert Hachem, l'intention de la descente de l'âme ici-bas s'accomplit sur les deux points mentionnés plus haut [le birour et l'affinement du corps, de l'âme animale et de sa part dans le monde, et l'élévation de l'âme]. L'âme éprouve alors un délice [taanoug] immense : celui d'accomplir la volonté de HaKadoch Barou'h Hou de trier et d'affiner le corps, par quoi s'accomplit l'intention d'une demeure dans les mondes inférieurs [dira betachtonim], et celui de l'élévation qu'elle atteint par son service ici-bas. Pour ce délice, toutes les souffrances que lui cause la descente en valent la peine. Mais aux instants où l'homme n'accomplit pas son service [et à plus forte raison aux instants où il fait des choses indésirables], le fait que l'âme soit en galout et emprisonnée dans le corps et l'âme animale, ainsi que la peine et les souffrances qu'elle en éprouve, sont sans but.

Tout dépend donc de l'avancée vers ce but. Quand le juif avance, il accomplit la dira betachtonim, le dessein de Hachem : faire du monde matériel une demeure où Il soit « chez Lui ». Il s'élève aussi lui-même. L'âme en éprouve un délice qui vaut toutes les souffrances. Sinon, elle endure l'exil et la prison pour rien. À plus forte

raison s'il agit contre ce but.

וְכֵיוָן שֶׁהַנְּשָׁמָה הִיא חֵלֶק אֱלוֹקָה מִמַּעַל מַמָּשׁ, הֲרֵי הַגָּלוּת וְהַצַּעַר דְּהַנְּשָׁמָה הוּא (גַּם) גָּלוּת וְצַעַר דְּהַשְּׁכִינָה. וְזֶהוּ שע"י הַנְהָגָה בִּלְתִּי רצוי' שֶׁל הָאָדָם (כּוֹלֵל גַּם זֶה שֶׁאֵינוֹ מְמַלֵּא שְׁלִיחוּתוֹ, גַּם כְּשֶׁאֵינוֹ עוֹבֵר עֲבֵירָה) הוּא עוֹשֶׂה כִּבְיָכוֹל לְהקב"ה ע"ד מַה שֶׁעָשׂוּ הַשְּׁבָטִים לְיוֹסֵף, שֶׁמָּכְרוּ אוֹתוֹ לְעֶבֶד וְזֶה גָּרַם אח"כ שהי' גַּם בַּמַּאֲסָר.

Et puisque l'âme est véritablement une parcelle de D.ieu d'en haut, la galout et la peine de l'âme sont (aussi) la galout et la peine de la Chekhina. Voilà pourquoi, par une conduite indésirable (y compris le simple fait de ne pas remplir sa mission, même sans commettre de transgression), l'homme fait pour ainsi dire à HaKadoch Barou'h Hou ce que les tribus ont fait à Yossef : elles l'ont vendu comme esclave, et cela a entraîné par la suite qu'il se retrouve aussi en prison.

D'où la comparaison avec la vente de Yossef. L'âme est une part de Hachem : son exil et sa douleur sont aussi ceux de Hachem. En agissant contre ce but, ou simplement en n'y avançant pas, le juif fait à Hachem ce que les frères ont fait à Yossef : il L'envoie en exil, puis en prison.

וְעוֹד עִנְיָן בָּזֶה, שֶׁבְּנוֹגֵעַ מַעֲשֵׂה הַשְּׁבָטִים לְיוֹסֵף נֶאֱמַר אֲשֵׁמִים אֲנַחְנוּ גו' בְּהִתְחַנְנוֹ אֵלֵינוּ וְלֹא שָׁמָעְנוּ גו', דְּזֶה שֶׁלֹּא רִחֲמוּ עָלָיו בְּהִתְחַנְנוֹ אֲלֵיהֶם הִיא אַשְׁמָה גְּדוֹלָה יוֹתֵר מֵהַמְּכִירָה עַצְמָהּ, עד"ז הוּא בְּהַנִּמְשָׁל, שֶׁהַנְּשָׁמָה [וְהַשְּׁכִינָה] מִתְחַנְּנִים לְהָאָדָם שֶׁיּוֹצִיא אוֹתָם מֵהַגָּלוּת וְהַמַּאֲסָר, וּכְשֶׁהָאָדָם אֵינוֹ שׁוֹמֵעַ לְקוֹל תְּחִנָּתָם הוּא (בְּעִנְיַן זֶה) גָּרוּעַ יוֹתֵר מֵהַהַנְהָגָה הַבִּלְתִּי רצוי' עַצְמָהּ.

Il y a là un autre point. Au sujet de ce que les tribus ont fait à Yossef, il est dit : « Nous sommes coupables… lorsqu'il nous suppliait, et nous n'avons pas écouté… ». Ne pas avoir eu pitié de lui quand il les suppliait est une culpabilité plus grande que la vente elle-même. Il en va de même dans l'application de la parabole : l'âme [et la Chekhina] supplient l'homme de les faire sortir de la galout et de la prison. Quand l'homme n'écoute pas la voix de leur supplication, c'est (sous ce rapport) plus grave que la conduite indésirable elle-même.

Le Rabbi pousse la comparaison plus loin. Accusés par Yossef d'être des espions, avant qu'il se fasse reconnaître, les frères se dirent : « nous sommes coupables… il nous suppliait, et nous n'avons pas écouté ». Selon le Ramban, ce refus de pitié était plus grave que la vente elle-même. De même, l'âme, et Hachem avec elle, supplient le juif de les sortir de l'exil par des pensées de téchouva. Ne pas les écouter est, sous cet aspect, pire que la faute.

ז) וְזֶהוּ מִי יִתֶּנְךָ כְּאָח לִי, כְּדֶרֶךְ שֶׁעָשָׂה יוֹסֵף לְאֶחָיו, דְּכַמָּה עִנְיָנִים בָּזֶה.

Tel est le sens de « Ah ! que n'es-tu comme un frère pour moi », comme Yossef l'a fait pour ses frères. Cela comporte plusieurs aspects.

On comprend maintenant pourquoi, selon Rachi, Israël demande à Hachem d'agir comme Yossef envers ses frères. Le Rabbi en relève quatre raisons.

דִּכְמוֹ שֶׁיּוֹסֵף כִּלְכֵּל אֵת אֶחָיו וְאֶת טַפָּם וְגַם נִתַּן לָהֶם אֲחֻזָּה בְּמֵיטַב הָאָרֶץ, כֵּן אָנוּ מְבַקְּשִׁים מהקב"ה דַּהֲגַם שֶׁחָטָאנוּ לְפָנָיו מ"מ יִתֵּן לָנוּ כָּל טוֹב.

De même que Yossef a pourvu à la subsistance de ses frères et de leurs jeunes enfants, et leur a aussi donné une propriété dans le meilleur du pays, nous demandons à HaKadoch Barou'h Hou que, bien que nous ayons fauté devant Lui, Il nous donne néanmoins tout bien.

La première : Yossef a nourri ses frères et leurs familles pendant la famine, et leur a donné la meilleure terre d'Égypte. Nous demandons de même à Hachem de ne nous donner que du bien, malgré nos fautes.

וּכְמוֹ שֶׁיּוֹסֵף לֹא הי' טִינָא בְּלִבּוֹ עַל אֶחָיו עַל זֶה שֶׁמָּכְרוּ אוֹתוֹ לְעֶבֶד [דְּנוֹסָף לָזֶה שֶׁבְּפוֹעֵל גָּמַל לָהֶם טוֹבוֹת, גַּם בְּלִבּוֹ לֹא הי' לוֹ טִינָא עֲלֵיהֶם] וְאַדְּרַבָּא הִשְׁתַּדֵּל שֶׁיִּתְכַּפֵּר עֲוֹנָם [וּכְמוּבָא לְעֵיל (סְעִיף ד) דְּזֶה שֶׁצִּעֵר אוֹתָם הוּא בִּכְדֵי שעי"ז יִתְמָרֵק עֲוֹנָם], כֵּן אָנוּ מְבַקְּשִׁים מהקב"ה שֶׁיִּמְחוֹל לָנוּ עַל כָּל עֲוֹנֹתֵינוּ.

Et de même que Yossef n'avait pas de rancœur dans son cœur contre ses frères pour l'avoir vendu comme esclave [en plus de les avoir comblés de bienfaits dans les faits, il n'avait pas non plus de rancœur contre eux dans son cœur], et qu'au contraire il s'est efforcé d'obtenir que leur faute soit pardonnée [comme on l'a rapporté plus haut (paragraphe 4) : s'il les a fait souffrir, c'était pour que leur faute en soit effacée], nous demandons à HaKadoch Barou'h Hou de nous pardonner toutes nos fautes.

La deuxième : Yossef n'a gardé aucun ressentiment. Les épreuves qu'il leur imposa — la prison, l'obligation de faire venir Binyamin, l'accusation du vol de la coupe — n'avaient qu'un but : leur permettre de faire téchouva et d'effacer leur faute. Nous demandons de même à Hachem de ne rien garder contre nous et de nous pardonner.

שֶׁהַכַּפָּרָה דַּעֲוֹן מְכִירַת יוֹסֵף הָיְתָה ע"י שהי' לָהֶם צִעַר, וְאָנוּ מְבַקְּשִׁים שהקב"ה יְכַפֵּר לָנוּ אֵת עֲוֹנֹתֵינוּ שֶׁלֹּא ע"י יִסּוּרִים. וכמ"ש הצ"צ, שהקב"ה הוּא כָּל יָכוֹל לִמְחוֹל בְּלִי יִסּוּרִים. וְהוּא ע"ד שֶׁאָמְרוּ רז"ל שֶׁאִלּוּ להקב"ה וְאָמַר יַעֲשֶׂה תְּשׁוּבָה וְיִתְכַּפֵּר לוֹ. שֶׁמִּצַּד הקב"ה

Car le pardon de la faute de la vente de Yossef est venu par la souffrance qu'ils ont endurée. Nous, nous demandons que HaKadoch Barou'h Hou nous pardonne nos fautes sans passer par les souffrances. Comme l'écrit le Tséma'h Tsédek, HaKadoch Barou'h Hou est tout-puissant pour pardonner sans souffrances. C'est dans la ligne de ce que disent nos Sages, de mémoire bénie : on a interrogé HaKadoch Barou'h Hou, et Il a répondu : « Qu'il fasse téchouva, et il obtiendra le pardon. » Du côté de HaKadoch Barou'h Hou, qui est au-dessus de l'ordre na-

turel de la création [héb. hichtalchelout], le pardon peut venir sans souffrances (et même sans korban [offrande]), par la seule téchouva.

שֶׁלְּמַעְלָה מֵהִשְׁתַּלְשְׁלוּת אֶפְשָׁר לִהְיוֹת הַכַּפָּרָה בְּלִי יִסּוּרִים (וַאֲפִילוּ בְּלִי קָרְבָּן) אֶלָּא ע"י תְּשׁוּבָה בִּלְבָד.

Avec une différence : Yossef a conduit ses frères au pardon par la souffrance, et nous demandons le pardon sans souffrance. Le Tséma'h Tsédek l'explique : d'ordinaire, le pardon passe par la souffrance, mais Hachem peut tout. Nos Sages l'enseignent dans le Talmud Yerouchalmi et le midrach. Interrogée sur le châtiment du fauteur, la sagesse répond : « Le mal poursuit les fauteurs. » La prophétie répond : « L'âme qui faute, c'est elle qui mourra. » Hachem répond : « Qu'il fasse téchouva, et il lui sera pardonné. » Au-dessus de toute limite, Hachem pardonne par la seule téchouva, sans souffrance ni même korban.

Et de même que Yossef s'est efforcé de les amener à faire téchouva [l'une des raisons pour lesquelles il les a fait souffrir était de les amener à faire téchouva, et de fait, après qu'il les eut fait souffrir, ils dirent : « En vérité, nous sommes coupables… »], nous demandons à HaKadoch Barou'h Hou de nous éveiller à revenir vers Lui [et que l'éveil à la téchouva vienne sans passer par les souffrances].

וּכְמוֹ שֶׁיּוֹסֵף הִשְׁתַּדֵּל שֶׁיַּעֲשׂוּ תְּשׁוּבָה [דְּמֵהַטְּעָמִים שֶׁצִּעֵר אוֹתָם הוּא בִּכְדֵי שֶׁיַּעֲשׂוּ תְּשׁוּבָה, שֶׁלְּאַחַר שֶׁצִּעֵר אוֹתָם אִמְרוּ אֲבָל אֲשֵׁמִים אֲנַחְנוּ גו'], כֵּן אָנוּ מְבַקְּשִׁים מהקב"ה שֶׁיְּעוֹרֵר אוֹתָנוּ לָשׁוּב אֵלָיו [וְשֶׁהַהִתְעוֹרְרוּת לִתְשׁוּבָה תהי' שֶׁלֹּא ע"י יִסּוּרִים].

La troisième : Yossef a amené ses frères à la téchouva. C'était l'une des raisons de leurs souffrances, et il y parvint. Nous demandons à Hachem de nous éveiller à la téchouva, mais sans souffrance.

Et de même que Yossef consola ses frères en leur disant : « Ne vous affligez pas, etc., de m'avoir vendu ici, car c'est pour préserver la vie [lemi'hya] que D.ieu m'a envoyé devant vous » (il leur fit ainsi connaître et leur révéla l'intention intérieure du fait qu'ils l'avaient vendu en Égypte : non seulement cela n'allait pas contre la volonté suprême, mais au contraire, c'était la volonté suprême, afin que l'exil s'en trouve allégé, comme on l'a vu plus haut au paragraphe 5), de même nous demandons à HaKadoch Barou'h Hou non seulement de nous pardonner nos fautes, mais, bien plus, que se révèle que l'intention intérieure des fautes est la supériorité de la téchouva. Et parce que se révèlent l'intention et le but des fautes, celles-ci se transforment en mérites.

וּכְמוֹ שֶׁיּוֹסֵף נִחֵם אֵת אֶחָיו וְאָמַר לָהֶם אֶל תֵּעָצְבוּ גו' כִּי מְכַרְתֶּם אוֹתִי הֵנָּה כִּי לְמִחְיָה שְׁלָחַנִי אֱלֹקִים לִפְנֵיכֶם, שֶׁהוֹדִיעַ וְגִילָה לָהֶם הַכַּוָּנָה הַפְּנִימִית בָּזֶה שֶׁמָּכְרוּ אוֹתוֹ לְמִצְרַיִם, דְּלֹא רַק שֶׁאֵין זֶה הֵפֶךְ רְצוֹן הָעֶלְיוֹן אֶלָּא אַדְרַבָּה זֶה הי' רְצוֹן הָעֶלְיוֹן בִּכְדֵי שעי"ז יוּקַל הַגָּלוּת (כנ"ל סְעִיף ה), כֵּן אָנוּ מְבַקְּשִׁים מהקב"ה, דְּלֹא רַק שֶׁיִּמְחוֹל לָנוּ אֵת עֲוֹנֹתֵינוּ אֶלָּא יְתֵירָה מִזֶּה שֶׁיִּתְגַּלֶּה שֶׁהַכַּוָּנָה הַפְּנִימִית דְּהַחֲטָאִים הִיא הַמַּעֲלָה דִּתְשׁוּבָה, וע"י שֶׁמִּתְגַּלִּית הַכַּוָּנָה וְהַתַּכְלִית דְּהַחֲטָאִים, נֶהְפָּכִים הֵם לִזְכֻיּוֹת.

La quatrième : Yossef consola ses frères en leur révélant l'intention intérieure de la vente. Loin d'aller contre la volonté de Hachem, elle accomplissait Son dessein. Nous demandons de même, au-delà du pardon, que Hachem nous montre le but de nos fautes : atteindre par la téchouva un lien plus profond avec Lui. Alors « les fautes se changent en mérites », puisque c'est la faute qui a rendu ce lien possible. (Une réserve toutefois : la vente de Yossef était voulue en elle-même, alors que toute autre faute reste contraire à la volonté de Hachem.)

[Note de l'éditeur : cela n'atténue évidemment en rien la gravité d'une faute. La Torah indique explicitement qu'un Juif ne doit pas fauter. Il reste qu'il faut dire que tout ce qui survient dans la création fait partie du plan de Hachem — il est impossible au monde de s'y soustraire —, ce qui signifie qu'une faute passée a nécessairement fait partie de ce plan. Noter également que l'Admour Hazakène explique dans le Tanya que la « transformation des fautes en mérites » exige un degré de téchouva extraordinairement élevé, appelé « téchouva méahava rabba » ; ici, en revanche, le Rabbi explique qu'elle peut s'opérer par tout type de téchouva, dès lors qu'elle n'est pas uniquement motivée par la crainte du châtiment. Voir les notes pour plus de détail.]

ח) וְהִנֵּה אַף שֶׁבִּכְלָל עֲבוֹדַת הַתְּשׁוּבָה הִיא נַעֲלֵית יוֹתֵר מֵהָעֲבוֹדָה דתומ"צ, שֶׁלָּכֵן מָקוֹם שֶׁבַּעֲלֵי תְּשׁוּבָה עוֹמְדִין אֵין צַדִּיקִים גְּמוּרִין יְכוֹלִין לַעֲמוֹד בּוֹ, מ"מ הַכַּוָּנָה דְּדִירָה בַּתַּחְתּוֹנִים נִשְׁלֶמֶת ע"י עֲבוֹדַת הַצַּדִּיקִים דַּוְקָא.

Or, bien que, de manière générale, le service de la téchouva soit plus élevé que le service de la Torah et des mitsvot (c'est pourquoi « à l'endroit où se tiennent les ceux qui reviennent vers Hachem [baalei téchouva], les tsadikim parfaits ne peuvent se tenir »), l'intention d'une demeure dans les mondes inférieurs [dira betachtonim] s'accomplit néanmoins précisément par le service des tsadikim.

La grandeur de la téchouva établie, le Rabbi montre que les deux rôles sont indispensables. La téchouva atteint l'essence de Hachem ; le service des tsadikim, les plus hauts degrés de la révélation. D'où la règle du Rambam : « là où se tiennent les baalei téchouva, les tsadikim accomplis ne peuvent se tenir ». Pourtant, la dira betachtonim, la révélation de l'essence de Hachem dans le monde matériel, ne s'accomplit que par les tsadikim.

וְזֶהוּ שֶׁאָמְרוּ רז"ל דְּהַטַּעַם עַל זֶה שביהמ"ק הי' בְּחֶלְקוֹ שֶׁל בִּנְיָמִין דַּוְקָא הוא כִּי בִּנְיָמִין לֹא הי' בִּמְכִירַת יוֹסֵף, דְּלִכְאוֹרָה אֵינוֹ מוּבָן, הֲרֵי הַשְּׁבָטִים עֵשָׂו תְּשׁוּבָה עַל זֶה שֶׁמָּכְרוּ אֵת יוֹסֵף, וּבְמָקוֹם שֶׁבַּעֲלֵי תְּשׁוּבָה עוֹמְדִין אֵין צַדִּיקִים גְּמוּרִין יְכוֹלִין לַעֲמוֹד בּוֹ, וְלָמָּה נִבְנָה ביהמ"ק בְּחֶלְקוֹ שֶׁל בִּנְיָמִין דַּוְקָא.

C'est ce qu'ont dit nos Sages, de mémoire bénie : si le Beth HaMikdach se trouvait précisément dans la part de Binyamin, c'est parce que Binyamin n'avait pas pris part à la vente de Yossef. À première vue, cela ne se comprend pas : les tribus ont fait téchouva pour avoir vendu Yossef, et « à l'endroit où se tiennent les baalei téchouva, les tsadikim parfaits ne peuvent se tenir ». Pourquoi donc le Beth HaMikdach fut-il bâti précisément dans la part de Binyamin ?

On le voit au Beth HaMikdach, le Temple. Selon le midrach, il fut bâti dans la part de Binyamin parce que celui-ci n'avait pas pris part à la vente de Yossef. D'où la question : les autres frères avaient fait téchouva, et les baalei téchouva dépassent les tsadikim. Pourquoi alors la part de Binyamin ?

Il est expliqué dans la 'Hassidout que la supériorité des baalei téchouva sur les tsadikim consiste en ce que la téchouva fait atteindre plus haut. Mais pour qu'il y ait un épanchement de la révélation de la Divinité en bas, une demeure dans les mondes inférieurs, il faut le service des tsadikim. Et puisque le Beth HaMikdach est précisément une demeure dans les mondes inférieurs, il se trouvait dans la part de Binyamin.

וּמְבֹאָר בַּחֲסִידוּת, שֶׁהַמַּעֲלָה דְּבַעֲלֵי תְּשׁוּבָה עַל צַדִּיקִים הִיא שע"י הַתְּשׁוּבָה מַגִּיעִים לְמָעְלָה יוֹתֵר, אֲבָל בִּכְדֵי שתהי' הַמְשָׁכַת גִּילוּי אֱלֹקוּת לְמַטָּה, דִּירָה בַּתַּחְתּוֹנִים, הוא ע"י עֲבוֹדַת הַצַּדִּיקִים. וְכֵיוָן שביהמ"ק הו"ע דִּירָה בַּתַּחְתּוֹנִים, לָכֵן הי' בְּחֶלְקוֹ שֶׁל בִּנְיָמִין.

La réponse : la téchouva atteint plus haut, mais elle ne révèle pas la Divinité ici-bas ; ce sont les tsadikim qui le font. Or le Beth HaMikdach est justement une demeure dans le monde inférieur. Il revenait donc à Binyamin, le tsadik.

Voici de quoi il s'agit : la supériorité des baalei téchouva par rapport aux tsadikim est qu'ils soumettent leur penchant [yétser], ce qui est la qualité de l'itkafia [soumission] ; la supériorité des tsadikim est qu'ils transforment leur penchant, ce qui est la qualité de l'it'hapkha [transformation].

וְהָעִנְיָן הוא, דְּמַעֲלַת הַבַּעֲלֵי תְּשׁוּבָה לְגַבֵּי צַדִּיקִים הִיא שֶׁהֵם כּוֹבְשִׁים אֵת יִצְרָם, הַמַּעֲלָה דְּאִתְכַּפְיָא, וּמַעֲלַת הַצַּדִּיקִים הִיא שֶׁהֵם מְהַפְּכִים אֵת יִצְרָם, הַמַּעֲלָה דְּאִתְהַפְכָא.

Le Rabbi précise ce qui distingue les deux. Le baal téchouva soumet son yétser hara : c'est l'itkafia, agir contre ses penchants naturels. Le tsadik le transforme en désir de Divinité : c'est l'it'hapkha, changer l'« obscurité » en « lumière ».

Parmi les différences entre itkafia et it'hapkha, il y a celle-ci : l'itkafia attire l'épanchement de la lumière infinie [Or Ein Sof] qui est au-dessus de l'ordre naturel de la création [héb. hichtalchelout] [selon le propos : « Quand l'autre côté [sitra a'hra] est soumis, la gloire du Saint, béni soit-Il, s'élève [istalek] dans tous les mondes », c'est-à-dire l'épanchement de la lumière qui se trouve de manière égale dans tous les mondes, une lumière au-delà de tout rapport aux mondes]. Mais la révélation de l'épanchement obte-

וּמֵהַחִלּוּקִים שֶׁבֵּין אִתְכַּפְיָא וְאִתְהַפְכָא הוא, שע"י אִתְכַּפְיָא הוא הַמְשָׁכַת אוא"ס שֶׁלְּמַעְלָה מֵהִשְׁתַּלְשְׁלוּת [כְּמַאֲמַר כַּד אִתְכַּפְיָא סט"א אִסְתַּלֵּק יְקָרָא דקוב"ה בְּכוּלְּהוּ עָלְמִין, הַמְשָׁכַת הָאוֹר שֶׁהוא בְּכוּלְּהוּ עָלְמִין בְּשָׁוֶה, אוֹר שֶׁלְּמַעְלָה מִשַּׁיָּכוּת לְעוֹלָמוֹת], אֲבָל הַגִּילוּי דְּהַהַמְשָׁכָה שע"י אִתְכַּפְיָא הִיא בְּאֹפֶן שֶׁהַתַּחְתּוֹן

אֵינוֹ כְּלִי לָזֶה [דְּמִזֶּה עַצְמוֹ שֶׁהַתַּחְתּוֹן הוּא בְּמַצָּב שֶׁצָּרִיךְ לִכְפּוֹת אֵת עַצְמוֹ נֶגֶד רְצוֹנוֹ וְטִבְעוֹ, מוּבָן שֶׁאֵינוֹ כְּלִי לְגִלּוּי אֱלֹקוּת], וּבִכְדֵי שֶׁהַתַּחְתּוֹן יִהְי' כְּלִי לְהַגִּלּוּי הוּא ע"י הָעֲבוֹדָה דְּאִתְהַפְּכָא.

nu par l'itkafia se produit de telle sorte que l'inférieur n'en est pas le récipient [keli] [car du fait même que l'inférieur se trouve dans un état où il doit se contraindre contre sa volonté et sa nature, on comprend qu'il n'est pas un récipient pour la révélation de la Divinité]. Pour que l'inférieur devienne récipient de la révélation, il faut le service de l'it'hapkha.

Leurs effets diffèrent aussi. L'itkafia attire une révélation de l'Or Ein Sof, la lumière infinie, au-dessus des limites de la création. Le Zohar le dit : soumettre le sitra a'hra attire un degré « retiré » de tous les mondes, donc présent également en chacun. Mais celui qui se contraint n'est pas au niveau de ce qu'il accomplit : il ne peut en exprimer la sainteté de façon révélée. Celui qui vit l'it'hapkha désire vraiment l'acte, et peut donc l'exprimer. Voilà pourquoi la révélation de Hachem ici-bas revient aux tsadikim. Cela semble ne valoir que pour les tsadikim au sens strict. Pourtant, cela concerne tout juif qui accomplit une mitsva.

וע"פ הַיָּדוּעַ שֶׁכָּל אַחַד (גַּם כְּשֶׁהוּא בְּדַרְגַּת בֵּינוֹנִי וַאֲפִילוּ לְמַטָּה מִבֵּינוֹנִי) שֶׁמְּקַיֵּם מִצְוֹת נִקְרָא בְּשֵׁם צַדִּיק [כִּי כְּלָלוּת הַמִּצְוֹות נק' בְּשֵׁם צְדָקָה, וְלָכֵן הַמְקַיֵּם אֵת הַמִּצְוֹות נִקְרָא בְּשֵׁם צַדִּיק עַל שֵׁם הַצְּדָקָה (מִצְוֹות)], יֵשׁ לוֹמַר, שֶׁהָעִנְיָן דְּאִתְהַפְּכָא הוּא לֹא רַק בַּצַּדִּיקִים כִּפְשׁוּטָם אֶלָּא גַּם בִּמְקַיְּמֵי מִצְוֹות בִּכְלָל.

Or, comme on le sait, quiconque accomplit les mitsvot (même s'il est au niveau du bénoni [intermédiaire], et même en dessous du bénoni) est appelé tsadik [car l'ensemble des mitsvot est appelé tsédaka, et c'est pourquoi celui qui accomplit les mitsvot est appelé tsadik, du nom de la tsédaka (les mitsvot)]. On peut donc dire que l'it'hapkha ne concerne pas seulement les tsadikim au sens simple, mais aussi, de manière générale, tous ceux qui accomplissent les mitsvot.

Selon le Likouteï Torah, l'ensemble des mitsvot s'appelle tsédaka. Tout juif qui les accomplit est donc appelé tsadik, même s'il n'est que bénoni ou au-dessous. Comme on donne de l'argent au pauvre, il donne de la Divinité à un monde pauvre en révélation divine. Toute mitsva réalise donc l'it'hapkha. Mais comment, sans s'être entièrement transformé ?

דְּכֵיוָן שֶׁלֹּא נִיתְּנוּ הַמִּצְוֹות אֶלָּא לְצָרֵף בָּהֶן אֵת הַבְּרִיּוֹת (צִירוּף מִלְּשׁוֹן בֵּירוּר וְזִיכּוּךְ), וּבְכָל פַּעַם כְּשֶׁאָדָם מְקַיֵּים מִצְוָה נִתְבָּרֵר פְּרָט שֶׁל הַגּוּף ונה"ב, הֲרֵי בְּנוֹגֵעַ לְפָרֵט זֶה שֶׁנִּתְבָּרֵר כְּבָר הוּא בְּחִינַת צַדִּיק, אִתְהַפְּכָא.

Car puisque « les mitsvot n'ont été données que pour affiner par elles les créatures [letsaref et habriyot] » (tsirouf [affinage] au sens de birour [tri du bien et du mal] et de zikoukh [affinement]), chaque fois qu'un homme accomplit une mitsva, un détail du corps et du Néfech habéhamit [âme animale] fait l'objet d'un birour [tri du bien et du mal]. Pour ce détail déjà trié, il est donc au niveau de tsadik, celui de l'it'hapkha.

Réponse : les mitsvot ont été données « pour affiner la création ». Chaque mitsva trie et transforme un aspect particulier du corps et de l'âme animale. Sur ce point précis, même celui qui est loin d'être un tsadik atteint ce niveau et réalise l'it'hapkha.

ט) וְיֵשׁ לְקַשֵּׁר זֶה עִם הַמְבוֹאָר בְּהַמַּאֲמָר ד"ה לְהָבִין עִנְיָן פֶּסַח שֵׁנִי (להצ"צ), דְּהַחִלּוּק בֵּין פֶּסַח רִאשׁוֹן לְפֶסַח שֵׁנִי הוּא בְּהֶתְאֵם לְהַחִלּוּק שֶׁבֵּין חוֹדֶשׁ נִיסָן לַחוֹדֶשׁ אִיָּיר. שֶׁהָעֲבוֹדָה דְּחֹדֶשׁ נִיסָן, שֶׁעִנְיָנוֹ הוּא יְצִיאַת מִצְרַיִם, הִיא הָעֲבוֹדָה דְּסוּר מֵרָע, הַיְינוּ שֶׁהָרָע הוּא בְּתָקְפּוֹ וְהָעֲבוֹדָה הִיא לִהְיוֹת סוּר מֵרָע, לְצֵאת וְלִבְרֹחַ מֵהָרָע, אִתְכַּפְיָא. וְהָעֲבוֹדָה דְּחֹדֶשׁ אִיָּיר הִיא הָעֲבוֹדָה דְּאִתְהַפְּכָא.

Il faut relier cela à ce qu'explique le maamar commençant par « Pour comprendre le thème de Pessa'h Chéni » (du Tséma'h Tsédek) : la différence entre le premier Pessa'h et Pessa'h Chéni correspond à la différence entre le mois de Nissan et le mois d'Iyar. Le service du mois de Nissan, dont le thème est la sortie d'Égypte, est le service de « s'écarter du mal » : le mal est dans toute sa force, et le service consiste à s'écarter du mal, à sortir du mal et à le fuir. C'est l'itkafia. Le service du mois d'Iyar, lui, est le service de l'it'hapkha [transformation].

Dans le Or HaTorah, le Tséma'h Tsédek rattache cela à Pessa'h Chéni en Iyar, comparé au premier, en Nissan. Nissan, c'est la sortie d'Égypte. Les juifs n'en sont pas sortis par mérite. Encore attirés par la klipa de l'Égypte, ils durent « fuir » dans l'élan, alors même qu'ils avaient la permission de partir ; quelques jours plus tard, ils proposaient déjà d'y retourner. C'est l'itkafia. Iyar, lui, représente l'it'hapkha.

וּכְמְבוֹאָר בלקו"ת בְּפֵירוּשׁ הַכָּתוּב בְּאֶחָד לַחוֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי גו' לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, שֶׁעֲבוֹדָה הָרִאשׁוֹנָה דִּיצִיאַת מִצְרַיִם, חוֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן, הִיא אִתְכַּפְיָא סט"א, וּלְאַחֲרֵי זֶה בָּאָה עֲבוֹדָה שני' בִּיצִיאַת מִצְרַיִם, חוֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי, אִתְהַפְּכָא. וְזֶהוּ שֶׁעִנְיָנוֹ הַמְיוּחָד שֶׁל חוֹדֶשׁ אִיָּיר הוּא סְפִירַת הָעֹמֶר, שֶׁעִנְיָנוֹ הוּא בֵּירוּר הַמִּדּוֹת וַהֲפִיכָתָם לִקְדוּשָׁה, אִתְהַפְּכָא.

C'est ce qu'explique le Likouteï Torah à propos du verset [passouk] « le premier du second mois [...] de leur sortie du pays d'Égypte » : le premier service de la sortie d'Égypte, celui du premier mois, est l'itkafia de la Sitra A'hra [l'autre côté] ; vient ensuite un second service dans la sortie d'Égypte, celui du second mois : l'it'hapkha. Voilà pourquoi le thème propre au mois d'Iyar est le compte de l'omer, dont le thème est le birour [tri et clarification] des attributs affectifs de l'âme [midot] et leur transformation en sainteté : l'it'hapkha.

L'Admour Hazakène l'appuie sur un passouk daté du premier jour du deuxième mois, la deuxième année après la sortie d'Égypte. Une fois sortis (itkafia), les juifs devaient passer au second degré : l'it'hapkha. C'est pourquoi Iyar porte la mitsva du compte de l'omer. Ce compte figure le birour des sept midot, les attributs affectifs de l'âme, et leur transformation en sainteté.

ועפ"ז מְבָאֵר בְּהַמַּאֲמָר הַטַּעַם עַל זֶה שֶׁבְּפֶסַח רִאשׁוֹן חָמֵץ אָסוּר בְּבַל יֵרָאֶה וּבַל יִמָּצֵא וּבְפֶסַח שֵׁנִי חָמֵץ וּמַצָּה עִמּוֹ בְּבַיִת, כִּי בְּפֶסַח רִאשׁוֹן, שֶׁהַמִּדּוֹת עֲדַיִין אֵינָן מְבוֹרָרוֹת (וְהָעֲבוֹדָה אָז הִיא רַק אִתְכַּפְיָא), צָרִיךְ לִזָּהֵר בְּיוֹתֵר מֵהָרָע – בַּל יֵרָאֶה וּבַל יִמָּצֵא, וּבְפֶסַח שֵׁנִי (אִיָּיר), שֶׁכְּבָר יָצָא מֵהָרָע (אִתְהַפְּכָא), אֶפְשָׁר לְבָרֵר לְזַכֵּךְ וּלְהַעֲלוֹת גַּם אֵת הֶחָמֵץ.

Sur cette base, le maamar explique pourquoi, au premier Pessa'h, le 'hamets est interdit au titre de « il ne sera pas vu » et « il ne sera pas trouvé », alors qu'à Pessa'h Chéni, « 'hamets et matsa sont avec lui dans la maison ». Au premier Pessa'h, les midot ne sont pas encore triées (et le service n'est alors que l'itkafia) : il faut donc se garder du mal avec un surcroît de vigilance, d'où « il ne sera pas vu, il ne sera pas trouvé ». À Pessa'h Chéni (en Iyar), on est déjà sorti du mal (it'hapkha) : il devient possible d'opérer le birour [tri], d'affiner [zikoukh] et d'élever aussi le 'hamets.

D'où la différence entre les deux Pessa'h. Au premier, le 'hamets ne doit être « ni vu ni trouvé » chez nous ; à Pessa'h Chéni, 'hamets et matsa peuvent être ensemble à la maison. En Nissan, les midot ne sont pas encore triées et la klipa garde sa force : on sert par itkafia et l'on évite d'abord la klipa. Or le 'hamets figure la klipa et le moi. En Iyar, une fois sortis, on ne tient plus à la klipa : on peut transformer le 'hamets en sainteté.

[וּלְהָעִיר, שעד"ז הוּא הַחִילּוּק דְּצַדִּיקִים (אִתְהַפְּכָא) וּבַעֲלֵי תְּשׁוּבָה (אִתְכַּפְיָא), שֶׁצַּדִּיק צָרִיךְ לוֹמַר אֶפְשִׁי וּמַה אֶעֱשֶׂה וְאָבִי שֶׁבַּשָּׁמַיִם גָּזַר עָלַי, משא"כ בַּעַל תְּשׁוּבָה צָרִיךְ לוֹמַר אִי אֶפְשִׁי, שֶׁצָּרִיךְ לִשְׁמִירָה יְתֵירָה].

[**À noter** : la différence entre les tsadikim (it'hapkha) et les ceux qui reviennent vers Hachem [baalei téchouva] (itkafia) est du même ordre. Le tsadik doit dire « je le voudrais, mais que puis-je faire, mon Père céleste me l'a imposé par décret » ; le baal téchouva, lui, doit dire « je ne le veux pas », car il a besoin d'une garde accrue.]

Même écart entre le tsadik et le baal téchouva. Le tsadik doit dire : « j'aimerais bien, mais mon Père céleste me l'interdit ». Il s'abstient pour Hachem seul, sans danger, car la klipa ne l'attire plus. Le baal téchouva doit dire : « je n'en ai aucun désir ». Encore attiré, il lui faut une répugnance personnelle, sans quoi le combat serait trop dur.

וּמִזֶּה מוּכָח שֶׁהָעִנְיָן דְּאִתְהַפְּכָא הוּא גַּם בְּנוֹגֵעַ לְעִנְיָן פְּרָטִי. שֶׁהֲרֵי פֶּסַח שֵׁנִי הוּא בְּאֶמְצַע יְמֵי הַסְּפִירָה וְנִשְׁאֲרוּ עֲדַיִין מִדּוֹת שֶׁצָּרִיךְ לְבָרְרָם, ומ"מ אוֹמֵר בְּהַמַּאֲמָר שֶׁבְּפֶסַח שֵׁנִי הוּא הָעִנְיָן דְּאִתְהַפְּכָא, כִּי בְּנוֹגֵעַ לְהַמִּדּוֹת שֶׁנִּתְבָּרְרוּ בְּהַיָּמִים שֶׁלִּפְנֵי פֶּסַח שֵׁנִי כְּבָר יָצָא מֵהָרָע, אִתְהַפְּכָא.

Il en ressort que l'it'hapkha peut aussi porter sur un point particulier. En effet, Pessa'h Chéni tombe au milieu des jours du compte, et il reste encore des midot à trier ; le maamar dit pourtant qu'à Pessa'h Chéni se trouve l'it'hapkha. C'est que, pour les midot triées pendant les jours qui précèdent Pessa'h Chéni, on est déjà sorti du mal : c'est l'it'hapkha.

Pessa'h Chéni tombe au milieu du compte, quand une partie seulement des midot est transformée. Il représente pourtant l'it'hapkha. L'it'hapkha vaut donc même quand la transformation de la personne n'est pas achevée.

וְהִנֵּה הַטַּעַם עַל זֶה שֶׁיְּצִיאַת מִצְרַיִם הִיא בְּאֹפֶן דְּאִתְכַּפְיָא וּסְפִירַת הָעֹמֶר הִיא בְּאֹפֶן דְּאִתְהַפְכָא, הוּא, כִּי יְצִיאַת מִצְרַיִם הָיְתָה מִצַּד אִתְעֲרוּתָא דְלְעֵילָא, וְהַגִּילוּי הַנִּמְשָׁךְ מִלְּמַעְלָה (שֶׁלֹּא ע"י עֲבוֹדַת הָאָדָם) אֵינוֹ נִמְשָׁךְ בִּפְנִימִיּוּת כ"כ, וּסְפִירַת הָעֹמֶר הִיא עֲבוֹדַת הָאָדָם, אִתְעֲרוּתָא דְלְתַתָּא, וְהַגִּילוּי הַנִּמְשָׁךְ מִלְּמַעְלָה ע"י עֲבוֹדַת הָאָדָם [אִתְעֲרוּתָא דְלְעֵילָא שע"י אִתְעֲרוּתָא דְלְתַתָּא] הוּא בִּפְנִימִיּוּת.

Or, si la sortie d'Égypte se fait sur le mode de l'itkafia et le compte de l'omer sur le mode de l'it'hapkha, c'est que la sortie d'Égypte procédait d'un éveil d'en haut. Or la révélation attirée d'en haut (sans passer par le service de l'homme) n'est pas attirée aussi profondément dans l'intériorité. Le compte de l'omer, lui, est le service de l'homme, l'éveil d'en bas, et la révélation attirée d'en haut par le service de l'homme [l'éveil d'en haut suscité par l'éveil d'en bas] pénètre dans l'intériorité.

Pourquoi cette différence ? La sortie d'Égypte fut un éveil d'en haut : Hachem les fit sortir parce qu'Il le voulait, sans qu'ils l'aient mérité. Cette révélation ne les a pas changés en profondeur ; dans la langue de la 'Hassidout, elle n'est pas « entrée dans leur pnimiyout ». Le compte de l'omer, qui préparait au don de la Torah, est au contraire leur effort propre, un éveil d'en bas qui suscite l'éveil d'en haut. Ils ont gagné cette révélation : elle est entrée en eux.

וְהֲגַם שֶׁהַגִּילוּי שֶׁבָּא מִלְּמַעְלָה הוּא נַעֲלֶה יוֹתֵר מֵהַגִּלּוּי שֶׁנִּמְשָׁךְ ע"י עֲבוֹדַת הָאָדָם [כִּי הַנִּבְרָא בַּעֲבוֹדָתוֹ יָכוֹל לְהַגִּיעַ רַק עַד שָׁרְשׁוֹ], דכמו"כ הוּא גַּם בְּנוֹגֵעַ ליצי"מ וּסְפִירַת הָעֹמֶר, שֶׁהַגִּילוּי שהי' בִּיצִיאַת מִצְרַיִם הוּא שֶׁנִּגְלָה עֲלֵיהֶם מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמְּלָכִים הקב"ה בִּכְבוֹדוֹ וּבְעַצְמוֹ, וְחֹדֶשׁ אִיָּיר נִקְרָא בְּשֵׁם חוֹדֶשׁ זִיו כִּי הַגִּילוּי שֶׁנִּמְשָׁךְ בַּחוֹדֶשׁ זֶה הוּא הֶאָרָה בִּלְבָד

Et bien que la révélation qui vient d'en haut soit plus élevée que celle qui est attirée par le service de l'homme [car la créature, par son service, ne peut atteindre que sa racine], et qu'il en aille de même pour la sortie d'Égypte et le compte de l'omer (lors de la sortie d'Égypte, la révélation fut que « se révéla à eux le Roi des rois des rois, HaKadoch Barou'h Hou, dans Sa gloire et en personne », tandis que le mois d'Iyar porte le nom de « mois de Ziv » parce que la révélation attirée en ce mois n'est qu'un rayonnement

Pour la hauteur, pourtant, la sortie d'Égypte l'emporte. Par son travail, une créature n'attire rien de plus haut que sa propre source. À la sortie d'Égypte, rien ne bornait la révélation : c'était l'essence même de Hachem. Iyar, lui, s'appelle 'hodech ziv, le mois du rayonnement : on n'y reçoit qu'un rayon. [Note de l'éditeur : au sens simple, les arbres y rayonnent de leurs pousses de printemps.]

[וְיֵשׁ לוֹמַר, דְּנוֹסָף לָזֶה שֶׁהַגִּילוּי שֶׁנִּמְשַׁךְ ע"י עֲבוֹדַת הָאָדָם הוּא לְמַטָּה מֵהַגִּלוּי שֶׁנִּמְשַׁךְ בְּדֶרֶךְ אִתְעָרוּתָא דִּלְעֵילָא מִצַּד עַצְמָהּ, בְּנוֹגֵעַ לְהַגִּלוּי שֶׁנִּמְשַׁךְ ע"י הָעֲבוֹדָה דִּסְפִירַת הָעֹמֶר הוּא עוֹד יוֹתֵר.

[**On peut dire** que la révélation attirée par le service de l'homme est déjà inférieure à celle qui est attirée par voie d'éveil d'en haut, venant de lui-même ; mais pour la révélation attirée par le service du compte de l'omer, cela vaut plus encore.

Cela vaut plus encore pour la révélation du compte de l'omer, pour une raison qui lui est propre.

כִּי כְּיוָן שֶׁהָעֲבוֹדָה דִּסְפִירַת הָעֹמֶר הִיא (הֲכָנָה ו) קוֹדֵם מַתַּן תּוֹרָה, לָכֵן, הַגִּילוּי שֶׁנִּמְשַׁךְ ע"י הָעֲבוֹדָה דִּסְפִירַת הָעֹמֶר הוּא דּוּגְמַת הַגִּילוּי שע"י עֲבוֹדַת הָאָבוֹת לִפְנֵי מַתַּן תּוֹרָה (כְּשֶׁהָיְתָה הַגְּזֵירָה וְהַמְּחִצָּה בֵּין עֶלְיוֹנִים וְתַחְתּוֹנִים) שֶׁהוּא לְמַטָּה יוֹתֵר מֵהַגִּלוּי שֶׁנִּמְשַׁךְ ע"י הָעֲבוֹדָה לְאַחֲרֵי מַתַּן תּוֹרָה (אַף שֶׁגַּם הַגִּילוּי שֶׁנִּמְשַׁךְ ע"י אִתְעָרוּתָא דִּלְתַתָּא עַכְשָׁיו הוּא לְמַטָּה מֵהַגִּלוּי הַנִּמְשָׁךְ מִלְּמַעְלָה מִצַּד עַצְמוֹ). וְזֶהוּ שֶׁחֹדֶשׁ אִיָּיר נִקְרָא בְּשֵׁם זִיו לְפִי שֶׁבּוֹ נוֹלְדוּ זִיוְתָנֵי עוֹלָם הֵם הָאָבוֹת, שֶׁהַמִּצְוֹות שֶׁלָּהֶם רֵיחוֹת הָיוּ],

Puisque le service de la Séfirat HaOmer [compte de l'Omer] se situe (comme une préparation et) avant le Matan Torah [le don de la Torah], la révélation attirée par le service de la Séfirat HaOmer est à l'image de la révélation obtenue par le service des Patriarches avant le Matan Torah (quand existaient le décret et la cloison entre les êtres supérieurs et les êtres inférieurs). Or cette révélation est inférieure à celle qu'attire le service accompli après le Matan Torah (même si, aujourd'hui encore, la révélation attirée par l'éveil d'en bas reste inférieure à celle qui s'épanche d'en haut, de son propre fait). C'est pourquoi le mois d'Iyar est appelé du nom de Ziv : en lui naquirent les « éclatants du monde » [zivtanei olam], c'est-à-dire les Patriarches, dont les mitsvot étaient des « parfums »],

Jusqu'au don de la Torah, un décret séparait les mondes : le bas ne pouvait monter, le haut ne pouvait descendre. Le don de la Torah l'a aboli. Les juifs peuvent désormais élever le monde matériel et y faire entrer l'essence de Hachem. Les mitsvot des Patriarches, antérieures, ne sont que des « parfums » : elles ne reliaient pas encore les mondes. Le compte de l'omer prépare le don de la Torah ; il garde donc, aujourd'hui encore, ce caractère d'« avant ». [En toute rigueur, toute mitsva postérieure au don de la Torah relie les deux mondes.] Autre lien : selon la Guemara, telle que Rachi la comprend, Iyar est le mois de ziv parce que « les rayonnants du monde », les Patriarches, y sont nés ; en réalité, c'est le mois qui suit leur naissance, en Nissan. La révélation du compte est donc inférieure. Elle a pourtant un avantage.

מ"מ, בְּנוֹגֵעַ לְהָאָדָם, הַגִּילוּי הַבָּא מִלְּמַעְלָה נִרְגָּשׁ (בְּעִיקָּר) רַק בְּנֶפֶשׁ הָאֱלֹקִית וְאֵינוֹ נִרְגָּשׁ בְּנֶפֶשׁ הַבַּהֲמִית, וְלָכֵן הָעֲבוֹדָה שע"י גִּילוּי זֶה

Toutefois, en ce qui concerne l'homme, la révélation qui vient d'en haut n'est ressentie (principalement) que dans la Néfech haélokit, et non dans la Néfech habéhamit. C'est pourquoi le service que suscite

הִיא רַק אִתְכַּפְיָא, וע"י עֲבוֹדַת הָאָדָם וּבִפְרָט ע"י הַגִּילוּי שֶׁנִּמְשַׁךְ ע"י הָעֲבוֹדָה, נַעֲשֶׂה הַבֵּירוּר דְּנֶפֶשׁ הַבַּהֲמִית וַהֲפִיכָתָהּ לִקְדוּשָׁה, אִתְהַפְּכָא.

cette révélation n'est qu'itkafia. En revanche, par le service de l'homme, et en particulier par la révélation que ce service attire, s'opère le birour [tri] de l'âme animale et sa transformation en sainteté : l'it'hapkha [transformation].

Pour l'homme, Iyar agit davantage. La révélation de Nissan touche surtout l'âme divine. L'âme animale, pas encore affinée, n'y est pas sensible : on sert donc par itkafia, malgré elle. L'effort d'Iyar, et plus encore la révélation qu'il attire, affinent l'âme animale. Elle devient capable de ressentir elle-même la Divinité : c'est l'it'hapkha. On a vu comment la manière dont la Divinité se révèle conduit à l'itkafia ou à l'it'hapkha. Le Rabbi montre maintenant quelle révélation ces deux services attirent à leur tour.

יו"ד) וְהִנֵּה כְּמוֹ שֶׁהוּא בְּנוֹגֵעַ לְהַגִּלּוּי שֶׁמֵּבִיא לְאִתְכַּפְיָא וּלְאִתְהַפְּכָא, שֶׁהַמַּעֲלָה בְּהַגִּילוּי שֶׁמֵּבִיא לְאִתְכַּפְיָא הִיא שֶׁהוּא גִּילוּי נַעֲלֶה יוֹתֵר וְהַמַּעֲלָה בְּהַגִּילוּי שֶׁמֵּבִיא לְאִתְהַפְּכָא הִיא שֶׁנִּמְשַׁךְ בִּפְנִימִיּוּת בְּהָאָדָם [שֶׁלָּכֵן הוּא דָּבָר הַמִּתְקַיֵּם], עד"ז הוּא בְּהַגִּילוּי שֶׁנִּמְשַׁךְ ע"י הָעֲבוֹדָה דְּאִתְכַּפְיָא וְאִתְהַפְּכָא,

10) **Or**, il en est de la révélation qui conduit à l'itkafia et à l'it'hapkha comme suit : la supériorité de la révélation qui conduit à l'itkafia est d'être une révélation plus élevée, et la supériorité de la révélation qui conduit à l'it'hapkha est d'être attirée de manière intérieure dans l'homme [c'est pourquoi elle est une chose durable]. De même en est-il de la révélation attirée par le service d'itkafia et par celui d'it'hapkha,

Le parallèle tient. La révélation qui conduit à l'itkafia vient de plus haut ; celle qui conduit à l'it'hapkha s'exprime au-dedans du monde inférieur. Les révélations que ces deux services attirent ont les mêmes qualités.

דְּמַעֲלַת הַגִּילוּי שֶׁנִּמְשַׁךְ ע"י הָעֲבוֹדָה דְּאִתַּכְּפְיָא הִיא גִּילוּי נַעֲלֶה בְּיוֹתֵר [וכנ"ל סְעִיף ח שֶׁהָאוֹר שֶׁנִּמְשַׁךְ ע"י אִתְכַּפְיָא הוּא בְּכוּלְּהוּ עָלְמִין בְּשָׁוֶה, אוֹר שֶׁלְּמַעְלָה מִשַּׁיָּכוּת לְעוֹלָמוֹת], וּמַעֲלַת הַגִּילוּי שֶׁנִּמְשַׁךְ ע"י הָעֲבוֹדָה דְּאִתְהַפְּכָא הִיא שֶׁהַמְשָׁכָתוֹ בְּהָאָדָם וּבְהָעוֹלָם הוּא בִּבְחִינַת פְּנִימִיּוּת.

car la supériorité de la révélation attirée par le service d'itkafia est d'être une révélation extrêmement élevée [comme on l'a vu plus haut, au paragraphe 8 : la lumière attirée par l'itkafia est « dans tous les mondes de manière égale », une lumière qui dépasse tout rapport avec les mondes]. Et la supériorité de la révélation attirée par le service d'it'hapkha est que son épanchement dans l'homme et dans le monde se fait sur le mode de l'intériorité.

Celle de l'itkafia dépasse toute différence entre les mondes, comme on l'a vu plus haut. Celle de l'it'hapkha descend et devient partie de l'intériorité de l'homme et du monde. Cela éclaire le mot de Rachi sur le mois de ziv.

ועפ"ז יֵשׁ לְבָאֵר מ"ש רש"י דְּזֶה שֶׁחֹדֶשׁ אִיָּיר נִקְרָא בְּשֵׁם זִיו לְפִי שֶׁבּוֹ נוֹלְדוּ זִיוְתָנֵי עוֹלָם (אַף שֶׁהָאָבוֹת נוֹלְדוּ בְּנִיסָן) הוּא כִּי כְּשֶׁנִּתְחַדֵּשׁ אִיָּיר נוֹלְדוּ כְּבָר בְּנִיסָן, דְּצָרִיךְ לְהָבִין, הֲרֵי זֶה שֶׁבְּחֹדֶשׁ אִיָּיר הָיוּ זִיוְתָנֵי עוֹלָם הוּא רַק תּוֹצָאָה מִזֶּה שֶׁנּוֹלְדוּ בַּחוֹדֶשׁ נִיסָן, וְלָמָּה נִקְרָא אִיָּיר בְּשֵׁם זִיו.

Cela permet d'expliquer ce qu'écrit Rachi : si le mois d'Iyar est appelé du nom de Ziv parce qu'en lui naquirent les « éclatants du monde » (alors que les Patriarches sont nés en Nissan), c'est que, « lorsque Iyar commença, ils étaient déjà nés », en Nissan. Il faut en effet comprendre : que les Patriarches aient été les « éclatants du monde » au mois d'Iyar n'est qu'une conséquence de leur naissance au mois de Nissan. Pourquoi donc Iyar est-il appelé du nom de Ziv ?

La Guemara tire d'un passouk , qui parle du « mois de Ziv », que les Patriarches sont nés en Nissan. Rachi précise : Ziv est Iyar, nommé d'après leur naissance parce qu'« au début d'Iyar, ils étaient déjà nés ». D'où la question : pourquoi nommer Iyar d'après eux, s'ils y étaient seulement déjà présents ?

וְיֵשׁ לוֹמַר הַבֵּיאוּר בָּזֶה, דְּעִנְיָנוֹ שֶׁל הַזִּיו, הַגִּילוּי שֶׁנִּמְשַׁךְ ע"י עֲבוֹדָה, הוּא שֶׁיָּאִיר בָּעוֹלָם בִּפְנִימִיּוּת וּבְהִתְיַשְּׁבוּת, וְהַגִּילוּי דְּהָאָבוֹת (זִיוְתָנֵי עוֹלָם) בִּפְנִימִיּוּת וּבְהִתְיַשְּׁבוּת בְּהָעוֹלָם הי' בְּהַחֹדֶשׁ לְאַחֲרֵי שֶׁנּוֹלְדוּ, כְּשֶׁנִּתְחַדֵּשׁ אִיָּיר נוֹלְדוּ כְּבָר.

On peut proposer l'explication suivante : le propre du ziv, c'est-à-dire de la révélation attirée par le service, est d'éclairer le monde de manière intériorisée et durable. Or la révélation des Patriarches (les « éclatants du monde ») de manière intérieure et assise dans le monde eut lieu le mois qui suivit leur naissance : « lorsque Iyar commença, ils étaient déjà nés ».

Réponse : le propre d'Iyar est que le ziv, le rayon de Divinité, pénètre le monde au-dedans. L'it'hapkha a en effet déjà fait d'un aspect du monde un keli, un récipient adapté. De même, les Patriarches, « les rayonnants », se révèlent dans le monde en Iyar, une fois nés en Nissan. Le Rabbi applique maintenant tout cela au tsadik et au baal téchouva.

יָא) ועד"ז הוּא הַחִילּוּק בֵּין הַגִּילוּי שֶׁנִּמְשַׁךְ ע"י עֲבוֹדַת הַצַּדִּיקִים לְהַגִּלּוּי שֶׁנִּמְשַׁךְ עַל יְדֵי עֲבוֹדַת הַתְּשׁוּבָה, דְּבַנּוֹגֵעַ לְדַרְגַּת הַגִּילוּי – הַגִּילוּי שֶׁנִּמְשַׁךְ ע"י עֲבוֹדַת הַתְּשׁוּבָה הוּא נַעֲלֶה יוֹתֵר, אֲבָל הַהַמְשָׁכָה לְמַטָּה בָּעוֹלָם (בִּפְנִימִיּוּת וּבְהִתְיַשְּׁבוּת) הִיא ע"י עֲבוֹדַת הַצַּדִּיקִים.

11) **De même**, telle est la différence entre la révélation attirée par le service des tsadikim et la révélation attirée par le service de la téchouva. Quant au degré de la révélation, celle qu'attire le service de la téchouva est plus élevée. Mais l'épanchement vers le bas, dans le monde (de manière intérieure et assise), se fait par le service des tsadikim.

Pour la hauteur, le baal téchouva (itkafia) monte plus haut que le tsadik. Pour la profondeur, le tsadik (it'hapkha)

fait descendre la Divinité plus bas, jusqu'à l'intégrer au monde matériel. Deux démarches distinctes l'expliquent.

וְהָעִנְיָן הוּא, דְּכֵיוָן שֶׁעִנְיָן הַתְּשׁוּבָה הוּא שֶׁהָאָדָם יוֹצֵא מֵהַמְּצִיאוּת שֶׁלּוֹ, לָכֵן, ע"י הַתְּשׁוּבָה הוּא הַמְשָׁכַת עַצְמוּת אוא"ס שֶׁלְּמַעְלָה מִגֶּדֶר מְצִיאוּת.

L'explication en est la suivante : la téchouva consiste pour l'homme à sortir de sa propre existence [metsiout]. C'est pourquoi la téchouva attire l'Essence de l'Or Ein Sof [lumière infinie], qui est au-delà du cadre de l'existence.

Celui qui fait téchouva quitte la conduite à laquelle il s'identifiait et dépasse ses propres limites. Il attire donc l'essence de l'Or Ein Sof, au-delà des limites de la création.

דְּהָאוֹר שֶׁנִּמְשָׁךְ ע"י עֲבוֹדַת הַצַּדִּיקִים הוּא אוֹר שֶׁבְּגֶדֶר גִּילוּי. וְגַם כְּשֶׁהָעֲבוֹדָה שֶׁלָּהֶם הִיא בְּבִיטּוּל, דְּהַהַמְשָׁכָה שע"י עֲבוֹדָה זוֹ הִיא הַמְשָׁכָה נַעֲלֵית יוֹתֵר, מ"מ, הִיא בְּגֶדֶר גִּילוּי.

Tandis que la lumière attirée par le service des tsadikim est une lumière qui relève du cadre de la révélation. Même lorsque leur service se fait dans l'annulation de soi [bitoul] (et l'épanchement qu'attire un tel service est alors plus élevé), il relève néanmoins du cadre de la révélation.

La Divinité qu'attirent les tsadikim reste de l'ordre de la révélation. Leur bitoul, pourtant, reconnaît que Hachem est la seule existence véritable. Aucun sentiment de soi ne fait plus obstacle : il semblerait donc atteindre au-delà de la création. La révélation qui en résulte dépasse en effet les limites de la création, mais reste une révélation. Le passouk de Yechayahou s'en éclaire.

וְזֶהוּ וְיָסְפוּ עֲנָוִים בהוי', דע"י הָעֲנָוָה וְהַבִּטּוּל שֶׁל הַצַּדִּיקִים נִמְשָׁךְ תּוֹסֶפֶת אוֹר בהוי' לְפִי שֶׁהַהַמְשָׁכָה הִיא מאוא"ס שֶׁלְּמַעְלָה מהוי', אֲבָל מ"מ גַּם הַמְשָׁכָה זוֹ הִיא בְּגֶדֶר גִּילוּי [וכנ"ל סְעִיף ג דְּיֵשׁ לוֹמַר שֶׁעִנְיָן וְיָסְפוּ עֲנָוִים בהוי' הוּא הַמְשָׁכַת בְּחִינַת גְּדֻלָּתִי שֶׁלְּמַעְלָה מִגְּדֻלַּתְכֶם, דְּעִנְיַן הַגְּדוּלָה (גַּם בְּחִינַת גְּדֻלָּתִי) שַׁיָּךְ לְהִתְפַּשְׁטוּת וְגִילוּי], וְעִנְיָנָהּ שֶׁל הַהַמְשָׁכָה הוּא שֶׁעַל יָדָהּ יִתּוֹסֵף בְּהַגִּילוּי דהוי' (וְיָסְפוּ גו' בהוי').

C'est le sens du passouk « Les humbles ajouteront [veyasfou] en Havayé » : par l'humilité et le bitoul des tsadikim s'attire un surcroît de lumière en Havayé, car l'épanchement provient de l'Or Ein Sof, qui est au-dessus de Havayé. Mais cet épanchement relève néanmoins, lui aussi, du cadre de la révélation [comme on l'a vu plus haut, au paragraphe 3 : on peut dire que « les humbles ajouteront en Havayé » désigne l'épanchement du niveau de « Ma grandeur » [guedoulati], qui est au-dessus de « votre grandeur », car la grandeur (y compris le niveau de « Ma grandeur ») relève de l'expansion et de la révélation]. Le propre de cet épanchement est que, par lui, la révélation de Havayé s'accroît (« ajouteront… en Havayé »).

« Les humbles » sont les tsadikim. Par leur humilité et leur bitoul, ils attirent l'Or Ein Sof dans le Nom Havayé et accroissent la révélation divine dans le monde. Leur service reste donc lié à la révélation, non à l'essence. [C'est le degré de « Ma grandeur », puisque la grandeur désigne la révélation.]

וְהַמְשָׁכַת בְּחִינַת קָדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל, הָעֶצֶם שֶׁמְּבֻדָּל מִגִּילּוּי, הוּא ע"י עֲבוֹדַת הַתְּשׁוּבָה.

Quant à l'épanchement du niveau de « Saint d'Israël » [Kedoch Israël], l'Essence qui est séparée de toute révélation, il se fait par le service de la téchouva.

« Les pauvres d'entre les hommes », les baalei téchouva, atteignent le « Saint d'Israël » : l'essence, séparée du Nom Havayé. Reste une difficulté : pourquoi le bitoul des tsadikim n'atteint-il pas, lui aussi, l'essence ? Le tsadik ne sort-il pas de ses limites autant que le baal téchouva ?

וְיֵשׁ לְבָאֵר זֶה ע"פ הַיָּדוּעַ דְּעִנְיַן הָעֲנָוָה הוּא (לֹא שֶׁאֵינוֹ יוֹדֵעַ אֵת הַמַּעֲלוֹת שֶׁלּוֹ אֶלָּא) שֶׁהֲגַם שֶׁיּוֹדֵעַ אֵת הַמַּעֲלוֹת שֶׁלּוֹ מ"מ אֵינוֹ מַחֲזִיק טוֹבָה לְעַצְמוֹ מִפְּנֵי שֶׁיּוֹדֵעַ שֶׁהַמַּעֲלוֹת שֶׁיֵּשׁ לוֹ נִיתְּנוּ לוֹ מִלְּמַעְלָה. וְכֵיוָן שֶׁהַבִּטּוּל דַּעֲנָוָה אֵינָהּ שׁוֹלֶלֶת אֵת מְצִיאוּתוֹ (שֶׁהֲרֵי הוּא יוֹדֵעַ אֵת הַמַּעֲלוֹת שֶׁלּוֹ) אֶלָּא שֶׁמְּצִיאוּתוֹ הִיא לֹא מִצַּד עַצְמוֹ וְרַק מִצַּד הָאֱלֹקוּת, לָכֵן גַּם הַהַמְשָׁכָה שע"י הַבִּיטּוּל דַּעֲנָוָה הִיא גִּילּוּי בָּעוֹלָם (מְצִיאוּת), אֶלָּא שֶׁהַגִּילּוּי בָּעוֹלָם הוּא כְּמוֹ שֶׁהוּא מִצַּד שָׁרְשׁוֹ, בְּחִינַת גְּדֻלָּתִי.

On peut expliquer cela d'après ce que l'on sait : l'humilité ne consiste pas à ignorer ses propres qualités. Elle consiste en ceci que, tout en connaissant ses qualités, on ne s'en attribue pas le mérite, parce que l'on sait que les qualités que l'on possède ont été données d'en haut. Le bitoul de l'humilité ne nie donc pas l'existence de la personne (puisqu'elle connaît ses qualités) : il signifie seulement que son existence ne vient pas d'elle-même, mais uniquement de la Divinité. C'est pourquoi l'épanchement qu'attire le bitoul de l'humilité est lui aussi une révélation dans le monde (l'existence). Simplement, cette révélation dans le monde est telle qu'elle est du point de vue de sa racine : le niveau de « Ma grandeur ».

La réponse tient à la nature de l'humilité. On la prend souvent pour le sentiment d'être insignifiant. En vérité, l'humble connaît ses qualités, mais ne se les attribue pas : il sait qu'elles lui viennent de Hachem. Son bitoul nie l'orgueil, non le « moi ». La révélation qu'il attire reste donc dans les limites du « moi » du monde. L'humble rapporte ses qualités à leur source ; de même, cette révélation s'arrête à la source spirituelle de la création.

וּבִכְדֵי לְהַמְשִׁיךְ בְּחִינַת קָדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל שֶׁמְּבֻדָּל מִגִּילּוּי, הוּא ע"י הַבִּיטּוּל דְּאֶבְיוֹנֵי אָדָם, דע"י הַהֶרְגֵּשׁ שֶׁהוּא אֶבְיוֹן, שֶׁאֵין בּוֹ שׁוּם מַעְלָה, הוּא

Pour attirer le niveau de « Saint d'Israël », séparé de toute révélation, il faut en revanche le bitoul des « pauvres d'entre les hommes » [evyonei adam]. En se

בִּטֵּל מִמְּצִיאוּתוֹ, וְעִי"ז נִמְשָׁךְ בְּחִינַת קָדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל.

sentant pauvre, dépourvu de toute qualité, l'homme s'annule en tant qu'existence propre, et c'est ainsi que s'attire le niveau de « Saint d'Israël ».

Le « Saint d'Israël », séparé de toute révélation, exige le bitoul des « pauvres d'entre les hommes ». Le baal téchouva se sent dépourvu de toute qualité, littéralement ou face à l'essence de Hachem. Il devient batel, annulé, sans qu'il reste rien de son « moi ». Ce bitoul efface les limites de la création : il peut donc atteindre l'essence. Le service des tsadikim n'en reste pas moins nécessaire au but de la création.

יב) וְהִנֵּה כָּל זֶה הוּא בְּנוֹגֵעַ לְהַהַמְשָׁכָה עַצְמָהּ. אֲבָל בִּכְדֵי שיהי' הַגִּילוּי בָּעוֹלָם, דִּירָה בַּתַּחְתּוֹנִים, הוּא ע"י עֲבוֹדַת הַצַּדִּיקִים. כִּי עִנְיָן דִּירָה בַּתַּחְתּוֹנִים הוּא שיהי' גִּילוּי אֱלֹקוּת כְּמוֹ שֶׁהוּא בִּמְצִיאוּתוֹ, וְכֵיוָן שֶׁעִנְיָן הַתְּשׁוּבָה הוּא שֶׁיּוֹצֵא מִמְּצִיאוּתוֹ, לָכֵן הָעִנְיָן דְּדִירָה בַּתַּחְתּוֹנִים הוּא ע"י עֲבוֹדַת הַצַּדִּיקִים.

12) **Or**, tout cela concerne l'épanchement lui-même. Mais pour que la révélation se fasse dans le monde, ce qui est une demeure dans les mondes inférieurs [dira betachtonim], il faut le service des tsadikim. En effet, la dira betachtonim consiste en ce qu'il y ait une révélation de la Divinité telle qu'elle est dans sa réalité propre [kemo chéhou bimetsiouto]. Or la téchouva consiste à sortir de son existence. C'est pourquoi la dira betachtonim s'accomplit par le service des tsadikim.

Pour la dira betachtonim, la Divinité doit se révéler dans le monde tel qu'il est, avec son sentiment d'exister : c'est le service des tsadikim. Le baal téchouva, qui sort de son existence, ne peut l'accomplir. Le Rabbi commence ici à répondre aux questions du début.

וְזֶהוּ מִי יִתֶּנְךָ כְּאָח לִי כְּיוֹסֵף לְבִנְיָמִין, דַּהֲגַם שֶׁהַבַּקָּשָׁה הִיא שהקב"ה יהי' לָנוּ כְּאָח אַף שֶׁהַנְהָגָתֵנוּ הָיְתָה שֶׁלֹּא כָּרָאוּי, מ"מ מְבַקְּשִׁים שיהי' כְּיוֹסֵף לְבִנְיָמִין, דְּיֵשׁ לוֹמַר, שֶׁבָּזֶה מְרַמֵּז, שֶׁגַּם עֲבוֹדַת הַתְּשׁוּבָה תהי' בְּאֹפֶן שֶׁהַגִּילוּי שע"י הַתְּשׁוּבָה (שֶׁלְּמַעְלָה מִגֶּדֶר מְצִיאוּת) יִמְשֵׁךְ בָּעוֹלָם בְּהִתְיַשְּׁבוּת, מַעֲלַת הַצַּדִּיקִים, כְּיוֹסֵף לְבִנְיָמִין.

Tel est le sens de « Ah ! si tu étais pour moi comme un frère », « comme Yossef envers Binyamin ». La demande est que HaKadoch Barou'h Hou soit pour nous comme un frère, alors même que notre conduite n'a pas été ce qu'elle devait être. Néanmoins, nous demandons qu'Il soit « comme Yossef envers Binyamin ». On peut dire qu'il y a là une allusion : le service de la téchouva, lui aussi, doit se faire de telle sorte que la révélation suscitée par la téchouva (qui est au-dessus du cadre de l'existence [metsiout]) soit attirée dans le monde de manière posée [hityachvout], ce qui est la qualité des tsadikim, « comme Yossef envers Binyamin ».

Voici la réponse à la deuxième question. Il semblerait plus juste de demander à être traités comme les frères fautifs. Mais nous ne voulons pas que notre téchouva garde sa limite habituelle : une révélation qui reste au-delà de la création. En demandant à Hachem d'agir comme Yossef envers Binyamin, le tsadik, nous Lui demandons que notre téchouva révèle la Divinité dans les limites mêmes de la création, comme le fait le service du tsadik.

וְזֶהוּ גַּם הַקֶּשֶׁר דִּשְׁנֵי הַפֵּירוּשִׁים בְּמִי יִתֶּנְךָ כְּאָח לִי שֶׁקָּאֵי עַל צַדִּיקִים וְשֶׁקָּאֵי עַל בַּעֲלֵי תְּשׁוּבָה (כנ"ל סְעִיף ד), שיהי' הַחִיבּוּר וְהַהִתְכַּלְּלוּת דִּשְׁנֵי הָעִנְיָנִים.

C'est aussi là le lien entre les deux explications de « Ah ! si tu étais pour moi comme un frère », l'une qui se rapporte aux tsadikim, l'autre aux ceux qui reviennent vers Hachem [baalei téchouva] (comme exposé plus haut, section 4) : les deux choses doivent se joindre et s'intégrer l'une à l'autre.

Voici la réponse à la troisième question : la contradiction entre le Likouteï Torah, qui rapporte le début du passouk aux tsadikim, et le midrach, qui selon le Tséma'h Tsédek parle de baalei téchouva. Le passouk exprime l'union des deux. Nous voulons la hauteur du baal téchouva et, en même temps, l'effet concret du tsadik sur la dira betachtonim. Il vise donc les uns et les autres.

יג) וְזֶהוּ קְדוֹשִׁים תִּהְיוּ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי, קְדֻשָּׁתִי לְמַעְלָה מִקְּדֻשַּׁתְכֶם, וּמְבֹאָר בלקו"ת דִּקְדֻשָּׁתִי שֶׁלְּמַעְלָה מִקְּדֻשַּׁתְכֶם נִמְשֶׁכֶת שֶׁלֹּא עַל יְדֵי אִתְעֲרוּתָא דִלְתַתָּא, הֲגַם שֶׁהִיא נִמְשֶׁכֶת עַל יְדֵי עֲבוֹדַת הַתְּשׁוּבָה, כִּי עִנְיָן עֲבוֹדַת הַתְּשׁוּבָה הוּא שֶׁאֵינוֹ מְצִיאוּת, וּבְמֵילָא אֵין זֶה עִנְיָן שֶׁל אִתְעֲרוּתָא דִלְתַתָּא.

13) **Tel est le sens de** « Soyez saints, car Je suis saint » : « Ma sainteté est au-dessus de votre sainteté ». Le Likouteï Torah explique que « Ma sainteté, qui est au-dessus de votre sainteté », est attirée sans éveil d'en bas, bien qu'elle soit attirée par le service de la téchouva. En effet, le service de la téchouva consiste à ne pas être une existence [metsiout] ; dès lors, ce n'est pas un éveil d'en bas.

On revient au passouk du début et à la première question : si la téchouva est un éveil d'en bas, comment peut-elle attirer « Ma sainteté » ? D'où la réponse : celui qui fait téchouva sort de sa propre existence et sert Hachem au-delà de ses limites. Il n'appartient plus à « l'en bas », et son service ne compte pas comme un éveil d'en bas.

וְזֶהוּ מַה שֶּׁמַּקְדִּים בַּמִּדְרָשׁ הָעִנְיָן דִּגְדֻלָּתִי שֶׁלְּמַעְלָה מִגְּדֻלַּתְכֶם (אַף שֶׁאֵין זֶה שַׁיָּךְ לִכְאוֹרָה לִפְסוֹק זֶה), דִּכְמוֹ שֶׁגְּדֻלָּתִי, אַף שֶׁהִיא לְמַעְלָה מִגְּדֻלַּתְכֶם, הִיא עִנְיָן הַגִּילוּי (וְשַׁיָּכֶת לְהַמִּטָּה), עד"ז יהי' גַּם בְּהַהַמְשָׁכָה דִּבְחִינַת קְדֻשָּׁתִי,

C'est pourquoi le Midrach fait précéder ce passouk du thème « Ma grandeur est au-dessus de votre grandeur » (bien que, à première vue, cela ne s'y rapporte pas). « Ma grandeur », bien qu'elle soit au-dessus de votre grandeur, relève de la révélation (et se rapporte à ce qui est en bas). De même, l'épanchement du degré de « Ma sainteté » doit être révélé dans le monde

שתהי' בְּגִילוּי בְּהָעוֹלָם (ושיהי' בָּזֶה גַּם הַמַּעֲלָה דְּאִתְעָרוּתָא דִלְתַתָּא), שעי"ז תֻּשְׁלַם הַכַּוָּונָה דְּדִירָה בַּתַּחְתּוֹנִים.

(et comporter aussi la qualité de l'éveil d'en bas). Ainsi s'accomplira l'intention d'une demeure dans les mondes inférieurs [dira betachtonim].

Cela explique aussi pourquoi le midrach fait précéder « Ma sainteté » de « Ma grandeur ». « Ma grandeur », bien qu'au-delà des limites de la création, peut se révéler ici-bas. Placée en tête, elle enseigne que « Ma sainteté » elle-même, d'ordinaire séparée des mondes inférieurs, peut aussi s'y révéler. Il faut pour cela unir le service du tsadik et celui du baal téchouva. Ainsi s'accomplit le but de la dira betachtonim.

Notes de l'original hébreu

Également disponibles en ligne L'Cho Omar Libi 5720 · V'Haya Eikev Tishma'un 5727 · Gadol Yiyeh Kavod HaBayis 5722 · HaSam Nafsheinu B'Chaim 5718 · V'Atah Tetzaveh 5741 · Gal Einai 5737 · Ki Yishalcha Bincha 5738 · Omar Rabbi Oshia 5739 · Bati LeGani 5734 · Bati LeGani 5714 · Al Kein Karu L'Yamim Ha'eleh Purim 5713 · V'Haya Eikev Tishma'un 5727 · V'Avraham Zaken 5738 · Tanu Rabbanan Mitzvas Ner 'Hanoucca 5738 · Bati LeGani 5715 · Bati LeGani 5735 · Bati LeGani 5736 · V'Kibel HaYehudim 5711 · Ki'Mei Teitzcha Me'Eretz l'Égypte 5742 · BaYom Ashtei Assar 5731 · Tzion B'Mishpat Tipodeh 5741 · Ani L'Dodi 5732 · V'Chag Ha'Asif 5743 · V'Yihiyu Chayei Sara 5741 · Podoh B'Shalom 5741 Inscrivez-vous en ligne pour recevoir les traductions hebdomadaires dès leur parution. www.simplychassidus.com

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 וְאֲנִי דָנִיֵּאל נִהְיֵיתִי ...וָאָקוּם וָאֶעֱשֶׂה אֶת מְלֶאכֶת הַמֶּלֶךְ

Avec l'aide de D.ieu À la mémoire du Rav, 'hassid et tamim, homme craignant D.ieu, noble et distingué, qui s'occupait des besoins de la communauté, Rabbi Daniel Yits'hak, que la paix soit sur lui, fils de - qu'il soit distingué pour une longue et bonne vie - Rabbi Efraïm chlita Moskowitz chalia'h de Sa Sainteté l'Admour, que son mérite nous protège, dans l'État de l'Illinois quitta ce monde le 2 Adar Chéni 5774 [2014] Que son âme soit liée au faisceau de la vie. « Et moi, Daniel, je fus... puis je me levai et j'accomplis l'ouvrage du roi »

SYNTHÈSE

Établie par intelligence artificielle à partir du maamar.

La leçon

« Soyez saints, car Je suis saint » : le Midrach précise que Ma sainteté est au-dessus de la vôtre. Le maamar distingue deux voies. Le tsadik, par son humilité, attire une révélation de D.ieu qui s'installe dans le monde : la « grandeur ». Le baal téchouva [celui qui revient vers Hachem] se sent pauvre et sort de sa propre existence. Il atteint plus haut, la « sainteté », l'Essence. Comme Yossef avec ses frères, Hachem peut pardonner sans souffrances et révéler le but caché des fautes. Mais la demeure dans les mondes inférieurs exige que ce sommet se pose durablement, à la manière des tsadikim.

Dans le service d'Hachem

Chaque mitsva accomplie trie et affine un détail du corps et de l'âme animale. Pour ce détail, on est déjà tsadik, au niveau de la transformation [it'hapkha]. Le service ne se limite donc pas à résister au mal. Il fait de soi, morceau par morceau, un récipient pour la Divinité. Le compte de l'omer en est le modèle : trier ses attributs affectifs de l'âme [midot] une à une.

Avec soi-même

L'humilité ne consiste pas à ignorer ses qualités. On les connaît, mais on sait qu'elles viennent d'en haut. Chaque instant sans service laisse l'âme en galout pour rien. Elle supplie qu'on l'en fasse sortir, et ne pas l'écouter est plus grave encore. Face à ses fautes, la téchouva ouvre un chemin : leur but caché se révèle, et elles deviennent des mérites.

Avec les autres

Le maamar le note : quand un autre nous fait du mal, en vérité cela nous vient d'Hachem, et il en sort un bien. Yossef en est le modèle visible. Il n'a gardé aucune rancœur contre ses frères. Il les a nourris, eux et leurs enfants, a cherché à obtenir leur pardon et les a consolés. Nous demandons à Hachem d'agir envers nous de cette manière.