RÉCHIMA | רשימה

וְקִבְּלוּ הַיְּהוּדִים

« Et les Juifs acceptèrent »

Pourim 5711 [1951]

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 5711. Traduction française littérale en regard ; les encadrés explicatifs sont adaptés du travail de Simply Chassidus.

בס"ד. פּוּרִים ה'תשי"א — וְקִבֵּל הַיְּהוּדִים אֵת אֲשֶׁר הֵחֵלּוּ לַעֲשׂוֹת וְאֶת אֲשֶׁר כָּתַב מָרְדְּכַי אֲלֵיהֶם.

Avec l'aide du Ciel. Pourim 5711 [1951]. « **Les Juifs acceptèrent** ce qu'ils avaient commencé à faire, et ce que Mordekhaï leur avait écrit. »

Ce maamar date de Pourim 5711 [1951]. C'est le premier Pourim du Rabbi depuis qu'il a accepté la nessiout [la direction du mouvement], le 10 Chevat. Il prend appui sur le maamar du même titre que le Rabbi précédent avait dit en 5687 [1927] et commente un passouk de la dernière section de la Meguilat Ester (9, 23).

Avant ce passouk, la Meguila rapporte que Mordekhaï envoya des lettres à tous les Juifs pour instituer la fête de Pourim et leur prescrire de la célébrer chaque année. On comprend ainsi pourquoi notre passouk dit que les Juifs acceptèrent « ce que Mordekhaï leur avait écrit ». Mais que veut dire le passouk lorsqu'il affirme qu'ils prirent sur eux « ce qu'ils avaient commencé de faire » ? Le Rabbi commence par exposer la réponse que le maamar du Rabbi précédent donnait à cette question :

וּמְבֹאָר כ"ק מו"ח אדמו"ר בְּמַאֲמָרוֹ ד"ה זֶה (שֶׁיֵּצֵא לְאוֹר עַכְשָׁיו) שֶׁקִּבְּלוּ מַה שֶׁהֵחֵלּוּ בְּהַזְּמַן דְּמַתַּן תּוֹרָה. דְּזֶה שֶׁאָמְרוּ נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע הָיְתָה רַק הַתְּחָלָה (הֵחֵלּוּ לַעֲשׂוֹת), וּבִימֵי אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ (בִּזְמַן גְּזֵרַת הָמָן) הָיְתָה הַקַּבָּלָה, וְקִבֵּל הַיְּהוּדִים.

Sa Sainteté mon beau-père l'Admour explique, dans son maamar qui commence par ces mots (et qui paraît maintenant), qu'ils acceptèrent ce qu'ils avaient commencé à l'époque de Matan Torah [le don de la Torah]. Le fait qu'ils aient dit « Nous ferons et nous entendrons » n'était qu'un commencement (« ils avaient commencé à faire ») ; c'est aux jours d'A'hachvéroch (à l'époque du décret de Haman) qu'eut lieu l'acceptation : « les Juifs acceptèrent ».

Le Rabbi précédent s'appuie sur l'Admour Hazakène et explique que l'acceptation de la Torah a commencé par « naassé venichma ». Ces mots veulent dire : nous ferons ce que la Torah prescrit, et nous chercherons aussi à comprendre ce qu'elle enseigne. Mais cette acceptation ne s'est achevée qu'à Pourim. Face aux décrets de Haman, les Juifs sont restés fermes dans leur attachement à la Torah. C'est cette fermeté qui a complété ce qui avait été commencé bien des années plus tôt. Reste une difficulté, que le Rabbi précédent soulève lui-même.

וּמְדַיֵּק בָּזֶה, שֶׁלִּכְאוֹרָה הוּא דְּבַר פֶּלֶא, שֶׁהֲרֵי בְּמַתַּן תּוֹרָה הָיוּ יִשְׂרָאֵל בְּתַכְלִית הָעִילּוּי, הֵן בְּגַשְׁמִיּוּת שֶׁהָיוּ אָז בְּמַעֲמָד וּמַצָּב מְשֻׁבָּח בְּיוֹתֵר בְּעִנְיַן הַחֵרוּת, וְהֵן בְּרוּחָנִיּוּת שהי' אָז אֶצְלָם

Il souligne à ce propos que la chose paraît à première vue étonnante. Lors de Matan Torah, en effet, Israël se trouvait au faîte de l'élévation. Sur le plan matériel, ils étaient alors dans la condition la plus louable qui soit quant à la liberté ; sur le plan spiri-

tuel, ils recevaient alors une révélation de la Divinité au degré le plus élevé. Aux jours d'A'hachvéroch, au contraire, Israël était au plus bas de la descente. Outre le voilement et l'occultation propres à tout exil, où « les ténèbres couvrent la terre » par une multitude de tsimtsoumim [contractions, occultations], de voilements et d'occultations, le voilement et l'occultation étaient alors (à l'époque du décret de Haman) plus grands encore. Sur le plan matériel aussi, ils étaient alors dans la situation la plus basse qui soit : le décret était « d'exterminer, de tuer et d'anéantir », à D.ieu ne plaise, « tous les Juifs, du jeune homme au vieillard, enfants et femmes, en un seul jour ». Et malgré cela, à l'époque de Matan Torah, quand Israël était au faîte de l'élévation, il n'y eut que le commencement (« ils avaient commencé à faire ») ; et à l'époque du décret de Haman, quand ils étaient au plus profond de l'abaissement, c'est alors précisément qu'ils acceptèrent ce qu'ils avaient commencé lors de Matan Torah.

גִּילוּי אֱלֹקוּת בְּדַרְגָּא הֲכִי נַעֲלִית, וּבִימֵי אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הָיוּ יִשְׂרָאֵל בְּתַכְלִית הַיְרִידָה, דְּנוֹסָף לְהַהֶעְלֵם וְהֶסְתֵּר שֶׁבְּכָל גָּלוּת אָשֵׁר הַחוֹשֶׁךְ יְכַסֶּה אֶרֶץ בְּרִיבּוּי צִמְצוּמִים וְהָעֲלָמוֹת וְהֶסְתֵּרִים, הִנֵּה אָז (בִּזְמַן גְּזֵרַת הָמָן) הי' הַהֶעְלֵם וְהַהֶסְתֵּר עוֹד יוֹתֵר, וְגַם בְּגַשְׁמִיּוּת הָיוּ אָז בִּשְׁפַל הַמַּצָּב בְּתַכְלִית, שֶׁהָיְתָה הַגְּזֵירָה לְהַשְׁמִיד לַהֲרוֹג וּלְאַבֵּד ח"ו אֵת כָּל הַיְּהוּדִים מִנַּעַר וְעַד זָקֵן טַף וְנָשִׁים בְּיוֹם אֶחָד, ואעפ"כ, בִּזְמַן מַתַּן תּוֹרָה, כְּשֶׁהָיוּ יִשְׂרָאֵל בְּתַכְלִית הָעִילּוּי, הָיְתָה רַק הַהַתְחָלָה (הֵחֵלּוּ לַעֲשׂוֹת), וּבִזְמַן גְּזֵרַת הָמָן, כְּשֶׁהָיוּ בְּתַכְלִית הַשִּׁפְלוּת, אָז דַּוְקָא קִבְּלוּ מַה שֶׁהֵחֵלּוּ בְּמַתַּן תּוֹרָה.

La difficulté est la suivante. Au don de la Torah, tout était réuni. Sur le plan matériel, les Juifs n'étaient soumis à aucune nation : ils venaient de triompher de l'Égypte, la plus grande puissance du monde, et Hachem pourvoyait à tous leurs besoins. Sur le plan spirituel, ils sortaient des plaies, de la sortie d'Égypte et de la révélation du Sinaï. À Pourim, c'était l'inverse. L'exil est par définition un temps où la présence de Hachem est voilée, et ce voilement était alors plus fort qu'en exil ordinaire : le nom d'Ester se rattache à « astir », « Je Me cacherai ». S'y ajoutait un danger physique : un décret ordonnait d'exterminer tous les Juifs en un seul jour. Comment l'acceptation a-t-elle pu s'achever dans un temps si dur, et non quand leur situation était parfaite ?

Il explique à ce sujet qu'à l'époque du décret, ils accomplissaient la Torah et les mitsvot avec mesirout néfech [don total de soi]. [Il convient de noter que Torah Or explique en quoi consistait alors leur mesirout néfech : s'ils avaient renié leur religion, à D.ieu ne plaise, on ne leur aurait rien fait, car le décret ne visait que les Juifs ; et malgré cela, aucune pensée étrangère [litt. : « pensée du dehors »] ne leur vint à l'esprit, à D.ieu ne plaise. Il y est encore expliqué que leur mesirout néfech portait (non seulement sur le refus de renier, à D.ieu ne plaise, mais ils donnèrent

וּמְבֹאָר בָּזֶה, שֶׁבִּזְמַן הַגְּזֵירָה, הי' קִיּוּם התומ"צ שֶׁלָּהֶם במס"נ. [וּלְהָעִיר, דבתו"א מְבוּאָר, דהמס"נ שֶׁלָּהֶם שֶׁהָיְתָה אָז הִיא שֶׁבְּאֹם הָיוּ מְמִירִים דָּתָם ח"ו לֹא הָיוּ עוֹשִׂים לָהֶם כְּלוּם, כִּי הַגְּזֵירָה הָיְתָה רַק עַל הַיְּהוּדִים, ואעפ"כ לֹא עָלְתָה עַל דַּעְתָּם מַחֲשֶׁבֶת חוּץ ח"ו. וּמְבֹאָר, שהמס"נ שֶׁלָּהֶם הָיְתָה (לֹא רַק שֶׁלֹּא לִכְפֹּר ח"ו, אֶלָּא שֶׁמָּסְרוּ נַפְשָׁם גַּם) עַל קִיּוּם התומ"צ, וְעַד שֶׁהִקְהִילוּ קְהִלּוֹת בָּרַבִּים לִלְמֹד תּוֹרָה במס"נ].

aussi leur vie) pour l'accomplissement de la Torah et des mitsvot, au point de réunir des assemblées publiques pour étudier la Torah avec mesirout néfech.]

La réponse du Rabbi précédent tient en ceci : Pourim a apporté ce qui manquait au Sinaï, à savoir l'accomplissement de la Torah et des mitsvot avec mesirout nefech, le don total de soi. Le Torah Or de l'Admour Hazakène en donne la mesure. Il suffisait aux Juifs de renier leur foi pour échapper au décret, et pas un n'y songea tant que dura le décret. Bien plus, ils risquèrent leur vie pour étudier la Torah en public. Le Rabbi précédent souligne aussi le rôle de Mordekhaï dans cet éveil.

וְהִתְעוֹרְרוּת המס"נ שֶׁלָּהֶם הָיְתָה ע"י מָרְדְּכַי הַיְּהוּדִי, מֹשֶׁה שֶׁבְּדוֹרוֹ, שֶׁהִקְהִיל קְהִלּוֹת בָּרַבִּים לְחַזֵּק אֵת אֱמוּנָתָם. וְעִיקַּר עֲבוֹדָתוֹ שֶׁל מָרְדְּכַי הָיְתָה בְּלִימוּד הַתּוֹרָה עִם תִּינוֹקוֹת שֶׁל בֵּית רַבָּן, שֶׁהֵם הַיְסוֹד שֶׁל כָּל יִשְׂרָאֵל [כַּמְבוֹאָר בַּאֲרוּכָה בְּהַמַּאֲמָר בְּגוֹדֶל מַעֲלַת הֶבֶל תִּינוֹקוֹת שֶׁל בֵּית רַבָּן], כִּדְאִיתָא בַּמִּדְרָשׁ שֶׁקִּבֵּץ מָרְדְּכַי הַיְּהוּדִי כ"ב אֶלֶף תַּלְמִידִים וְלִמְּדָם תּוֹרָה במס"נ, עַד שֶׁכְּשֶׁבָּא הָמָן הָרָשָׁע וּמָרְדְּכַי אָמַר לָהֶם בָּרְחוּ לָכֶם שֶׁלֹּא תְּכַוּוּ בְּגַחַלְתִּי אִמְרוּ אִתְּךָ אֲנַחְנוּ בֵּין לְחַיִּים וּבֵין לָמוּת, שֶׁקִּבְּלוּ עֲלֵיהֶם כָּל עוֹנֶשׁ שיהי' אַךְ וְרַק שֶׁלֹּא לְהִפָּרֵד מֵהַתּוֹרָה.

L'éveil de leur mesirout néfech fut l'œuvre de Mordekhaï le Juif, le Moché de sa génération, qui réunit des assemblées publiques pour raffermir leur émouna. Le service de Mordekhaï consistait avant tout à étudier la Torah avec les jeunes écoliers [tinokot chel beit raban], qui sont le fondement de tout Israël [comme l'explique longuement le maamar sur la grandeur du souffle des jeunes écoliers]. Le Midrach rapporte en effet que Mordekhaï le Juif rassembla vingt-deux mille élèves et leur enseigna la Torah avec mesirout néfech. Aussi, lorsque vint Haman le racha et que Mordekhaï leur dit : « Fuyez, pour ne pas être brûlés par ma braise », ils répondirent : « Nous sommes avec toi, pour la vie comme pour la mort ». Ils acceptèrent sur eux toute punition, quelle qu'elle soit, pourvu seulement de ne pas être séparés de la Torah.

Mordekhaï réunissait les foules pour affermir leur foi en Hachem. Son travail portait surtout sur l'enseignement de la Torah aux jeunes écoliers [tinokot chel beit raban], qui sont le fondement spirituel du peuple. Selon le midrach, il en rassembla 22 000. Quand Haman arriva, Mordekhaï leur dit de fuir pour ne pas être « brûlés par son charbon » : puisqu'il avait organisé le rassemblement, c'était à lui d'être puni. Les enfants répondirent : « Nous sommes avec toi, pour la vie comme pour la mort ! » Ils préféraient risquer leur vie plutôt que d'être séparés de la Torah.

וְזֶהוּ וְקִבֵּל הַיְּהוּדִים אֵת אֲשֶׁר הֵחֵלּוּ לַעֲשׂוֹת, שֶׁבְּמַתַּן תּוֹרָה הָיְתָה רַק הַהַתְחָלָה וּבִזְמַן גְּזֵרַת הָמָן הָיְתָה הַקַּבָּלָה, כִּי ע"י שהי' לָהֶם אָז מס"נ בְּפוֹעַל עַל תומ"צ נִתְעַלּוּ (בְּעִנְיַן אַחַד)

Tel est le sens de « les Juifs acceptèrent ce qu'ils avaient commencé à faire » : lors de Matan Torah, il n'y eut que le commencement, et l'acceptation eut lieu à l'époque du décret de Haman. Parce qu'ils eurent alors une mesirout néfech effective pour la

Torah et les mitsvot, ils s'élevèrent (sous un certain aspect) à un degré plus haut que celui où ils se trouvaient à l'époque de Matan Torah. C'est pourquoi l'acceptation eut lieu alors précisément : « les Juifs acceptèrent ».

לְמַדְרֵיגָה נַעֲלֵית יוֹתֵר מִכְּמוֹ שֶׁהָיוּ בִּזְמַן מַתַּן תּוֹרָה, וְלָכֵן אָז דַּוְקָא הָיְתָה הַקַּבָּלָה, וְקִבֵּל הַיְּהוּדִים.

2) **Il faut comprendre** : le point central de l'explication du maamar est que, si l'acceptation eut lieu précisément à l'époque du décret, c'est en raison de leur mesirout néfech. Qu'importe alors, ici, que l'éveil de leur mesirout néfech soit venu de Mordekhaï, et que le service de Mordekhaï ait consisté avant tout à étudier la Torah avec les jeunes écoliers ?

ב) וְצָרִיךְ לְהָבִין, הֲרֵי נְקוּדַּת הַבֵּיאוּר בְּהַמַּאֲמָר הִיא דְּזֶה שֶׁדַּוְקָא בִּזְמַן הַגְּזֵירָה הָיְתָה הַקַּבָּלָה הוּא מִצַּד המס"נ שֶׁלָּהֶם, וּמַה נוֹגֵעַ כָּאן שֶׁהִתְעוֹרְרוּת המס"נ שֶׁלָּהֶם הָיְתָה ע"י מָרְדְּכַי וְשֶׁעִקַּר עֲבוֹדָתוֹ שֶׁל מָרְדְּכַי הָיְתָה לִימוּד הַתּוֹרָה עִם תִּינוֹקוֹת שֶׁל בֵּית רַבָּן.

Première question. Si tout repose sur la mesirout nefech, pourquoi le Rabbi précédent insiste-t-il sur deux détails ? D'abord, il précise que c'est Mordekhaï qui les éveilla à ce degré. Or le sujet du maamar est la manière dont l'acceptation s'est faite, et non celui qui y a aidé. Ensuite, il précise que le travail principal de Mordekhaï était d'enseigner la Torah aux jeunes écoliers. Ce détail paraît n'apporter rien au propos central.

Il faut aussi expliquer la précision apportée (au début du maamar) : l'extrême élévation d'Israël à l'époque de Matan Torah et son extrême abaissement à l'époque du décret étaient à la fois spirituels et matériels. À première vue, la remarque du maamar porte sur cette question : comment se peut-il que, lorsqu'ils étaient au faîte de l'élévation, il n'y ait eu que le commencement, et que l'acceptation ait eu lieu précisément lorsqu'ils étaient au plus profond de l'abaissement ? Pour cette question, seuls comptent l'élévation et l'abaissement de leur état spirituel. Pourquoi donc le maamar rapporte-t-il que l'élévation de l'époque de Matan Torah et l'abaissement de l'époque du décret étaient aussi matériels ?

וְגַם צָרִיךְ בֵּיאוּר במ"ש בְּהַדִּיּוּק (בהַתְחָלַת הַמַּאֲמָר) דְּזֶה שֶׁבִּזְמַן מַתַּן תּוֹרָה הָיוּ יִשְׂרָאֵל בְּתַכְלִית הָעִילּוּי וּבִזְמַן הַגְּזֵירָה הָיוּ בְּתַכְלִית הַשִּׁפְלוּת, הוּא הֵן בְּרוּחָנִיּוּת וְהֵן בְּגַשְׁמִיּוּת. דִּלְכְאוֹרָה, לְהַדִּיּוּק שֶׁבַּהַמְּאָמָר, דְּהָאֵיךְ יִתָּכֵן שֶׁבִּזְמַן שֶׁהָיוּ בְּתַכְלִית הָעִילּוּי הָיְתָה רַק הַהַתְחָלָה וּבְעֵת שֶׁהָיוּ בְּתַכְלִית הַשִּׁפְלוּת אָז דַּוְקָא הָיְתָה הַקַּבָּלָה, נוֹגֵעַ הָעִילּוּי וְהַשִּׁפְלוּת בְּמַצָּב הָרוּחָנִי שֶׁלָּהֶם, וְלָמָּה מֵבִיא בְּהַמַּאֲמָר שֶׁהָעִלּוּי שֶׁבִּזְמַן מַתַּן תּוֹרָה וְהַשִּׁפְלוּת שֶׁבִּזְמַן הַגְּזֵירָה הָיוּ גַּם בְּגַשְׁמִיּוּת.

Pour poser sa difficulté, le Rabbi précédent a opposé les deux époques : comment l'acceptation a-t-elle pu s'achever quand le niveau spirituel était bas, et non quand il était élevé ? **Deuxième question.** Qu'il compare les situations spirituelles, cela se comprend. Mais pourquoi compare-t-il aussi les situations matérielles ? Accepter la Torah est une tâche spirituelle ; la condition matérielle ne devrait pas compter ici.

ג) וְהִנֵּה נוֹסָף לְהַדִּיּוּקִים דִּלְעֵיל, צָרִיךְ לְהָבִין גַּם בְּתוֹכֶן הַבֵּיאוּר (שֶׁבַּהַמַּאמָר) דְּזֶה שׁוֹקְבַל הַיְּהוּדִים הי' בִּזְמַן הַגְּזֵירָה הוּא מִפְּנֵי שֶׁאָז הי' לָהֶם מס"נ עַל תומ"צ, דְּלִכְאוֹרָה, הֲרֵי בְּרֻבָּם כְּכוּלָּם שֶׁל הַמִּצְוֹות כְּתִיב אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אוֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם, וְגַם בג' הַמִּצְוֹות שֶׁנֶּאֱמַר בָּהֶם יֵהָרֵג וְאֶל יַעֲבוֹר אֵינָם עִנְיָן המס"נ אֶלָּא שֶׁאֹפֶן קִיּוּמָם הוּא אֲפִילוּ אִם יֵהָרֵג עי"ז, וְהַמִּצְוָה דמס"נ עַל קִידּוּשׁ הַשֵּׁם הִיא רַק מִצְוָה אַחַת, וּמַהוּ הַהֶכְרֵחַ במס"נ בִּשְׁבִיל הַקַּבָּלָה (וְקִבֵּל הַיְּהוּדִים) דִּכְלָלוּת הַתּוֹרָה.

3) **Or, outre les remarques** ci-dessus, il faut comprendre le contenu même de l'explication (du maamar) : si « les Juifs acceptèrent » à l'époque du décret, c'est qu'ils eurent alors mesirout néfech pour la Torah et les mitsvot. Mais, à première vue, il est écrit de la quasi-totalité des mitsvot : « que l'homme accomplira et par lesquelles il vivra ». Même les trois mitsvot dont il est dit « qu'il se laisse tuer plutôt que de transgresser » ne relèvent pas de la mesirout néfech : simplement, on doit les observer même s'il faut pour cela être tué. Quant à la mitsva de mesirout néfech pour la sanctification du Nom, elle n'est qu'une seule mitsva. Pourquoi faudrait-il donc la mesirout néfech pour l'acceptation (« les Juifs acceptèrent ») de la Torah tout entière ?

Le Rabbi interroge ensuite le fond même de l'explication. Elle fait de la mesirout nefech une pièce décisive de l'acceptation de toute la Torah. Or la mitsva de mesirout nefech al kidouch Hachem n'est qu'une des 613 mitsvot. Elle consiste à sanctifier le Nom de Hachem en donnant sa vie, dans certaines conditions. La Torah dit même des mitsvot qu'il faut « vivre par elles » : en règle générale, on doit les transgresser plutôt que de mourir. Il existe bien trois interdits pour lesquels il faut se laisser tuer : l'idolâtrie, les unions interdites et le meurtre. Mais cela tient à la manière dont ces interdits doivent être observés, et non à la mitsva de mesirout nefech. Celle-ci reste donc une mitsva isolée. **Troisième question.** Comment le Rabbi précédent peut-il tenir la mesirout nefech pour décisive dans l'acceptation de toute la Torah, alors qu'elle n'est qu'une des 613 mitsvot ? Un passage du Tanya semble pourtant en faire une exigence générale.

ומ"ש בְּתַנְיָא, דְּהַטַּעַם עַל זֶה שֶׁצִּוָּה מֹשֶׁה רַבֵּינוּ לָדוּר שֶׁנִּכְנְסוּ לְאֶרֶץ לִקְרוֹת ק"ש פַּעֲמַיִם בְּכָל יוֹם לְקַבֵּל עָלָיו מַלְכוּת שָׁמַיִם במס"נ (אַף שֶׁהִבְטִיחַ לָהֶם פַּחְדְּכֶם וּמוֹרַאֲכֶם יִתֵּן ה' וגו') הוּא מִפְּנֵי שֶׁקִּיּוּם הַתּוֹרָה ומצוותי' תָּלוּי בָּזֶה שֶׁיִּזְכֹּר תָּמִיד עִנְיָן מְסִירַת נַפְשׁוֹ לה', הֲרֵי עִנְיָן המס"נ שֶׁבּוֹ תָּלוּי קִיּוּם התומ"צ הוּא מס"נ בְּכֹחַ (שֶׁבְּאִם יִצְטָרֵךְ למס"נ עַל קִיּוּם התומ"צ הוּא מוּכָן לָזֶה) וְלֹא מס"נ בְּפוֹעַל, וַהֲרֵי גַּם בְּמַתַּן תּוֹרָה, כְּשֶׁאָמְרוּ נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע (ומכ"ש לְאַחֲרֵי שֶׁנִּצְטַוּוּ לִקְרוֹת ק"ש פַּעֲמַיִם בְּכָל יוֹם) קִבְּלוּ

Quant à ce qu'écrit le Tanya, à savoir pourquoi Moché Rabbénou ordonna à la génération qui entra dans le pays de réciter le Chéma deux fois par jour, pour accepter sur soi la royauté céleste [Malkhout chamayim] avec mesirout néfech (bien qu'il leur eût promis : « Hachem répandra la crainte et la terreur que vous inspirerez », etc.) : c'est que l'accomplissement de la Torah et de ses mitsvot dépend du souvenir constant de son don de soi à Hachem. Mais la mesirout néfech dont dépend l'accomplissement de la Torah et des mitsvot est une mesirout néfech en puissance (s'il fallait donner sa vie pour accomplir la Torah et les mitsvot, on y serait prêt), et non une mesirout néfech effective. Or, lors de Matan Torah déjà, quand ils dirent « Nous ferons et nous enten-

עֲלֵיהֶם לְקַיֵּים כָּל מַה שֶּׁיְּצֻטַּוּוּ גַּם בְּאֹם יהי' צָרִיךְ למס"נ עַל זֶה, ואעפ"כ, לֹא הָיְתָה קַבָּלָה גְּמוּרָה (וְקִבֵּל הַיְּהוּדִים) עַד לִזְמַן גְּזֵרַת הָמָן, כשהי' לָהֶם מס"נ בְּפוֹעַל.

drons » (et à plus forte raison après avoir reçu l'ordre de réciter le Chéma deux fois par jour), ils acceptèrent sur eux d'accomplir tout ce qui leur serait ordonné, même s'il fallait pour cela la mesirout néfech. Et malgré cela, il n'y eut pas d'acceptation complète (« les Juifs acceptèrent ») avant l'époque du décret de Haman, quand ils eurent une mesirout néfech effective.

Ce passage du Tanya concerne Moché. Il prescrivit à la génération qui entrait en Erets Israël de réciter le Chéma deux fois par jour, en acceptant la royauté céleste [Malkhout chamayim] jusqu'au don de sa vie s'il le faut. Selon l'Admour Hazakène, l'accomplissement de la Torah dépend du souvenir constant de cette disposition. Cela semble appuyer le Rabbi précédent. Mais il s'agit là d'une mesirout nefech en puissance : être prêt à donner sa vie si le besoin s'en présente, et non la donner effectivement. Or cette disposition, les Juifs du Sinaï l'avaient déjà, et à plus forte raison ceux à qui Moché prescrivit le Chéma. Le Rabbi précédent parle donc de l'acte lui-même, et la troisième question revient : pourquoi cet acte, une mitsva parmi 613, serait-il décisif ? Une autre difficulté suit.

וְהִנֵּה יָדוּעַ שֶׁבִּשְׁנֵי זְמַנִּים הָיְתָה מס"נ בְּפוֹעַל [שֶׁל כְּלָל יִשְׂרָאֵל] עַל תומ"צ, בַּחֲנֻכָּה (בִּזְמַן גְּזֵרַת יָוָן) וּבְפורים (בִּזְמַן גְּזֵרַת הָמָן). וְכֵיוָן שֶׁכָּל הָעִנְיָנִים שֶׁבַּתּוֹרָה הֵם בְּתַכְלִית הַדִּיּוּק, צָרִיךְ לוֹמַר, דְּזֶה שֶׁהָעִנְיָן דְּוְקַבֵּל הַיְּהוּדִים הי' דַּוְקָא ע"י המס"נ דְּפורים, הוא (לֹא רַק מִפְּנֵי שהמס"נ דְּפורים הָיְתָה לִפְנֵי המס"נ דַּחֲנֻכָּה, אֶלָּא גַּם) מִפְּנֵי שהמס"נ דְּפורים שַׁיֶּכֶת יוֹתֵר ל(גְּמַר) קַבָּלַת הַתּוֹרָה. וְצָרִיךְ לְהָבִין הַחִילּוּק בֵּין המס"נ דַּחֲנֻכָּה להמס"נ דְּפורים, שֶׁמִּפְּנֵי חִילּוּק זֶה, הַגְּמַר דְּקַבָּלַת הַתּוֹרָה הוא דַּוְקָא ע"י המס"נ דְּפורים.

Or, on sait qu'il y eut à deux époques une mesirout néfech effective [de l'ensemble d'Israël] pour la Torah et les mitsvot : à 'Hanoucca (à l'époque du décret grec) et à Pourim (à l'époque du décret de Haman). Et puisque tout, dans la Torah, est d'une précision absolue, il faut dire que si « les Juifs acceptèrent » précisément par la mesirout néfech de Pourim, c'est (non seulement parce que la mesirout néfech de Pourim précéda celle de 'Hanoucca, mais aussi) parce que la mesirout néfech de Pourim se rattache davantage à l'(achèvement de l')acceptation de la Torah. Il faut donc comprendre ce qui distingue la mesirout néfech de 'Hanoucca de celle de Pourim, différence qui fait que l'acceptation de la Torah s'achève précisément par la mesirout néfech de Pourim.

Deux fois dans l'histoire, le peuple entier a dû risquer sa vie pour garder la Torah : à Pourim et à 'Hanoucca. Le décret de Haman est antérieur à celui des Grecs. Cela ne suffit pourtant pas à expliquer pourquoi l'acceptation s'est achevée à Pourim : il faut une raison plus profonde. **Quatrième question.** Qu'a de propre la mesirout nefech de Pourim pour qu'elle soit liée à l'acceptation complète de la Torah ? Les questions posées, le Rabbi commence par définir la finalité du don de la Torah. C'est elle qui fera comprendre pourquoi seule la mesirout nefech de Pourim pouvait l'accomplir pleinement.

4) **On le comprendra** en rappelant d'abord ce que l'on sait : la nouveauté de Matan Torah par rapport à la Torah et aux mitsvot d'avant Matan Torah tient à ce que les mitsvot des Patriarches (et, en général, celles d'avant Matan Torah) n'étaient que dans le spirituel. Bon nombre de mitsvot n'étaient accomplies que spirituellement (ainsi les téfilines, où est mentionnée la sortie d'Égypte, alors que l'exil d'Égypte n'avait pas encore eu lieu). Mais en outre, même dans les mitsvot accomplies matériellement, l'épanchement de la sainteté ne se faisait que dans le spirituel, et non dans l'objet matériel par lequel on accomplissait la mitsva. Car avant Matan Torah valait le décret : « les êtres d'en haut ne descendront pas en bas, et ceux d'en bas ne monteront pas en haut ». C'est pourquoi la sainteté de la mitsva (le haut) ne s'unissait pas à l'objet matériel par lequel la mitsva s'accomplit (le bas),

ד) וְיוּבַן זֶה בְּהַקְדִּים הַיָּדוּעַ שֶׁהַחִדּוּשׁ דְּמַתַּן תּוֹרָה לְגַבֵּי הַתּוֹמ"צ שֶׁהָיוּ קוֹדֵם מַתַּן תּוֹרָה, הוּא שֶׁהַמִּצְוֹות שֶׁל הָאָבוֹת (וּבִכְלָל – קוֹדֵם מַתַּן תּוֹרָה) הָיוּ רַק בְּרוּחָנִיּוּת. דְּנוֹסָף לָזֶה שכו"כ מִצְוֹות קִיְּמוּ רַק בְּרוּחָנִיּוּת (כְּמוֹ תְּפִילִּין שֶׁנִּזְכַּר בָּהֶם יְצִיאַת מִצְרַיִם וְאָז עֲדַיִין לֹא הי' גָּלוּת מִצְרַיִם), הִנֵּה גַּם בְּהַמִּצְוֹות שֶׁקִּיְּמוּ בְּגַשְׁמִיּוּת, הָיְתָה הַמְשָׁכַת הַקְדֻשָּׁה רַק בְּרוּחָנִיּוּת וְלֹא בְּדָבָר הַגַּשְׁמִי שֶׁבּוֹ קִיְּמוּ הַמִּצְוָה. כִּי קוֹדֵם מַתַּן תּוֹרָה הָיְתָה הַגְּזֵירָה דְּעֶלְיוֹנִים לֹא יֵרְדוּ לְמַטָּה וְתַחְתּוֹנִים לֹא יַעֲלוּ לְמָעְלָה, וְלָכֵן לֹא הי' הַחִיבּוּר דִּקְדֻשַּׁת הַמִּצְוָה (עֶלְיוֹנִים) עִם הַדָּבָר הַגַּשְׁמִי שֶׁבּוֹ נַעֲשֵׂית הַמִּצְוָה (תַּחְתּוֹנִים),

Le point de départ est le suivant : on accomplissait déjà des mitsvot avant le don de la Torah. Avraham observait toute la Torah, jusqu'aux prescriptions rabbiniques. La nouveauté du Sinaï n'est donc pas d'avoir enseigné les mitsvot. Ces mitsvot anciennes étaient essentiellement spirituelles. Certaines l'étaient entièrement : les téfilines parlent de la sortie d'Égypte, postérieure aux Patriarches, qui ne pouvaient donc pas les accomplir matériellement. Et quand les Patriarches servaient Hachem par des actes matériels, comme Avraham recevant ses hôtes ou Yits'hak creusant des puits, l'effet restait dans les mondes spirituels ; l'objet, lui, demeurait inchangé. La cause en est un « décret » qui séparait le spirituel du matériel. Le midrach l'illustre par une parabole : un roi interdit aux habitants de Romi de descendre à Souria, et à ceux de Souria de monter à Romi. De même, Hachem garda les cieux et donna le monde matériel aux hommes.

alors que dans l'accomplissement des mitsvot d'après Matan Torah, une fois aboli le décret, et avec lui la cloison qui séparait le haut du bas, l'objet matériel (par lequel on accomplit la mitsva) s'unit à la sainteté de la mitsva, au point que, pour plusieurs mitsvot, l'objet matériel devient un objet de mitsva [heftsa chel mitsva].

משא"כ בְּקִיּוּם הַמִּצְוֹות שֶׁלְּאַחֲרֵי מַתַּן תּוֹרָה, כְּשֶׁבָּטְלָה הַגְּזֵירָה וְהַמְּחִצָּה שֶׁבֵּין עֶלְיוֹנִים לַתַּחְתּוֹנִים, נַעֲשָׂה הַחִיבּוּר שֶׁל דָּבָר הַגַּשְׁמִי (שֶׁבּוֹ מְקַיְּמִים הַמִּצְוָה) עִם קְדוּשַׁת הַמִּצְוָה, וְעַד שֶׁבְּכַמָּה מִצְוֹות, נַעֲשָׂה הַדָּבָר הַגַּשְׁמִי חֶפְצָא שֶׁל מִצְוָה.

Au don de la Torah, ce décret fut aboli. Le midrach poursuit : désormais, le bas peut monter vers le haut et le haut descendre vers le bas, « et Moi, Je commence ». D'où l'ordre du passouk : d'abord « Hachem descendit sur le Har Sinaï », puis Moché reçoit l'ordre de monter. La sainteté de la mitsva peut alors descendre dans l'objet qui sert à l'accomplir. Elle l'affine et, souvent, en fait un objet saint : on ne peut ni jeter des téfilines ni les traiter sans égard. Cette sainteté ne se verra qu'à la venue de Machia'h, mais elle est déjà présente dans l'objet. Reste à comprendre comment une telle union est possible.

ועי"פ הַיָּדוּעַ שֶׁהַחִבּוּר דִּשְׁנֵי דְּבָרִים הֲפָכִים הוּא עַל יְדֵי עִנְיָן שֶׁלְּמַעְלָה מִשְּׁנֵיהֶם, מוּבָן, שֶׁהַחִבּוּר דְּעֶלְיוֹנִים וְתַחְתּוֹנִים שֶׁנַּעֲשָׂה בְּמַתַּן תּוֹרָה הוּא ע"י שֶׁבְּמַתַּן תּוֹרָה הָיְתָה הַמְשָׁכַת אוא"ס שֶׁלְּמַעְלָה מֵהַגֶּדֶר דְּמַעְלָה וּמַטָּה (עֶלְיוֹנִים וְתַחְתּוֹנִים).

Or l'on sait que deux choses opposées ne s'unissent que par une réalité qui les dépasse l'une et l'autre. On comprend dès lors que l'union du haut et du bas, réalisée lors de Matan Torah, eut lieu parce qu'il y eut alors un épanchement de l'Or Ein Sof [lumière infinie], qui est au-dessus de la définition même du haut et du bas (des êtres d'en haut et de ceux d'en bas).

La 'Hassidout pose un principe : deux opposés ne peuvent s'unir que par une force qui les dépasse l'un et l'autre. Le matériel et le spirituel sont deux opposés. Mais au don de la Torah, Hachem a attiré ici-bas l'essence de l'Or Ein Sof [la lumière infinie], c'est-à-dire l'essence même de la Divinité. Elle se tient au-dessus des limites qui définissent l'un et l'autre, et peut donc accomplir l'impossible : les unir.

ומכ"ז מוּבָן, שֶׁבְּהַמִּצְוּוֹת שֶׁלְּאַחֲרֵי מַתַּן תּוֹרָה, ג' עִנְיָנִים. הַתַּחְתּוֹן [שֶׁהֲרֵי גַּם לְאַחֲרֵי מַתַּן תּוֹרָה, שֶׁהַדָּבָר הַגַּשְׁמִי שֶׁבּוֹ מְקַיְּמִים הַמִּצְוָה נַעֲשָׂה חֶפְצָא שֶׁל מִצְוָה, לֹא נֶהְפַּךְ לְרוּחָנִי וְנִשְׁאַר דָּבָר גַּשְׁמִי], הָעֶלְיוֹן [שֶׁהֲרֵי גַּם לְאַחֲרֵי מַתַּן תּוֹרָה, כְּשֶׁקְּדֻשַּׁת הַמִּצְוָה נִמְשֶׁכֶת וְנִקְבַּעַת בְּהַדָּבָר הַגַּשְׁמִי, הִיא עִנְיָן רוּחָנִי], וְהַבִּטּוּל שֶׁל גִּדְרֵי הָעֶלְיוֹן וְהַתַּחְתּוֹן, דְּזֶה שֶׁהָעֶלְיוֹן וְהַתַּחְתּוֹן מִתְחַבְּרִים זֶה עִם זֶה (עִם הֱיוֹתָם הֲפָכִים) הוּא ע"י בִּיטּוּל הַגֶּדֶר שֶׁלָּהֶם, שֶׁנַּעֲשָׂה ע"י הַמְשָׁכַת אוא"ס שֶׁלְּמַעְלָה מִשְּׁנֵיהֶם.

De tout cela, on comprend que les mitsvot d'après Matan Torah comportent trois éléments. Le bas [car même après Matan Torah, quand l'objet matériel par lequel on accomplit la mitsva devient un objet de mitsva, il ne se change pas en réalité spirituelle : il demeure une chose matérielle]. Le haut [car même après Matan Torah, quand la sainteté de la mitsva s'épanche et se fixe dans l'objet matériel, elle reste une réalité spirituelle]. Et l'annulation des définitions du haut et du bas : si le haut et le bas s'unissent l'un à l'autre (tout opposés qu'ils sont), c'est par l'annulation de leur définition, qu'opère l'épanchement de l'Or Ein Sof, lequel les dépasse l'un et l'autre.

On dégage ainsi trois éléments dans toute mitsva d'après le don de la Torah. Le premier est le versant inférieur (ta'hton) : l'objet reste matériel. Le deuxième est le versant supérieur (elyon) : la sainteté, même fixée dans l'objet, reste spirituelle. Le troisième est que l'un et l'autre sont batel, « annulés », devant l'Or Ein Sof. Ce bitoul, l'annulation de soi, leur permet de s'unir sans cesser d'être opposés.

וְיֵשׁ לוֹמַר, שג' עִנְיָנִים אֵלוּ יֵשׁ דּוּגְמָתָם גַּם בְּקִיּוּם הַמִּצְוֹות. כְּשֶׁהָאָדָם מְקַיֵּים אֵת הַמִּצְוֹות בְּדֶרֶךְ מִצְוֹת אֲנָשִׁים מְלֻמָּדָה, הַיְינוּ מֵחֲמַת הַהֶרְגֵּל שֶׁהֶרְגַּל כֵּן, כִּיוָן שֶׁהֶרֶגֶל נַעֲשֶׂה טֶבַע, קִיּוּם הַמִּצְוֹות שֶׁלּוֹ הוּא מִצַּד טֶבַע הַגּוּף וְנֶפֶשׁ הַטִּבְעִית, תַּחְתּוֹן שֶׁבָּאָדָם, וּכְשֶׁמְּקַיֵּם אֵת הַמִּצְוֹות מִפְּנֵי שֶׁאוֹהֵב אֵת הוי' וְחָפֵץ לְדָבְקָה בּוֹ וְאִי אֶפְשָׁר לְדָבְקָה בּוֹ בֶּאֱמֶת כִּי אִם בְּקִיּוּם רמ"ח פִּקּוּדִין שֶׁהֵם רמ"ח אֵבָרִין דְּמַלְכָּא, קִיּוּם הַמִּצְוֹות שֶׁלּוֹ הוּא מִצַּד הַנְּשָׁמָה (נֶפֶשׁ הָאֱלֹקִית), עֶלְיוֹן שֶׁבָּאָדָם. וּכְשֶׁמְּקַיֵּם אֵת הַמִּצְוֹות לְשֶׁמָּן, לֹא מִצַּד הַתּוֹעֶלֶת שתהי' לוֹ עי"ז (גַּם לֹא תּוֹעֶלֶת רוּחָנִית) אֶלָּא מִצַּד זֶה שֶׁמִּצְוֹות הֵם רְצוֹנוֹ ית', קִיּוּם הַמִּצְוֹות שֶׁלּוֹ הוּא לֹא מִצַּד הַמְּציאוּת שֶׁלּוֹ (גַּם לֹא הַמְּציאוּת דְּהַנְּשָׁמָה) אֶלָּא בְּבִיטּוּל, שֶׁכָּל עִנְיָנוֹ (בְּשָׁעָה שֶׁמְּקַיֵּם אֵת הַמִּצְוָה) הוּא רַק לְקַיֵּים רְצוֹן הָעֶלְיוֹן.

On peut proposer que ces trois éléments se retrouvent aussi dans l'accomplissement des mitsvot. Quand l'homme accomplit les mitsvot comme « une mitsva humaine apprise par habitude », c'est-à-dire par l'habitude qu'il en a prise, son accomplissement des mitsvot procède de la nature du corps et de la Néfech naturelle, le bas de l'homme, puisque l'habitude devient une nature. Quand il accomplit les mitsvot parce qu'il aime Havayé et désire s'attacher à Lui, et qu'on ne peut s'attacher véritablement à Lui que par l'accomplissement des deux cent quarante-huit pikoudin [préceptes], qui sont les deux cent quarante-huit membres du Roi, son accomplissement des mitsvot procède de la Nechama (la Néfech divine), le haut de l'homme. Et quand il accomplit les mitsvot lichman [pour elles-mêmes], non pour le profit qu'il en tirera (fût-il spirituel), mais parce que les mitsvot sont la volonté de D.ieu, béni soit-Il, son accomplissement des mitsvot ne procède pas de sa propre existence (pas même de l'existence de la Nechama) : il se fait dans l'annulation de soi [bitoul]. Au moment où il accomplit la mitsva, tout son être se résume à accomplir la volonté d'En-Haut.

On peut accomplir une mitsva de trois façons. La première est l'habitude, sans motif spirituel : c'est alors la part inférieure de l'homme qui agit, son corps et son âme animale. La deuxième est l'amour de Hachem. On veut s'attacher à Lui, et l'on sait que Ses mitsvot sont le seul moyen d'y parvenir : c'est alors la part supérieure, l'âme, qui agit. La troisième est d'agir seulement parce que Hachem l'a ordonné. L'amour et l'habitude peuvent être présents, mais ce qui meut alors l'homme, c'est son bitoul devant Hachem.

ה) וְיֵשׁ לְהוֹסִיף, שֶׁהַשֹּׁרֶשׁ דג' אוֹפַנִּים אֵלוּ בְּקִיּוּם הַמִּצְוֹות, הוּא, כִּי גַּם בְּמִצְוֹות עַצְמָם יֵשׁ ג' עִנְיָנִים (בְּדֶגְמַת ג' הָאוֹפַנִּים שֶׁבְּקִיּוּם

On peut ajouter que ces trois manières d'accomplir les mitsvot ont leur racine dans les mitsvot elles-mêmes, qui comportent elles aussi trois aspects (à l'image des trois manières de les accomplir). Voici

l'explication. Le don des mitsvot (ici-bas) répond à ce que disent nos Sages, de mémoire bénie : « Les mitsvot n'ont été données que pour épurer par elles les créatures. » Autrement dit, en donnant les mitsvot, l'intention n'était pas les mitsvot elles-mêmes. Elle était le birour [le tri qui dégage le bien] et l'affinement [zikoukh] des facultés et des membres de l'homme qui accomplit la mitsva, ainsi que le birour et l'affinement des choses du monde avec lesquelles on accomplit la mitsva.

הַמִּצְוֹת). וְהָעִנְיָן הוּא, דִּנְתִינַת הַמִּצְוֹת (לְמַטָּה) הִיא כמרז"ל לֹא נִיתְּנוּ הַמִּצְוֹת אֶלָּא לְצָרֵף בָּהֶן אֵת הַבְּרִיּוֹת. הַיְינוּ, שֶׁהַכַּוָּונָה בִּנְתִינַת הַמִּצְוֹת הִיא (לֹא בִּשְׁבִיל הַמִּצְוֹת עַצְמָם, אֶלָּא) בִּשְׁבִיל הַבֵּירוּר וְהַזִּכּוּךְ שֶׁל כֹּחוֹת וְאֵבְרֵי הָאָדָם שֶׁמְּקַיֵּם אֵת הַמִּצְוָה וּבִשְׁבִיל הַבֵּירוּר וְהַזִּכּוּךְ שֶׁל הַדְּבָרִים שֶׁבָּעוֹלָם שֶׁבָּהֶם מְקַיְּמִים אֵת הַמִּצְוָה.

Ces trois manières viennent de trois aspects présents dans les mitsvot elles-mêmes. L'aspect inférieur ressort du midrach : « Les mitsvot n'ont été données que pour affiner par elles les créatures. » Les mitsvot sont ici un instrument pour affiner les facultés de l'homme, son corps et le monde matériel. Cela correspond à l'accomplissement par habitude : dans les deux cas, c'est la part inférieure qui est en jeu.

Il y a dans les mitsvot un aspect plus élevé : ce sont les mitsvot de HaKadoch Barou'h Hou. Nos Sages l'enseignent sur le verset [passouk] « Il annonce Ses paroles à Yaakov, Ses lois et Ses règles à Israël » : ce qu'Il fait, Il dit à Israël de le faire. Or, si HaKadoch Barou'h Hou accomplit les mitsvot (avant de dire à Israël de les faire), cela procède de Lui-même (du côté d'en haut). [On le comprend aussi de ce que « les deux cent quarante-huit préceptes [pikoudin] sont les deux cent quarante-huit membres du Roi » : que les mitsvot soient, pour ainsi dire, Ses membres procède du côté d'en haut.] En faisant les mitsvot qu'Il fait, Israël marche dans les voies de HaKadoch Barou'h Hou et Lui est attaché. Par là, une vitalité est attirée sur l'homme qui accomplit les mitsvot, comme il est dit : « que l'homme accomplira, et par lesquels il vivra ». Car en faisant les mitsvot, il s'attache à HaKadoch Barou'h Hou (comme on l'a dit) ; et par « Et vous, qui êtes attachés à Havayé votre D.ieu », (par là même) « vous êtes tous vivants aujourd'hui ».

וְיֵשׁ עִנְיָן נַעֲלֶה יוֹתֵר בְּמִצְוֹת, שֶׁהֵם מִצְוֹתָיו שֶׁל הקב"ה, כִּדְרָשַׁת רז"ל עה"פ מַגִּיד דְּבָרָיו לְיַעֲקֹב חֻקָּיו וּמִשְׁפָּטָיו לְיִשְׂרָאֵל, מַה שֶׁהוּא עוֹשֶׂה הוּא אוֹמֵר לְיִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת, דְּזֶה שהקב"ה מְקַיֵּים אֵת הַמִּצְוֹת (קוֹדֶם שֶׁאוֹמֵר לְיִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת) הוּא מִצַּד עַצְמוֹ (מִצַּד לְמָעְלָה). [וְכַמּוּבָן גַּם מִזֶּה שרמ"ח פִּקּוּדִין הֵם רמ"ח אֵבָרִין דְּמַלְכָּא, דְּזֶה שֶׁהַמִּצְוֹת הֵם הָאֵבָרִים שֶׁלּוֹ כִּבְיָכוֹל הוּא מִצַּד לְמָעְלָה]. וע"י שֶׁיִּשְׂרָאֵל עוֹשִׂים אֵת הַמִּצְוֹת שֶׁהוּא עוֹשֶׂה, הֵם הוֹלְכִים בִּדְרָכָיו שֶׁל הקב"ה וּדְבוּקִים בּוֹ, ועי"ז נִמְשָׁךְ חַיּוּת לְהָאָדָם שֶׁמְּקַיֵּם הַמִּצְוֹת, כמ"ש אָשֶׁר יַעֲשֶׂה אוֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם, כִּי ע"י עֲשִׂיַּת הַמִּצְוֹת הוּא מִתְדַּבֵּק בהקב"ה (כנ"ל), וע"י וְאַתֶּם הַדְּבֵקִים בהוי' אֱלֹקֵיכֶם (עי"ז) חַיִּים כֻּלְּכֶם הַיּוֹם.

Vient l'aspect supérieur. Un autre midrach commente le passouk « Il révèle Ses paroles à Yaakov, Ses décrets et Ses lois à Israël ». Ce sont « Ses » lois, explique-t-il, parce que Hachem les accomplit Lui-même avant de les prescrire. Les mitsvot existent donc avant tout rapport avec le monde matériel. En les accomplissant, on « marche dans Ses voies » et l'on se lie à Lui. Ce lien accroît la vie spirituelle : « Vous qui êtes attachés à Havayé votre D.ieu, vous êtes tous vivants aujourd'hui. » Selon cette lecture, le but des mitsvot est le lien avec Hachem et la croissance spirituelle.

וְכֵיוָן שֶׁעִנְיָן זֶה שֶׁבַּמִּצְוֹות (שֶׁהֵם דְּרָכָיו שֶׁל הקב"ה, עי"ז שהקב"ה עוֹשֶׂה אֵת הַמִּצְוֹות) הוּא לְמַעְלָה מִשַּׁיָּכוּת לְעוֹלָמוֹת, לָכֵן, גַּם הַחַיּוּת שֶׁנִּמְשַׁךְ לְהָאָדָם שֶׁמְּקַיֵּם אֵת הַמִּצְוֹות הוּא הַחַיּוּת דבחי' סוֹבֵב, שֶׁמִּצַּד עַצְמוֹ הוּא קָדוֹשׁ וּמוּבְדָּל מֵעוֹלָמוֹת ואעפ"כ ע"י קִיּוּם הַמִּצְוֹות הוּא חַי בָּהֶם בְּחַיּוּת פְּנִימִי.

Et puisque cet aspect des mitsvot (qu'elles soient les voies de HaKadoch Barou'h Hou, du fait que HaKadoch Barou'h Hou les accomplit) se situe au-delà de tout rapport avec les mondes, la vitalité attirée sur l'homme qui accomplit les mitsvot est elle aussi la vitalité du niveau de sovev [la lumière qui englobe les mondes]. Cette vitalité est, en elle-même, sainte et séparée des mondes ; et néanmoins, par l'accomplissement des mitsvot, l'homme vit par elles [bahem] d'une vitalité intérieure.

Ces mitsvot sont « Ses voies » et dépassent les limites de la création. La vie qu'elles donnent les dépasse donc aussi : c'est la vitalité de sovev kol almin, au-delà de la création. Le Juif est un être limité, mais il peut la recevoir. Car la mitsva l'élève à une sainteté qui, elle aussi, dépasse la création.

אָמְנָם גַּם עִנְיָן זֶה שֶׁבַּמִּצְוֹות, הוּא בְּדַרְגָּא שֶׁיֵּשׁ בָּהּ צִיּוּר. וְלָכֵן הַמִּצְוֹות שֶׁבְּדַרְגָּא זוֹ הֵם בְּהִתְחַלְּקוּת, דַּרְכֵי הוי' (לְשׁוֹן רַבִּים), רמ"ח אֵבָרִים דְּמַלְכָּא, דְּהַהַמְשָׁכָה שע"י כָּל מִצְוָה הִיא הַמְשָׁכָה פְּרָטִית (דּוּגְמַת כֹּחַ הראי' בְּעַיִן וְכֹחַ הַשְּׁמִיעָה בָּאֹזֶן). וְלָכֵן שַׁיָּךְ שֶׁהָאָדָם יַעֲשֶׂה אֵת הַמִּצְוֹות שהקב"ה עוֹשֶׂה, כִּי רמ"ח הָאֵבָרִים שֶׁבָּאָדָם הַתַּחְתּוֹן הֵם כִּבְיָכוֹל בְּדֻגְמַת רמ"ח אֵבָרִים דְּמַלְכָּא, נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ.

Toutefois, cet aspect des mitsvot se situe lui aussi à un degré qui comporte une forme [tsiour]. C'est pourquoi, à ce degré, les mitsvot sont divisées : « les voies de Havayé » (au pluriel), « les deux cent quarante-huit membres du Roi ». L'épanchement qu'opère chaque mitsva est un épanchement particulier (comme la faculté de voir dans l'œil et la faculté d'entendre dans l'oreille). C'est pourquoi l'homme peut faire les mitsvot que fait HaKadoch Barou'h Hou : les deux cent quarante-huit membres de l'homme d'en bas sont, pour ainsi dire, à l'image des deux cent quarante-huit membres du Roi, selon « Faisons l'homme à Notre image, selon Notre ressemblance ».

Cet aspect supérieur n'est pourtant pas le degré ultime. Il garde une « forme » spirituelle [tsiyour], qui le divise en mitsvot distinctes. On parle donc des « voies » de Havayé, au pluriel, et des « 248 membres du Roi ». Ces mitsvot dépassent la création, mais restent limitées. L'âme humaine offre un parallèle : la vue, l'odorat et l'ouïe expriment l'âme, mais chacune est distincte et aucune n'est son essence. Cette limite est d'ailleurs nécessaire. C'est parce que les mitsvot ont la forme de « 248 membres » que l'homme, créé à cette image, peut accomplit ce que Hachem accomplit.

וְיֵשׁ עִנְיָן נַעֲלֶה יוֹתֵר בְּמִצְוֹות, זֶה שֶׁהַמִּצְוֹות הֵם רְצוֹן הָעֶלְיוֹן (רְצוֹן שֶׁלְּמַעְלָה מֵהַטַּעַם), דְּהָרָצוֹן שֶׁבַּמִּצְוֹות הוּא בְּכָל תרי"ג הַמִּצְוֹות בְּשָׁוֶה (לְמָעְלָה מרמ"ח אֵבָרִים). וְכֵיוָן שֶׁהָרָצוֹן שֶׁבַּמִּצְוֹות הוּא לְמָעְלָה בְּאֵין עֲרוֹךְ מֵהָאָדָם הַתַּחְתּוֹן שֶׁמְּקַיֵּם אֵת הַמִּצְוָה (במכ"ש מִזֶּה שֶׁהוּא לְמָעְלָה מֵהַצִּיּוּר דְּאָדָם הָעֶלְיוֹן), לָכֵן, לְגַבֵּי דַּרְגָּא זוֹ (כְּמוֹ שֶׁהִיא מִצַּד עַצְמָהּ) אֵין הָאָדָם תּוֹפֵס מָקוֹם, דְּהַבִּטּוּל דְּהֶעְדֵּר תְּפִיסַת מָקוֹם הוּא בִּיטּוּל בִּמְצִיאוּת. וְגַם לְאַחֲרֵי שֶׁיֶּשְׁנוֹ הַצִּיּוּי לְהָאָדָם שעי"ז הוּא נַעֲשֶׂה מְצִיאוּת, כָּל מְצִיאוּתוֹ הִיא רַק לִמְלֹאות אֵת הַצִּיּוּי, וע"י שֶׁהוּא מְמַלֵּא אֵת הַצִּיּוּי הוּא מִתְחַבֵּר (מִצְוָה מִלְּשׁוֹן צַוָּותָא וְחִיבּוּר) עַם הַמְצַוֶּה (שֶׁהוּא לְמָעְלָה מִמֶּנּוּ בְּאֵין עֲרוֹךְ).

Il y a dans les mitsvot un aspect plus élevé encore : elles sont la volonté suprême (une volonté qui dépasse la raison). Cette volonté est identique dans les six cent treize mitsvot (au-delà des deux cent quarante-huit membres). Et puisque la volonté présente dans les mitsvot est sans commune mesure au-dessus de l'homme d'en bas qui accomplit la mitsva (à plus forte raison, puisqu'elle dépasse même la forme de l'Homme d'en haut), l'homme n'occupe aucune place face à ce degré (tel qu'il est en lui-même). Or l'annulation de soi [bitoul] qui consiste à n'occuper aucune place est un bitoul de l'existence même. Et même une fois l'ordre adressé à l'homme, ordre par lequel il devient une existence, toute son existence n'a d'autre objet que de remplir l'ordre. En remplissant l'ordre, il s'unit (mitsva vient de tsavta, « union » et « liaison ») à Celui qui ordonne (qui est sans commune mesure au-dessus de lui).

Le troisième aspect ne regarde plus la qualité propre de chaque mitsva, mais ce qui est commun à toutes : chacune est également la volonté de Hachem. Cette volonté est sans limite. Elle est sans commune mesure même avec Adam HaElyon, le plus haut degré de la création, et à plus forte raison avec l'homme. Devant elle, l'existence de toute la création ne pèse rien : c'est le bitoul bimetsiout. Le Juif n'acquiert d'importance que parce qu'il reçoit l'ordre d'accomplir la mitsva, et non par lui-même. Et parce qu'il l'accomplit dans ce bitoul, il peut se lier à l'essence de Celui qui l'ordonne, pourtant infiniment plus haute que lui.

ו) ועד"ז הוּא בְּלִימוּד הַתּוֹרָה, שֶׁיֵּשׁ בָּזֶה ג' אוֹפַנִּים אֵלּוּ. דְּנוֹסָף לג' הָאוֹפַנִּים שֶׁיֶּשְׁנָם בְּמִצְוַת תַּלְמוּד תּוֹרָה (כִּבְכָל הַמִּצְוֹות), הִנֵּה גַּם

Il en va de même de l'étude de la Torah, où l'on trouve ces trois manières. Outre les trois manières qui existent dans la mitsva de l'étude de la Torah (comme dans toutes les mitsvot), l'étude de la Torah

בְּהָעִנְיָן דְּלִימוּד הַתּוֹרָה עַצְמוֹ יֶשְׁנָם (דּוּגְמַת) ג' אוֹפַנִּים אֵלּוּ. דִּכְשֶׁלּוֹמֵד תּוֹרָה מִצַּד הַחָכְמָה וְהַשֵּׂכֶל שֶׁבָּהּ, שֶׁהַתּוֹרָה הִיא חָכְמַתְכֶם וּבִינַתְכֶם (אֲפִילּוּ) לְעֵינֵי הָעַמִּים, לִימוּד הַתּוֹרָה שֶׁלּוֹ הוּא מִצַּד טֶבַע גּוּפוֹ וְנַפְשׁוֹ הַטִּבְעִית, שֶׁבִּטְבְּעוֹ הוּא אוֹהֵב מוּשְׂכָּלוֹת.

en tant que telle comporte elle aussi (l'équivalent de) ces trois manières. Quand on étudie la Torah pour la sagesse et l'intelligence qu'elle renferme, puisque la Torah est « votre sagesse et votre intelligence » (même) « aux yeux des peuples », cette étude procède de la nature du corps et de l'âme naturelle, qui aime naturellement les réalités intelligibles.

Le même schéma se retrouve dans l'étude de la Torah. L'étude a les trois aspects de toute mitsva, mais ces trois aspects se retrouvent aussi à l'intérieur même de cette mitsva. Au niveau inférieur, on étudie par goût naturel pour les choses de l'intelligence. Ce niveau est ouvert à tous, quel que soit leur degré spirituel, et même à un non-Juif, qui n'a pourtant pas de lien essentiel avec la sainteté de la Torah.

וּכְשֶׁלִּמּוּד הַתּוֹרָה שֶׁלּוֹ הוּא מִצַּד זֶה שֶׁהַתּוֹרָה הִיא מְמֶצַע הַמְקַשֵּׁר יִשְׂרָאֵל וקוב"ה, כְּמַאֲמַר הַזֹּהַר תְּלַת קְשָׁרִין מִתְקַשְּׁרָאן דָּא בְּדָא יִשְׂרָאֵל אוֹרַיְתָא וקוב"ה, דע"י שֶׁיִּשְׂרָאֵל מִתְקַשְּׁרָאֵן בְּאוֹרַיְתָא הֵם מִתְקַשְּׁרִים בהקב"ה, לִימוּד הַתּוֹרָה שֶׁלּוֹ הוּא מִצַּד הַנְּשָׁמָה שֶׁבּוֹ. הַיְינוּ, שֶׁגַּם אוֹפֶן זֶה בְּלִימוּד הַתּוֹרָה הוּא מִצַּד מְצִיאוּתוֹ (שיהי' קָשׁוּר בהקב"ה) אֶלָּא שֶׁהוּא הַמְּצִיאוּת דְּהַנְּשָׁמָה.

Et quand on étudie la Torah parce qu'elle est l'intermédiaire qui relie Israël et HaKadoch Barou'h Hou, selon la parole du Zohar : « Trois liens se nouent l'un à l'autre : Israël, la Torah et HaKadoch Barou'h Hou » (en se liant à la Torah, Israël se lie à HaKadoch Barou'h Hou), cette étude procède de la Nechama qui est en l'homme. C'est-à-dire que cette manière d'étudier la Torah procède elle aussi de son existence propre (pour être lié à HaKadoch Barou'h Hou), à ceci près qu'il s'agit de l'existence de la Nechama.

Au deuxième niveau, on étudie pour se lier à Hachem. Le Zohar parle de « trois nœuds noués l'un à l'autre : Israël, la Torah et HaKadoch Barou'h Hou ». La Torah est le nœud du milieu, qui relie les Juifs à Hachem, et le désir de ce lien vient de l'âme. Ce mobile est moins intéressé que le seul plaisir de l'intelligence. Il reste pourtant tourné vers le bien de l'âme plutôt que vers Hachem Lui-même.

וְיֵשׁ אוֹפֶן נַעֲלֶה יוֹתֵר בְּלִימוּד הַתּוֹרָה, דְּזֶה שֶׁלּוֹמֵד תּוֹרָה הוּא (לֹא מִפְּנֵי הָעִילּוּי שיהי' לוֹ עי"ז, אֶלָּא) מִצַּד הַתּוֹרָה עַצְמָהּ. דְּמִכֵּיוָן שֶׁאוֹרַיְתָא וקוב"ה כּוֹלָּא חַד, וִיתֵירָה מִזּוֹ שֶׁהִיא חַד עִם הָעַצְמוּת, כמארז"ל שֶׁאָנֹכִי הוּא ר"ת אֲנָא נַפְשִׁי כְּתָבִית יְהָבִית, דַּאֲנָא (נַפְשִׁי) הוּא

Il y a une manière plus élevée d'étudier la Torah : étudier non pas pour l'élévation qu'on en retirera, mais pour la Torah elle-même. En effet, « la Torah et HaKadoch Barou'h Hou ne font qu'un » ; plus encore, elle ne fait qu'un avec l'Essence, comme l'enseignent nos Sages : Anokhi [« Je suis »] est l'acronyme de Ana nafchi ketavit yehavit, « Moi-même, Je Me suis écrit et donné ». Ana (nafchi) désigne Son

Essence, béni soit-Il, et le sens de Ana nafchi ketavit yehavit est qu'Il S'est inscrit et donné Lui-même : Ana nafchi, « c'est Moi que vous prenez par la Torah ». Dès lors, de même que HaKadoch Barou'h Hou n'est pas, à D.ieu ne plaise, un moyen en vue d'autre chose, et que le « but » est en Lui-même, ainsi en va-t-il de l'étude de la Torah chez l'homme : il ressent que le but de son étude est la Torah elle-même. Savoir que « la Torah et HaKadoch Barou'h Hou ne font qu'un » le conduit à se livrer et à se donner à l'étude de la Torah sans aucun calcul (pas même celui de se lier par là à HaKadoch Barou'h Hou), et son étude est dans un bitoul absolu.

עַצְמוּתוֹ ית', וּפֵרוּשׁ אֲנָא נַפְשִׁי כְּתָבִית יְהָבִית הוּא אָז עֶר הָאט אַרַיינְגֶעשְׁרִיבֶּן אוּן אַרַיינְגֶעגֶעבֶּן זִיךְ אַלֵּיין, אֲנָא נַפְשִׁי, שע"י הַתּוֹרָה אוֹתִי אַתֶּם לוֹקְחִים, לָכֵן כְּמוֹ שהקב"ה אֵינוֹ ח"ו אֶמְצָעִי לְאֵיזֶה עִנְיָן אַחֵר וה"תכלית" הוּא בּוֹ בְּעַצְמוֹ, עד"ז הוּא גַּם בְּלִימוּד הַתּוֹרָה דְּהָאָדָם, שֶׁנִּרְגָּשׁ אֶצְלוֹ שֶׁהַתַּכְלִית דְּלִימוּד הַתּוֹרָה שֶׁלּוֹ הִיא הַתּוֹרָה עַצְמָהּ. דְּזֶה שֶׁיּוֹדֵעַ שֶׁאוֹרָיְתָא וקוב"ה כּוֹלָא חַד, פּוֹעֵל עָלָיו שֶׁמּוֹסֵר וְנוֹתֵן אֵת עַצְמוֹ לְלִימוּד הַתּוֹרָה בְּלִי כָּל חֶשְׁבּוֹנוֹת (גַּם לֹא הַחֶשְׁבּוֹן שעי"ז יִתְקַשֵּׁר בהקב"ה), וְלִימוּד הַתּוֹרָה שֶׁלּוֹ הוּא בְּתַכְלִית הַבִּיטּוּל.

Au niveau le plus élevé, on n'attend aucun bénéfice, ni intellectuel ni spirituel : on étudie parce que la Torah doit être étudiée. Elle peut être un but en soi parce qu'elle est une avec l'essence de Hachem. Or une essence ne dépend de rien et ne sert d'intermédiaire à rien. D'où l'enseignement de la Guemara : « Anokhi », premier mot des Dix Paroles, est l'acrostiche de « Ana nafchi ketavit yehavit », « Moi-Même, Je Me suis écrit et donné ». Hachem a inscrit Son essence dans la Torah. Avec ce regard, l'étude n'a plus de mesure, puisqu'il n'y a plus de but à atteindre. Elle se fait dans un bitoul complet, sans autre motif, pas même celui de se lier à Hachem.

Ces trois manières d'étudier la Torah découlent des trois aspects de la Torah elle-même : la Torah est sagesse et intelligence (elle est la sagesse de HaKadoch Barou'h Hou, puis elle est descendue et s'est revêtue de l'intellect de l'homme) ; la Torah est l'intermédiaire qui relie Israël à HaKadoch Barou'h Hou ; et « la Torah et HaKadoch Barou'h Hou ne font qu'un ».

וג' אוֹפַנִּים אֵלּוּ שֶׁבְּלִמּוּד הַתּוֹרָה נִמְשָׁכִים מג' הָעִנְיָנִים שֶׁבַּתּוֹרָה עַצְמָהּ, שֶׁהַתּוֹרָה הִיא חָכְמָה וְשֵׂכֶל (הַיְינוּ שֶׁהִיא חָכְמָתוֹ שֶׁל הקב"ה ואח"כ יָרְדָה וְנִתְלַבְּשָׁה בְּשֵׂכֶל הָאָדָם), שֶׁהַתּוֹרָה הִיא מְמָצָע הַמְקַשֵּׁר יִשְׂרָאֵל בקוב"ה, וְשֶׁאוֹרָיְתָא וקוב"ה כּוֹלָא חַד.

Les trois mobiles de l'accomplissement des mitsvot découlaient de trois degrés présents dans les mitsvot. De même, les trois mobiles de l'étude découlent de trois aspects de la Torah elle-même. La Torah est d'abord la sagesse de Hachem, descendue jusqu'à devenir accessible à l'intelligence humaine. Elle est ensuite l'instrument du lien entre les Juifs et Hachem. Elle est enfin une avec Son essence.

ז) וְהִנֵּה ג' עִנְיָנִים הנ"ל יֵשׁ דּוּגְמָתָם גַּם בְּדִינֵי וְהִלְכוֹת תַּלְמוּד תּוֹרָה. דְּהַחִיּוּב לִלְמֹד הַהֲלָכוֹת הַצְּרִיכוֹת לְמַעֲשֵׂה בִּכְדֵי לֵידַע אֵת הַמַּעֲשֶׂה אָשֵׁר יַעֲשֶׂה, הוּא ע"ד לִימוּד הַתּוֹרָה שֶׁמִּצַּד (טֶבַע) הַגּוּף וְנֶפֶשׁ הַטִּבְעִית, מִכֵּיוָן שֶׁעֲשִׂיַּת הַמִּצְוֹות (כּוֹלֵל הַמִּצְוֹות הַתְּלוּיוֹת בְּדִיבּוּר) הוּא ע"י הַגּוּף וְנֶפֶשׁ הַחִיּוּנִית.

Or ces trois aspects ont aussi leur équivalent dans les lois et règles de l'étude de la Torah. L'obligation d'étudier les halakhot nécessaires à la pratique, afin de connaître « l'acte qu'il doit faire », correspond à l'étude de la Torah qui procède de (la nature) du corps et de l'âme naturelle : l'accomplissement des mitsvot (y compris celles qui dépendent de la parole) passe en effet par le corps et l'âme vitale.

Les lois de l'étude reflètent ces trois aspects. Il y a d'abord l'obligation d'étudier la halakha pratique, pour savoir ce qu'il faut faire. Elle s'apparente, sans s'y confondre, au mobile naturel de l'étude. Ce mobile vient du corps, du cerveau ; de même, la pratique des mitsvot touche aux actes matériels du Juif.

וְהַחִיּוּב דְּמִצְוַת יְדִיעַת הַתּוֹרָה, לֵידַע כָּל הַתּוֹרָה כּוּלָּהּ (גַּם הָעִנְיָנִים שֶׁאֵינָם צְרִיכִים לְמַעֲשֵׂה), כִּיוָן שֶׁעִנְיָנָהּ שֶׁל מִצְוָה זוֹ הוּא שֶׁהָאָדָם יָדַע אֵת הַתּוֹרָה, הוּא ע"ד לִימוּד הַתּוֹרָה בִּשְׁבִיל הַנְּשָׁמָה. וְיֵשׁ לוֹמַר, שֶׁזֶּהוּ הַטַּעַם עַל זֶה שֶׁיֵּשׁ שִׁיעוּר וְקִצְבָּה לְהַמִּצְוָה דִּידִיעַת הַתּוֹרָה [דמ"ש אֲרוּכָּה מֵאֶרֶץ מִדָּהּ הוּא שֶׁאֵין קֵץ לְעֹמֶק טַעֲמֵי הַהֲלָכוֹת, אֲבָל הַהֲלָכוֹת עַצְמָם וְכֵן הַמִּדְרָשִׁים וכו' יֵשׁ לָהֶם קֵץ וּמִסְפָּר וְהָיוּ כַּמָּה וְכַמָּה שֶׁלָּמְדוּ וְיָדְעוּ כָּל הַתּוֹרָה כּוּלָּהּ], כִּי מִכֵּיוָן שֶׁהַמִּצְוָה דִּידִיעַת הַתּוֹרָה הִיא שֶׁהָאָדָם יָדַע אֵת הַתּוֹרָה, וְהָאָדָם הוּא מוּגְבָּל, לָכֵן גַּם הַתּוֹרָה (שֶׁשַּׁיֶּכֶת לְמִצְוָה זוֹ) הִיא בִּמְדִידָה וְהַגְבָּלָה.

L'obligation liée à la mitsva de connaître la Torah, de connaître la Torah tout entière (y compris les sujets qui ne sont pas nécessaires à la pratique), correspond à l'étude de la Torah faite pour la Nechama, puisque l'objet de cette mitsva est que l'homme connaisse la Torah. On peut dire que c'est pour cette raison que la mitsva de connaître la Torah a une mesure et une limite [car le passouk « sa mesure est plus longue que la terre » signifie que la profondeur des raisons des halakhot est sans fin ; mais les halakhot elles-mêmes, comme les midrachim, etc., ont une fin et un nombre, et bien des gens ont étudié et connu la Torah tout entière]. En effet, la mitsva de connaître la Torah consiste en ce que l'homme connaisse la Torah ; or l'homme est limité. La Torah (celle qui relève de cette mitsva) se trouve donc, elle aussi, dans la mesure et la limite.

Il y a ensuite la mitsva de connaître toute la Torah, même ce qui n'a pas de portée pratique. Elle est plus large, mais elle s'adresse à un être limité et garde donc des limites. Elle ressemble en cela à l'étude par amour de l'âme pour Hachem, qui dépasse le corps sans être illimitée. Comme elle n'est pas l'essence de l'étude, elle constitue un but atteignable. La profondeur de la Torah est infinie, mais les halakhot, les midrachim et les passages de Guemara sont en nombre fini. Certains hommes ont d'ailleurs réellement connu toute la Torah.

L'obligation de « tu le méditeras jour et nuit » [même après avoir étudié toute la Torah, et de même pour ceux dont l'intelligence est courte et qui ne parviendront pas à connaître toute la Torah] est l'obligation d'étudier la Torah qui procède de la Torah elle-même. Puisque la Torah (telle qu'elle est en elle-même) dépasse la mesure et la limite (« sa mesure est plus longue que la terre »), la mitsva de l'étude de la Torah (telle qu'elle procède de la Torah elle-même) consiste elle aussi à s'y adonner sans cesse, jour et nuit, à chaque instant libre, au-delà de la mesure et de la limite.

וְהַחִיּוּב דְּוְהָגִית בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה [גַּם לְאַחֲרֵי שֶׁלָּמַד כָּל הַתּוֹרָה, ועד"ז בְּנוֹגֵעַ לְאֵלֶּה שֶׁדַּעְתָּם קְצָרָה וְלֹא יַגִּיעוּ לִידִיעַת כָּל הַתּוֹרָה] הוּא הַחִיּוּב דְּלִימּוּד הַתּוֹרָה מִצַּד הַתּוֹרָה עַצְמָהּ. וְכֵיוָן שֶׁהַתּוֹרָה (כְּמוֹ שֶׁהִיא מִצַּד עַצְמָהּ) הִיא לְמָעְלָה מִמִּדִּידָה וְהַגְּבָלָה (אֲרוּכָּה מֵאֶרֶץ מִדָּהּ), לָכֵן, גַּם הַמִּצְוָה דְּתַלְמוּד תּוֹרָה (כְּמוֹ שֶׁהִיא מִצַּד הַתּוֹרָה עַצְמָהּ) הִיא שֶׁיַּעֲסֹק בָּהּ תָּמִיד יוֹמָם וָלַיְלָה בְּכָל רֶגַע פָּנוּי, לְמָעְלָה מִמִּדִּידָה וְהַגְּבָלָה.

Il y a enfin l'obligation de « la méditer jour et nuit ». Elle vaut pour tous, quel que soit le niveau atteint, car elle ne vise aucun but : il s'agit de remplir son temps de Torah, parce que la Torah doit être étudiée. Elle exprime l'essence de la Torah, qui est une avec l'essence illimitée de Hachem. C'est donc une obligation sans limite.

On peut dire, plus profondément, que même la mitsva « tu le méditeras jour et nuit ». Les mitsvot sont des ordres adressés à l'homme [à la différence de la Torah telle qu'elle est la sagesse de HaKadoch Barou'h Hou (au-delà de tout rapport au monde), et qui n'est descendue ici-bas qu'ensuite]. La Torah qu'on étudie en vertu de la mitsva « tu le méditeras jour et nuit » n'est donc pas la Torah telle qu'elle est en elle-même, mais telle qu'elle se rapporte à l'homme. L'étude de la Torah elle-même, dans sa vérité (telle qu'elle dépasse tout rapport à l'homme), se trouve dans l'étude de la Torah lichmah [pour elle-même] : on étudie non pas pour accomplir la mitsva de l'étude de la Torah, mais pour la Torah elle-même.

ח) וְיֵשׁ לוֹמַר בְּעוֹמֶק יוֹתֵר, שֶׁגַּם הַמִּצְוָה דְּוַהֲגִית בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה, כְּיוָן שֶׁהַמִּצְוֹות הֵם צִוּוּיִם לְהָאָדָם [וּדְלֹא כְּהַתּוֹרָה כְּמוֹ שֶׁהִיא חָכְמָתוֹ שֶׁל הקב"ה (שֶׁלְּמַעְלָה מִשַּׁיָּכוּת לְעוֹלָם) וְרַק שאח"כ יָרְדָה לְמַטָּה], הֲרֵי הַתּוֹרָה שֶׁלּוֹמְדִים מִצַּד הַמִּצְוָה דְּוַהֲגִית בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה הִיא (לֹא הַתּוֹרָה כְּמוֹ שֶׁהִיא מִצַּד עַצְמָהּ, אֶלָּא) כְּמוֹ שֶׁשַּׁיֶּכֶת לְהָאָדָם. וַאֲמִתִּית הָעִנְיָן דְּלִימּוּד הַתּוֹרָה עַצְמָהּ (כְּמוֹ שֶׁהִיא לְמָעְלָה מִשַּׁיָּכוּת לָאָדָם) הוּא בְּלִימּוּד הַתּוֹרָה לִשְׁמָהּ, שֶׁהַלִּמּוּד הוּא לֹא בִּכְדֵי לְקַיֵּים מִצְוֹת תַּלְמוּד תּוֹרָה אֶלָּא מִצַּד הַתּוֹרָה עַצְמָהּ.

Le Rabbi va plus loin. La mitsva de méditer la Torah « jour et nuit » ne limite pas la quantité d'étude. Mais elle reste une mitsva donnée à un être limité ; elle ne peut donc pas être l'essence ultime de la Torah. Cette essence se trouve dans l'étude lichma [pour elle-même] : on étudie pour la Torah, et non pour s'acquitter de la mitsva d'étudier.

וְיֵשׁ לְהוֹסִיף שֶׁהַמַּעֲלָה בְּלִימוּד הַתּוֹרָה לִשְׁמָהּ לְגַבֵּי הַלִּימוּד בִּכְדֵי לְקַיֵּים מִצְוֹת ת"ת הוּא לֹא רַק בְּכַוָּנַת הַלִּימוּד אֶלָּא גַּם בְּהַלִּמּוּד בְּפוֹעַל. דְּכַאֲשֶׁר הַלִּימוּד הוּא בִּכְדֵי לְקַיֵּים מִצְוֹת ת"ת, הַלִּימוּד הוּא בְּהַגְבָּלָה, דְּגַם בְּמִצְוַת וְהָגִית בּוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה יֵשׁ כו"כ הַגְבָּלוֹת כַּמְבוֹאָר בְּהִלְכוֹת ת"ת. משא"כ בְּלִימוּד הַתּוֹרָה לִשְׁמָהּ, אֵינוֹ מִתְחַשֵּׁב בִּמְדִידוֹת וְהַגְבָּלוֹת (אִם גַּם בְּאֹפֶן כָּזֶה הוּא מְחוּיָּב לִלְמֹד אוֹ לֹא), וְהַלִּמּוּד שֶׁלּוֹ הוּא לְמַעְלָה מִמְּדִידַת וְהַגְבָּלַת הַזְּמַן, ועד"ז לְמַעְלָה מֵהַמְּדִידָה וְהַגְבָּלָה דִּמְקוֹם כמרז"ל לְאָנְסוֹ שָׁאנֵי.

On peut ajouter que la supériorité de l'étude de la Torah lichmah sur l'étude faite pour accomplir la mitsva de l'étude de la Torah ne tient pas seulement à l'intention, mais aussi à l'étude effective. Quand on étudie pour accomplir la mitsva de l'étude de la Torah, l'étude est limitée : même la mitsva « tu le méditeras jour et nuit » comporte bien des limites, comme l'expliquent les lois de l'étude de la Torah [Hilkhot Talmud Torah]. Il n'en va pas ainsi de l'étude de la Torah lichmah : on n'y tient pas compte des mesures et des limites (on ne se demande pas si l'on est tenu d'étudier même de cette manière), et l'étude dépasse la mesure et la limite du temps, ainsi que la mesure et la limite du lieu, comme le disent nos Sages : « Pour celui qui y est contraint, il en va autrement. »

La différence ne tient pas seulement à l'intention : elle a une portée pratique. Celui qui étudie au titre de la mitsva « jour et nuit » en est parfois dispensé, à cause d'autres obligations ou de certaines situations. La quantité n'a pas de limite, mais le moment où l'obligation s'applique en a une. Celui qui étudie pour la Torah elle-même ne fait plus ces calculs : sa situation n'a plus prise sur son étude, qui passe outre les limites du temps et du lieu. La Guemara en donne un exemple dans Kidouchin (33a). Elle se demande s'il faut se lever devant un sage aux bains, où l'on est dévêtu. Elle cite le cas d'un élève resté assis aux bains au passage de son maître, puis écarte la preuve : il était peut-être absorbé dans des pensées de Torah. Mais il est interdit de penser à la Torah en un tel lieu ! La Guemara répond : « Pour celui qui y est contraint, il en va autrement. » Ils y pensaient avant d'entrer et ne pouvaient plus s'en détacher. L'attachement à la Torah pour elle-même dépasse donc même les limites du lieu.

וְהַטַּעַם לָזֶה (בִּפְנִימִיּוּת הָעִנְיָנִים) הוּא, כִּי הַמִּצְוָה דְּוַהֲגִית הִיא צִיּוּי לְהָאָדָם, לָכֵן יֵשׁ בָּהּ הַגְבָּלוֹת (לְפִי הָאָדָם). משא"כ בְּלִימוּד הַתּוֹרָה לִשְׁמָהּ, מִכֵּיוָן שֶׁהַתּוֹרָה (כְּמוֹ שֶׁהִיא מִצַּד עַצְמָהּ) הִיא לְמַעְלָה מִמְּדִידָה וְהַגְבָּלָה (אֲרוּכָּה מֵאֶרֶץ מִדָּהּ), לָכֵן, גַּם לִימוּד הַתּוֹרָה שֶׁל הָאָדָם, כְּשֶׁהַלִּמּוּד שֶׁלּוֹ הוּא לִשְׁמָהּ (מִצַּד הַתּוֹרָה עַצְמָהּ), הוּא בְּאֹפֶן שֶׁהוּא יוֹצֵא מֵהַהַגְבָּלוֹת דִּזְמַן וּמְקוֹם.

La raison en est (dans la dimension intérieure des choses) que la mitsva « tu le méditeras » est un ordre adressé à l'homme ; elle comporte donc des limites (à la mesure de l'homme). Il n'en va pas ainsi de l'étude de la Torah lichmah. Puisque la Torah (telle qu'elle est en elle-même) dépasse la mesure et la limite (« sa mesure est plus longue que la terre »), l'étude de la Torah de l'homme, quand elle est lichmah (pour la Torah elle-même), le fait sortir lui aussi des limites du temps et du lieu.

Pourquoi cette absence de limite ? La mitsva d'étudier « jour et nuit » est un ordre adressé à un être limité, et elle en porte les limites. L'étude pour la Torah elle-même n'est ordonnée à personne. Elle échappe donc aux limites ajustées à celui qui reçoit un ordre, et place l'étude au-delà du temps et du lieu.

ט) וְיֵשׁ לוֹמַר, שֶׁהַחִבּוּר דְּעֶלְיוֹנִים וְתַחְתּוֹנִים שֶׁנִּתְחַדֵּשׁ בְּמַתַּן תּוֹרָה הוּא מִתְגַּלֶּה בְּעִיקָּר בְּלִימוּד הַתּוֹרָה לִשְׁמָהּ. דְּנוֹסָף עַל זֶה שֶׁבִּכְדֵי שֶׁיּוּכַל לִהְיוֹת הַחִיבּוּר דְּעֶלְיוֹנִים וְתַחְתּוֹנִים הוּא ע"י בִּיטּוּל הַגֶּדֶר דְּעֶלְיוֹן וְתַחְתּוֹן ע"י הַמְשָׁכַת אוא"ס שֶׁלְּמַעְלָה מִשְּׁנֵיהֶם (כנ"ל סְעִיף ד), שֶׁדֶּגְמָתוֹ בָּאָדָם הוּא כְּשֶׁעוֹסֵק בַּתּוֹרָה לִשְׁמָהּ שֶׁאָז הוּא בְּבִיטּוּל הַמְּצִיאוּת הֵן בְּנוֹגֵעַ לְהַגּוּף (תַּחְתּוֹן) וְהֵן בְּנוֹגֵעַ לְהַנְּשָׁמָה (עֶלְיוֹן), הִנֵּה גַּם הַחִיבּוּר דְּעֶלְיוֹנִים וְתַחְתּוֹנִים עַצְמוֹ מִתְגַּלֶּה בְּלִימוּד זֶה, שהבל"ג דְּתוֹרָה (עֶלְיוֹנִים) פּוֹעֵל עַל הָאָדָם (תַּחְתּוֹנִים) שֶׁלִּמּוּד הַתּוֹרָה שֶׁלּוֹ יהי' לְמַעְלָה מֵהַגְּבָלָה.

On peut dire que l'union des supérieurs et des inférieurs [elyonim veta'htonim], nouveauté du Matan Torah [le don de la Torah], se révèle principalement dans l'étude de la Torah lichmah. Pour que cette union soit possible, il faut abolir la frontière entre supérieur et inférieur par l'épanchement de l'Or Ein Sof [lumière infinie], qui est au-dessus des deux (comme on l'a vu au paragraphe 4). L'équivalent en est, chez l'homme, l'étude de la Torah lichmah : il se trouve alors dans le bitoul de l'existence, tant pour le corps (l'inférieur) que pour la Nechama (le supérieur). Mais il y a plus : l'union même des supérieurs et des inférieurs se révèle dans cette étude, puisque l'infini [beli gvoul] de la Torah (les supérieurs) agit sur l'homme (les inférieurs) pour que son étude de la Torah dépasse toute limite.

Le Rabbi relie ce degré d'étude à la nouveauté du don de la Torah. On l'a vu : depuis le Sinaï, la mitsva unit le matériel, l'« inférieur », et le spirituel, le « supérieur », grâce au bitoul que produit la révélation de l'essence de Hachem. Cette union trouve son expression la plus haute dans l'étude lichma. Celui qui étudie ainsi efface son corps, puisqu'il n'étudie pas seulement par intérêt. Il efface aussi son âme, puisqu'il n'étudie pas seulement par amour de Hachem. Surtout, l'étude elle-même réunit deux contraires : la Torah sans limite s'unit à l'homme limité, au point que son étude dépasse l'espace et le temps.

וְיֵשׁ לְהוֹסִיף, דע"י שהבל"ג דְּתוֹרָה פּוֹעֵל גַּם בְּהָאָדָם (ועד"ז ע"י יְרִידַת הַתּוֹרָה לְמַטָּה בִּכְלָל), מִתְגַּלֶּה הבל"ג דְּתוֹרָה עוֹד יוֹתֵר, דְּזֶה שֶׁהַתּוֹרָה הִיא בל"ג הוּא לֹא רַק בְּהַמָּקוֹם וְהַדַּרְגָּא שֶׁל הַתּוֹרָה אֶלָּא שֶׁהִיא נִמְשָׁכֶת גַּם לְמַטָּה וְגַם בְּהַמְשָׁכָתָהּ לְמַטָּה נִרְגָּשׁ בְּגִילּוּי הבל"ג שֶׁבָּהּ, שֶׁגַּם לִימוּד הַתּוֹרָה שֶׁל הָאָדָם הוּא בְּאֹפֶן דבל"ג.

On peut ajouter que, du fait que l'infini de la Torah agit aussi sur l'homme (et de même par la descente de la Torah ici-bas en général), cet infini se révèle davantage encore. Car l'infini de la Torah ne se limite pas à son lieu et à son degré propres : elle s'épanche aussi ici-bas, et même dans cet épanchement ici-bas, la révélation de son infini se fait sentir, au point que l'étude de la Torah de l'homme est elle aussi infinie.

Cette étude révèle en outre un degré plus profond de l'infinité de la Torah. La Torah n'est pas illimitée seulement à son propre niveau : elle l'est jusque dans l'étude d'un Juif dans le monde matériel. En note, le Rabbi ajoute que cette révélation est d'autant plus grande qu'elle se produit chez un être limité. La Torah peut manifester son infinité jusque dans les bornes du monde.

יו"ד) וע"פ כָּל הנ"ל יֵשׁ לוֹמַר הַטַּעַם עַל זֶה שֶׁגָּמַר קַבָּלַת הַתּוֹרָה (וְקִבֵּל הַיְּהוּדִים) תָּלוּי במס"נ, כִּי הַחִיבּוּר דְּעֶלְיוֹנִים וְתַחְתּוֹנִים הוּא ע"י בִּיטּוּל הַגְּדָרִים וְהַמְּצִיאוּת דְּעֶלְיוֹן וְתַחְתּוֹן (כנ"ל), וְלָכֵן, בִּכְדֵי שתהי' הַשְּׁלֵימוּת דְּקַבָּלַת הַתּוֹרָה, הֶצְרַךְ לִהְיוֹת הַבִּיטּוּל דמס"נ.

10) **D'après tout ce qui précède**, on peut dire pourquoi l'achèvement de l'acceptation de la Torah (« Et les Juifs acceptèrent » [vekibel hayehoudim]) dépend de le don total de soi [mesirout nefech]. L'union des supérieurs [elyonim] et des inférieurs [ta'htonim] se fait en effet par l'annulation des limites et de l'existence propre [metsiout] du supérieur et de l'inférieur (comme on l'a dit plus haut). C'est pourquoi, pour que l'acceptation de la Torah soit parfaite, il a fallu l'annulation de soi [bitoul] de la mesirout nefech.

Voici la réponse à la troisième question. Celle-ci demandait comment la mesirout nefech, une mitsva parmi 613, pouvait être décisive pour l'acceptation de toute la Torah. Le but du don de la Torah était d'introduire dans le monde un bitoul complet, par la révélation de l'essence de Hachem, pour unir le « supérieur » et l'« inférieur ». Il fallait donc recevoir la Torah avec un bitoul complet. Or la mesirout nefech a ceci de propre qu'elle fait surgir ce bitoul chez le Juif. L'acceptation s'est donc achevée quand les Juifs ont eu la mesirout nefech.

וְאַף שֶׁגַּם בִּשְׁעַת מַתַּן תּוֹרָה כְּשֶׁאָמְרוּ נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע קִבְּלוּ עֲלֵיהֶם לַעֲשׂוֹת כָּל מַה שֶׁיִּצְטַוּוּ גַּם בְּאֹם יהי' צָרִיךְ למס"נ עַל זֶה, הֲרֵי כָּל זְמַן שהמס"נ הִיא בְּכֹחַ הוּא מִצַּד הַנְּשָׁמָה וְאֵינוֹ בְּהַגּוּף, וְכֵיוָן שֶׁהַבִּטּוּל (שֶׁעַל יָדוֹ נַעֲשֶׂה הַחִיבּוּר דְּעֶלְיוֹנִים וְתַחְתּוֹנִים) צָרִיךְ לִהְיוֹת הֵן בְּהָעֶלְיוֹן וְהֵן בְּהַתַּחְתּוֹן, לָכֵן הַשְּׁלֵימוּת דְּקַבָּלַת הַתּוֹרָה תלוי' במס"נ בְּפוֹעַל, כִּי המס"נ בְּפוֹעַל הִיא בְּהַגּוּף וְנֶפֶשׁ הַטִּבְעִית.

Certes, déjà au moment de Matan Torah [le don de la Torah], quand ils dirent « Nous ferons et nous écouterons » [naassé venichma], ils prirent sur eux d'accomplir tout ce qui leur serait ordonné, même s'il fallait pour cela la mesirout nefech. Mais tant que la mesirout nefech n'est qu'en puissance, elle relève de l'âme [Nechama] et n'est pas dans le corps. Or le bitoul (par lequel se fait l'union des supérieurs et des inférieurs) doit être présent aussi bien dans le supérieur que dans l'inférieur. C'est pourquoi la perfection de l'acceptation de la Torah dépend de la mesirout nefech effective : la mesirout nefech effective se trouve dans le corps et dans l'âme naturelle [Néfech hativ'it].

Mais pourquoi fallait-il une mesirout nefech en acte, qui engage le corps ? Au Sinaï, les Juifs étaient prêts à donner leur vie si nécessaire. Cette disposition n'exprimait pourtant que le bitoul de l'âme, c'est-à-dire de la volonté. À Pourim, ils risquèrent réellement leur vie physique pour la Torah et les mitsvot. Leur bitoul s'étendit alors à leur corps et à leur âme animale. C'était le bitoul complet qu'exigeait l'acceptation entière de la Torah. Cela prépare la réponse à la quatrième question : qu'a de propre la mesirout nefech de Pourim, par rapport à celle de 'Hanoucca ?

Cela permet de comprendre aussi la supériorité de la mesirout nefech de Pourim sur celle de 'Hanoucca. La mesirout nefech effective, elle aussi, relève essentiellement de l'âme ; seulement, la mesirout nefech de l'âme agit aussi dans le corps et dans l'âme naturelle. Or le corps et l'âme naturelle sont (de par leur nature) une existence propre. Dès lors, la révélation de Matan Torah (l'union des supérieurs et des inférieurs), attirée en eux par le bitoul de la mesirout nefech qui provient de l'âme, est pour eux une chose surajoutée. Telle est la supériorité de la mesirout nefech de Pourim sur celle de 'Hanoucca : à Pourim, ils étaient dans un bitoul absolu (et un abaissement absolu) aussi du côté du corps. Ils étaient en effet entièrement livrés [hefker gamour] à la mise à mort, pour quiconque le voudrait, et selon l'ordre de la nature il n'y avait aucun moyen d'y échapper.

ועפ"ז יוּבַן גַּם הַמַּעֲלָה במס"נ דְּפוּרִים עַל המס"נ דַּחֲנֻכָּה, כִּי גַּם המס"נ בְּפוֹעַל הִיא בְּעִיקָּר מִצַּד הַנְּשָׁמָה, אֶלָּא שהמס"נ דְּהַנְּשָׁמָה פּוֹעֶלֶת גַּם בְּהַגּוּף וּבְנֶפֶשׁ הַטִּבְעִית, וּמִכֵּיוָן שֶׁהַגּוּף וְנֶפֶשׁ הַטִּבְעִית (מִצַּד עִנְיָנָם) הֵם מְציאוּת, לָכֵן הַגִּילוּי דְּמַתַּן תּוֹרָה (הַחִיבּוּר דְּעֶלְיוֹנִים וְתַחְתּוֹנִים) שֶׁנִּמְשַׁךְ בָּהֶם ע"י הַבִּיטּוּל דמס"נ שֶׁמִּצַּד הַנְּשָׁמָה הוּא דָּבָר נוֹסָף עֲלֵיהֶם. וְזוֹהִי הַמַּעֲלָה דהמס"נ דְּפוּרִים עַל המס"נ דַּחֲנֻכָּה, שֶׁבְּפוּרִים הָיוּ בְּתַכְלִית הַבִּיטּוּל (וְהַשִּׁפְלוּת) גַּם מִצַּד הַגּוּף, שֶׁהֲרֵי הָיוּ הֶפְקֵר גָּמוּר לַהֲרִיגָה לְכָל מִי שֶׁיִּרְצֶה, וּבְדֶרֶךְ הַטֶּבַע לֹא הי' דֶּרֶךְ לְהִנָּצֵל מִזֶּה.

Voici la réponse à la quatrième question. En général, la mesirout nefech naît du désir de l'âme de s'attacher à Hachem, puis entraîne le corps et l'âme animale. Leur bitoul vient alors du dehors, de l'âme divine ; il ne naît pas d'eux-mêmes. L'acceptation qui en résulte serait une révélation imposée de l'extérieur, et non une transformation du monde matériel lui-même. À Pourim, le décret visait le corps : anéantir tous les Juifs en un seul jour, à D.ieu ne plaise. A'hachvéroch régnait sur le monde entier, et son décret rendait légal le meurtre des Juifs. Personne ne pouvait les protéger, et ils n'avaient nulle part où fuir. Cette situation, la pire pour le corps, fit naître le bitoul dans le corps et l'âme animale eux-mêmes. L'acceptation fut donc complète, jusque du côté du corps. À 'Hanoucca, en revanche, le décret interdisait la Torah et les mitsvot. Le corps n'était menacé que si l'on pratiquait. La mesirout nefech restait donc imposée du dehors au corps et à l'âme animale, et ne suffisait pas à une acceptation entière.

[**Certes**, le décret ne visait que les Juifs, et s'ils avaient renié, à D.ieu ne plaise, on ne leur aurait rien fait (comme on l'a cité plus haut, au paragraphe 1, d'après le Torah Or). Néanmoins, le décret ne portait pas alors sur l'accomplissement de la Torah et des mitsvot, mais sur le corps : tuer et anéantir, à D.ieu ne plaise. Il en résulte que leurs corps étaient alors dans un abaissement absolu. Lorsque le décret porte sur la Torah et les mitsvot (comme à 'Hanoucca, où le décret visait « à leur faire oublier Ta Torah et à les détourner des lois de Ta volonté »), de sorte que celui qui accomplit la Torah et les mitsvot sera mis à mort, le corps (de par sa nature) n'est pas comme abandonné [hefker]. Il en va autrement lorsque le décret est de tuer et d'anéantir, à D.ieu ne plaise, et qu'on peut cependant y échapper en reniant, à D.ieu ne plaise. Le décret de mort porte alors (non sur son refus de renier, mais) sur le corps : il en résulte que le corps (de par sa nature) est comme abandonné.]

[**וְאַף** שֶׁהַגְּזֵרָה הָיְתָה רַק עַל הַיְּהוּדִים וּבְאֹם הָיוּ כּוֹפְרִים ח"ו לֹא הָיוּ עוֹשִׂים לָהֶם כְּלוּם (כְּמוּבָא לְעֵיל סְעִיף א מתו"א), מ"מ, מִכֵּיוָן שֶׁהַגְּזֵרָה אָז הָיְתָה לֹא עַל קִיּוּם התומ"צ אֶלָּא עַל הַגּוּף, לַהֲרוֹג וּלְאַבֵּד ח"ו, נִמְצָא, שֶׁהַגּוּפִים שֶׁלָּהֶם הָיוּ אָז בְּתַכְלִית הַשִּׁפְלוּת. דְּכַאֲשֶׁר הַגְּזֵירָה הִיא עַל התומ"צ (כְּמוֹ בַּחֲנֻכָּה שֶׁהַגְּזֵרָה הָיְתָה לְהַשְׁכִּיחָם תּוֹרָתִיךָ וּלְהַעֲבִירָם מֵחֻקֵּי רְצוֹנֶךָ) שֶׁבְּאֹם יְקַיֵּם תומ"צ יַהַרְגוּ אוֹתוֹ, אֲזַי, הַגּוּף (מִצַּד עִנְיָנוֹ) אֵינוֹ כְּהֶפְקֵר. משא"כ כְּשֶׁהַגְּזֵרָה הִיא לַהֲרוֹג וּלְאַבֵּד ח"ו אֶלָּא שֶׁיֵּשׁ לוֹ אֶפשרות לְהִנָּצֵל מֵהַגְּזֵרָה ע"י שֶׁיִּכְפֹּר ח"ו, מִכֵּיוָן שֶׁהַגְּזֵרָה לַהֲרוֹג אוֹתוֹ הִיא (לֹא מִפְּנֵי שֶׁאֵינוֹ רוֹצֶה לִכְפֹּר, אֶלָּא) עַל הַגּוּף, נִמְצָא שֶׁהַגּוּף (מִצַּד עִנְיָנוֹ) הוּא כְּהֶפְקֵר].

Une objection se présente. Selon le Torah Or, cité au début, les Juifs pouvaient échapper au décret de Haman en reniant leur judaïsme. Leur corps serait alors resté sauf. Le Rabbi répond qu'il n'y a pas là de contradiction : le décret lui-même portait sur le corps. Le Juif éprouvait une menace directe contre sa vie physique, et c'est ce qui fit naître le bitoul dans le corps même. Le décret de 'Hanoucca, lui, visait à « leur faire oublier Ta Torah ». Il menaçait d'abord la vie spirituelle, et la vie physique ne l'était que si l'on choisissait de pratiquer. Une menace ainsi conditionnelle ne s'éprouve pas avec la même force. Cela répond aussi à la deuxième question : pourquoi le Rabbi précédent compare-t-il la situation matérielle des deux époques, alors que recevoir la Torah est une tâche spirituelle ?

Voilà pourquoi l'achèvement et la perfection de l'acceptation de la Torah sont venus précisément par la mesirout nefech de Pourim. Leur bitoul étant alors aussi du côté du corps, ils étaient des récipients [kelim] pour la révélation de Matan Torah, tant du côté de l'âme que du côté du corps. On peut dire que c'est aussi le sens de ce qui est écrit dans le maamar : au moment du décret, Israël était dans un abaissement absolu, même matériellement. Le maamar fait

וְזֶהוּ מַה שע"י המס"נ דְּפוּרִים דַּוְקָא הי' הַגְּמַר וְהַשְׁלֵימוּת דְּקַבָּלַת הַתּוֹרָה, כִּי ע"י שֶׁהַבִּטּוּל שֶׁלָּהֶם אָז הי' גַּם מִצַּד הַגּוּף, לָכֵן הָיוּ כֵּלִים לְהַגִּלּוּי דְּמַתַּן תּוֹרָה הֵן מִצַּד הַנְּשָׁמָה וְהֵן מִצַּד הַגּוּף. וְיֵשׁ לוֹמַר דְּזֶהוּ גַּם מ"ש בְּהַמַּאֲמָר שֶׁבִּזְמַן הַגְּזֵירָה הָיוּ יִשְׂרָאֵל בְּתַכְלִית הַשִּׁפְלוּת גַּם בְּגַשְׁמִיּוּת, כִּי בָּזֶה מְרַמֵּז הַטַּעַם עַל זֶה שֶׁהָיוּ אָז כֵּלִים לְהַגִּלּוּי דְּמַתַּן תּוֹרָה גַּם מִצַּד הַגּוּף.

ainsi allusion à la raison pour laquelle ils étaient alors des récipients pour la révélation de Matan Torah aussi du côté du corps.

Voici la réponse à la deuxième question. Le don de la Torah visait un bitoul complet devant l'essence de Hachem, dans le spirituel comme dans le matériel, pour qu'ils puissent s'unir. Il fallait donc accepter la Torah avec le bitoul de l'âme et celui du corps. C'est ce qui se produisit à Pourim, justement parce que la situation était dure sur les deux plans. En comparant aussi la situation matérielle, le Rabbi précédent laisse entendre qu'elle a été une composante décisive de l'acceptation entière.

11) **Or**, il a été expliqué plus haut (paragraphe 4) que l'union du supérieur et de l'inférieur comporte trois éléments : le supérieur, l'inférieur et leur bitoul. On comprend donc que, pour mériter l'achèvement et la perfection de l'acceptation de la Torah, le bitoul de l'âme et du corps ne suffit pas. Il faut aussi leur existence propre, telle qu'ils sont dans leur perfection absolue, et que cette existence soit liée et unie à la Torah. Il en va de même que ce qui a été dit plus haut (paragraphes 6 et 8) : la supériorité de l'étude de la Torah lichma [pour elle-même] ne réside pas seulement dans le bitoul (on n'étudie ni pour sa propre perfection, ni même pour la perfection de l'âme). Elle réside aussi dans le fait que l'existence même de l'homme qui étudie (l'âme et le corps) s'unit à la Torah. Par là, il sort de ses limites et s'élève jusqu'à l'illimité [bli gvoul] de la Torah.

יָא) וְהִנֵּה ע"פ הַמְבוֹאָר לְעֵיל (סְעִיף ד) שֶׁבְּחִבּוּר עֶלְיוֹן וְתַחְתּוֹן יֵשׁ ג' עִנְיָנִים – הָעֶלְיוֹן, הַתַּחְתּוֹן וְהַבִּטּוּל שֶׁלָּהֶם – מוּבָן, שֶׁבִּכְדֵי לִזְכּוֹת לְהִגָּמֵר וְהַשְּׁלֵימוּת דְּקַבָּלַת הַתּוֹרָה אֵין מַסְפִּיק הַבִּיטּוּל דְּהַנְּשָׁמָה וּדְהַגּוּף, אֶלָּא צָרִיךְ שתהי' גַּם הַמְּצִיאוּת שֶׁלָּהֶם, וּכְמוֹ שֶׁהֵם בְּתַכְלִית הַשְּׁלֵימוּת, וְשֶׁהַמְּצִיאוּת שֶׁלָּהֶם תהי' קְשׁוּרָה וּמְחֻבֶּרֶת עִם הַתּוֹרָה. וע"ד שנת"ל (ס"ו וס"ח) שֶׁהַמַּעֲלָה דְּלִימוּד הַתּוֹרָה לִשְׁמָהּ הִיא לֹא רַק בְּעִנְיַן הַבִּיטּוּל (שֶׁהַלִּמּוּד שֶׁלּוֹ הוּא לֹא בִּשְׁבִיל הַשְּׁלֵימוּת שֶׁלּוֹ, גַּם לֹא בִּשְׁבִיל הַשְּׁלֵימוּת דְּהַנְּשָׁמָה) אֶלָּא גַּם זֶה שֶׁמְּצִיאוּתוֹ שֶׁל הָאָדָם הַלּוֹמֵד (הַנְּשָׁמָה וְהַגּוּף) מִתְחַבֶּרֶת עִם הַתּוֹרָה שעי"ז הוּא יוֹצֵא מֵהַגְּבָלוֹתָיו וּמִתְעַלֶּה להבל"ג דְּתוֹרָה.

Reste la première question. Pourquoi souligner que c'est Mordekhaï qui éveilla la mesirout nefech ? Et pourquoi préciser que son activité principale était d'enseigner la Torah aux jeunes écoliers ? Pour y répondre, le Rabbi revient aux trois éléments de toute mitsva : un versant inférieur, un versant supérieur, et leur bitoul devant l'Or Ein Sof. La mesirout nefech de Pourim réalise le troisième. Mais il faut aussi que le corps, l'inférieur, et l'âme, le supérieur, atteignent leur perfection propre. Il en allait de même pour l'étude lichma. L'homme y dépasse son intérêt, et c'est le bitoul. Mais il étudie aussi au-delà du temps et du lieu, et atteint ainsi sa propre perfection. Or, par leur mesirout nefech, les Juifs de Pourim réalisaient le bitoul sans atteindre encore la perfection de leur corps et de leur âme.

וְיֵשׁ לוֹמַר, דְּזֶהוּ שֶׁמֵּבִיא בְּהַמַּאֲמָר שֶׁהִתְעוֹרְרוּת המס"נ דְּיִשְׂרָאֵל הָיְתָה ע"י מָרְדְּכַי, מֹשֶׁה שֶׁבְּדוֹרוֹ, דְּלִימוּד הַתּוֹרָה שֶׁל מָרְדְּכַי הי' בְּתַכְלִית הָעִילּוּי, וע"י שֶׁעוֹרֵר אֵת יִשְׂרָאֵל לִלְמֹד תּוֹרָה במס"נ [וּבִפְרָט שֶׁמָּרְדְּכַי הי' רֹאשׁ הַדּוֹר (ע"ד מֹשֶׁה) שֶׁמִּמֶּנּוּ נִמְשָׁךְ לְכָל הָאֵבָרִים], הִמְשִׁיךְ בָּהֶם (לֹא רַק עִנְיָן הַבִּיטּוּל, אֶלָּא) גַּם הָעִילּוּי דְּלִימוּד הַתּוֹרָה כְּמוֹ שֶׁהִיא מִצַּד הַשְּׁלֵימוּת דְּהָאָדָם, הַשְּׁלֵימוּת דְּהַנְּשָׁמָה וּדְהַגּוּף.

On comprend alors pourquoi le Rabbi précédent mentionne Mordekhaï. Il était le « Moché de sa génération » : ses actes agissaient sur tout le peuple, comme la tête dirige les membres. Son étude atteignait la perfection de son corps et de son âme. En éveillant les Juifs à étudier avec mesirout nefech, il leur transmit aussi ce degré. Ils eurent ainsi à la fois le bitoul du corps et de l'âme et leur perfection, et purent accepter la Torah pleinement.

On peut dire que c'est pour cela que le maamar rapporte que l'éveil de la mesirout nefech d'Israël s'est fait par Mordekhaï, le Moché de sa génération. L'étude de la Torah de Mordekhaï était au plus haut degré d'élévation. En éveillant Israël à étudier la Torah avec mesirout nefech [d'autant que Mordekhaï était la tête de la génération (à l'instar de Moché), d'où l'épanchement s'étend à tous les membres], il attira en eux (non seulement le bitoul, mais) aussi l'élévation de l'étude de la Torah telle qu'elle relève de la perfection de l'homme : la perfection de l'âme et du corps.

ועפ"ז יֵשׁ לְבָאֵר גַּם מַה שֶׁמֵּבִיא בְּהַמַּאֲמָר שֶׁמָּרְדְּכַי קִבֵּץ כ"ב אֶלֶף תִּינוֹקוֹת שֶׁל בֵּית רַבָּן, כִּי מַעֲלָה זוֹ בְּלִימוּד הַתּוֹרָה (שֶׁהִיא מִצַּד הַשְּׁלֵימוּת דְּהַנְּשָׁמָה וּדְהַגּוּף) הִיא בְּעִיקָּר בְּתִינוֹקוֹת שֶׁל בֵּית רַבָּן. וְיוּבַן זֶה ע"פ מַה שארז"ל אֵין הָעוֹלָם מִתְקַיֵּם אֶלָּא בִּשְׁבִיל הֶבֶל תִּינוֹקוֹת שֶׁל בֵּית רַבָּן, אָמַר לי' רַב פָּפָּא לְאַבַּיֵּי דידי ודידך מַאי, א"ל אֵינוֹ דּוֹמֶה הֶבֶל שֶׁיֵּשׁ בּוֹ חֵטְא לְהֶבֶל שֶׁאֵין בּוֹ חֵטְא. דַּהֲגַם שֶׁלִּמּוּד הַתּוֹרָה שֶׁל ר"פ וְאַבַּיֵּי הי' (בְּוַדַּאי) לִשְׁמָהּ בְּדַרְגּוֹת הֲכִי נַעֲלוֹת וְלִימוּד הַתּוֹרָה דְּתִינוֹקוֹת שֶׁל בֵּית רַבָּן הוּא מִצַּד יִרְאַת הָרְצוּעָה, אעפ"כ, יֵשׁ יִתְרוֹן בְּהֶבֶל תִּינוֹקוֹת שֶׁל בֵּית רַבָּן, שֶׁעַל הֶבֶל זֶה דַּוְקָא הָעוֹלָם מִתְקַיֵּם.

On comprend aussi pourquoi il mentionne les jeunes écoliers. Mordekhaï transmit à tout le peuple l'avantage de son étude parfaite, mais cet avantage s'exprimait surtout chez les enfants. La Guemara l'enseigne : « Le monde ne subsiste que par le souffle des jeunes écoliers. » Rav Papa demande alors à Abayé : « Et ton étude, et la mienne ? »

D'après cela, on peut expliquer aussi ce que rapporte le maamar : Mordekhaï rassembla vingt-deux mille jeunes écoliers [tinokot chel beit raban]. Cette supériorité dans l'étude de la Torah (celle qui relève de la perfection de l'âme et du corps) se trouve en effet principalement chez les jeunes écoliers. On le comprendra d'après ce qu'ont dit nos Sages, de mémoire bénie : « Le monde ne subsiste que par le souffle [hével] des jeunes écoliers. Rav Papa dit à Abayé : ‹ Et le mien et le tien, qu'en est-il ? › Il lui répondit : ‹ On ne peut comparer un souffle où il y a de la faute à un souffle où il n'y a pas de faute. › » L'étude de la Torah de Rav Papa et d'Abayé était (assurément) lichma, à des degrés des plus élevés, alors que l'étude de la Torah des jeunes écoliers procède de la crainte de la lanière. Néanmoins, le souffle des jeunes écoliers a un avantage : c'est précisément par ce souffle que le monde subsiste.

Abayé répond : « Un souffle exempt de faute ne se compare pas à un souffle qui porte la faute. » Rav Papa et Abayé étudiaient assurément lichma, et les enfants seulement par crainte des sanctions du maître. L'étude des enfants garde pourtant un avantage.

וְיָדוּעַ הַבֵּיאוּר בָּזֶה, דְּהַמַּעֲלָה בְּהֶבֶל תשב"ר הוּא הֵן מִצַּד נִשְׁמָתָם, שֶׁהִיא קְרוֹבָה יוֹתֵר לָאֱלֹקוּת מִפְּנֵי שֶׁזֶּה מִקָּרוֹב בָּאָה מֵעוֹלָם הָרוּחָנִי, וְהֵן מִצַּד הַגּוּף שֶׁלָּהֶם שֶׁלֹּא נִתְגַּשֵּׁם כ"כ באכו"ש וּבְתַאֲווֹת, כַּמְבוֹאָר במק"א בַּאֲרוּכָה. ועפ"ז יֵשׁ לוֹמַר, דְּזֶה שֶׁמֵּבִיא בְּהַמַּאֲמָר שֶׁבִּזְמַן הַגְּזֵירָה קִבֵּץ מָרְדְּכַי כ"ב אֶלֶף תִּינוֹקוֹת שֶׁל בֵּית רַבָּן, הוּא, בִּכְדֵי לְבָאֵר שֶׁבִּלְמוּד הַתּוֹרָה שהי' אָז, הי' (לֹא רַק הַבִּיטּוּל דְּהַנְּשָׁמָה וּדְהַגּוּף, אֶלָּא) גַּם הַשְׁלֵימוּת דְּהַנְּשָׁמָה וּדְהַגּוּף.

L'explication en est connue : la supériorité du souffle des jeunes écoliers vient à la fois de leur âme et de leur corps. Leur âme est plus proche de la Divinité, parce qu'elle est venue depuis peu du monde spirituel. Leur corps ne s'est pas encore autant matérialisé par le manger, le boire et les désirs, comme cela est expliqué longuement ailleurs. Dès lors, on peut dire que si le maamar rapporte qu'au moment du décret Mordekhaï rassembla vingt-deux mille jeunes écoliers, c'est pour expliquer que l'étude de la Torah d'alors comportait (non seulement le bitoul de l'âme et du corps, mais) aussi la perfection de l'âme et du corps.

Cet avantage tient à la fois à l'âme et au corps de l'enfant. Son âme vient tout juste de quitter le monde spirituel et en garde encore l'empreinte. Son corps ne s'est pas encore alourdi par le manger, le boire et l'attachement aux autres plaisirs. En mentionnant les jeunes écoliers, le Rabbi précédent montre donc que les Juifs d'alors, et les enfants surtout, réunissaient deux choses : le bitoul du corps et de l'âme devant la Torah, et la perfection du corps et de l'âme dans l'étude.

[אֶלָּא שֶׁמַּעֲלַת הַנְּשָׁמָה דְּתִינוֹקוֹת שֶׁל בֵּית רַבָּן אֵינָהּ שַׁיֶּכֶת (כ"כ) לְלִימוּד הַתּוֹרָה שֶׁלָּהֶם, מִכֵּיוָן שֶׁהַלִּמּוּד שֶׁלָּהֶם הוּא מִפְּנֵי יִרְאַת הָרְצוּעָה (טֶבַע הַגּוּף) וְלֹא מִצַּד הַנְּשָׁמָה, וְגַם אֵין בָּזֶה הַבִּיטּוּל דמס"נ, וְלָכֵן מֵבִיא בְּהַמַּאֲמָר שֶׁהַלִּמּוּד דְּתִינוֹקוֹת שֶׁל בֵּית רַבָּן הי' ע"י מָרְדְּכַי, שעי"ז הי' גַּם לִימוּד הַתּוֹרָה שֶׁלָּהֶם במס"נ כַּמְבוֹאָר בְּהַמַּאֲמָר].

[**Seulement**, la supériorité de l'âme des jeunes écoliers ne se rattache pas (tant) à leur étude de la Torah, puisqu'ils étudient par crainte de la lanière (la nature du corps) et non du fait de l'âme. Il n'y a pas non plus là le bitoul de la mesirout nefech. C'est pourquoi le maamar rapporte que l'étude des jeunes écoliers se faisait par Mordekhaï : grâce à lui, leur étude de la Torah elle aussi se faisait avec mesirout nefech, comme l'explique le maamar.]

Pourquoi faut-il encore Mordekhaï, si l'étude des enfants exprimait déjà cette perfection ? Il y a deux raisons. D'abord, malgré la fraîcheur de leur âme, les enfants étudient surtout par crainte du maître. Ensuite, leur étude ne comporte pas, en général, le bitoul de la mesirout nefech. C'est Mordekhaï qui y introduisit l'étude avec

mesirout nefech.

וְיֵשׁ לְהוֹסִיף, דע"י שֶׁמָּרְדְּכַי קִבֵּץ כ"ב אֶלֶף תִּינוֹקוֹת שֶׁל בֵּית רַבָּן נִתּוֹסֵף אֶצְלוֹ הָעִילּוּי דְּהֶבֶל תִּינוֹקוֹת שֶׁל בֵּית רַבָּן, ועי"ז הִמְשִׁיךְ עִנְיָן זֶה גַּם בְּכָל הַיְּהוּדִים שֶׁבְּדוֹרוֹ.

On peut ajouter qu'en rassemblant vingt-deux mille jeunes écoliers, Mordekhaï reçut en surcroît l'élévation du souffle des jeunes écoliers, et par là il attira cette qualité aussi en tous les Juifs de sa génération.

L'influence alla aussi dans l'autre sens. En rassemblant vingt-deux mille écoliers, Mordekhaï acquit lui-même l'avantage du « souffle des jeunes écoliers ». Il le transmit ensuite au reste des Juifs de sa génération.

יב) ועפ"ז יֵשׁ לְבָאֵר גַּם מַה שֶׁחַיָּב אִינָשׁ לבסומי בפוריא עַד דְּלֹא יָדַע, כִּי בִּימֵי הַפּוּרִים בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה חוֹזֵר וְנֵעוֹר הָעִנְיָן דִּוְקַבֵּל הַיְּהוּדִים כְּמוֹ שהי' בַּפַּעַם הָרִאשׁוֹנָה, וְאַדְּרַבָּא – בְּאֹפֶן דְּמַעֲלִין בַּקֹּדֶשׁ.

12) **Ainsi peut-on expliquer** aussi pourquoi « l'homme est tenu de s'enivrer à Pourim jusqu'à ne plus savoir » [ad delo yada]. Aux jours de Pourim, chaque année, se renouvelle et s'éveille ['hozer venéor] « Et les Juifs acceptèrent », tel que ce fut la première fois ; bien plus, selon le principe « on monte en sainteté » [maalin bakodech].

Toutes les questions étant résolues, le Rabbi applique ce qui précède à la mitsva de boire du vin à Pourim ad delo yada : « jusqu'à ne plus distinguer » entre « maudit soit Haman » et « béni soit Mordekhaï ». L'acceptation de la Torah s'est achevée au premier Pourim. De même, elle doit se renouveler à chaque Pourim, à un degré plus haut et plus profond.

[וְיֵשׁ לְהוֹסִיף, שֶׁהַחִדּוּשׁ בִּימֵי הַפּוּרִים לְגַבֵּי מַתַּן תּוֹרָה הוּא בִּשְׁנֵי עִנְיָנִים. שֶׁבִּימֵי הַפּוּרִים הי' הַגְּמַר וְהַשְּׁלֵימוּת דְּקַבָּלַת הַתּוֹרָה (וְקִבֵּל הַיְּהוּדִים), כנ"ל בַּאֲרוּכָה, וְגַם קִיּוּם הַתּוֹרָה, כִּדְאִיתָא בַּגְּמָרָא עה"פ קִיְּמוּ וְקִבְּלוּ הַיְּהוּדִים קִיְּמוּ מַה שֶׁקִּבְּלוּ כְּבָר, דְּזֶה שֶׁקִּבְּלוּ בְּמַתַּן תּוֹרָה לֹא הי' בְּאֹפֶן דְּקִיּוּם נִצְחִי, דְּלְאַחֲרֵי שֶׁחָטְאוּ בָּעֵגֶל הִתְנַצְּלוּ אֵת עֲדִים, וּבִימֵי הַפּוּרִים כְּתִיב וִימֵי הַפּוּרִים הָאֵלֶּה לֹא יַעַבְרוּ גו' וְזִכְרָם לֹא יָסוּף מִזַּרְעָם, דְּזֶה שֶׁקִּבְּלוּ בְּפּוּרִים קַיָּם בְּקִיּוּם נִצְחִי. ועד"ז הוּא בִּימֵי הַפּוּרִים בְּכָל שָׁנָה וְשָׁנָה,

[**On peut ajouter** que la nouveauté des jours de Pourim par rapport à Matan Torah porte sur deux points. Aux jours de Pourim eurent lieu l'achèvement et la perfection de l'acceptation de la Torah (« Et les Juifs acceptèrent »), comme on l'a longuement expliqué plus haut, et aussi la pérennité [kiyoum] de la Torah. La Guemara dit en effet sur le verset [passouk] « Les Juifs établirent et acceptèrent » [kiymou vekiblou hayehoudim] : « ils établirent ce qu'ils avaient déjà accepté ». Ce qu'ils avaient accepté à Matan Torah n'avait pas une pérennité éternelle : après avoir fauté avec le veau, « ils se dépouillèrent de leurs parures ». Aux jours de Pourim, en revanche, il est écrit : « Et ces jours de Pourim ne passeront pas, etc., et leur souvenir ne cessera pas de leur

שֶׁיֵּשׁ בָּזֶה שֵׁנִי עִנְיָנִים אֵלֶּה. שֶׁבְּכָל שָׁנָה נִיתּוֹסֵף בְּהַשְׁלֵמוּת דְּקַבָּלַת הַתּוֹרָה (כנ"ל), וְשֶׁגַּם הוֹסָפָה זוֹ יֵשׁ לָהּ קִיּוּם נִצְחִי].

descendance » : ce qu'ils acceptèrent à Pourim demeure d'une pérennité éternelle. Il en va de même des jours de Pourim de chaque année, qui comportent ces deux points : chaque année s'ajoute un surcroît à la perfection de l'acceptation de la Torah (comme on l'a dit plus haut), et ce surcroît a lui aussi une pérennité éternelle.]

Pourim a aussi apporté la permanence. Après le Sinaï vint la faute du veau d'or. Les anges ôtèrent alors aux Juifs les couronnes qu'ils avaient reçues pour avoir dit « naassé venichma » : leur acceptation n'était pas définitive. À Pourim, elle le devint. La Guemara lit ainsi le passouk « kiymou vekiblou hayehoudim », « les Juifs établirent et acceptèrent » : ils établirent pour toujours ce qu'ils avaient déjà accepté au don de la Torah. C'est aussi pourquoi la Meguila dit : « Ces jours de Pourim ne cesseront jamais. » Chaque Pourim ajoute donc une acceptation plus profonde, dont l'effet est permanent.

וְלָכֵן בְּפוּרִים צ"ל הָעֲבוֹדָה דְּלֹא יָדַע, אַרוֹיסְגֵיין פּוּן זִיךְ, כִּי הַשְׁלֵימוּת דְּקַבָּלַת הַתּוֹרָה בָּאָה ע"י הַבִּיטּוּל. וְזֶהוּ גַּם שֶׁהַיְּצִיאָה מִמְּצִיאוּתוֹ (עַד דְּלֹא יָדַע) צְרִיכָה לִהְיוֹת ע"י לבסומי בְּיַיִן (גַּשְׁמִי), כִּי הַבִּיטּוּל (דְּפוּרִים) צָרִיךְ לִהְיוֹת גַּם מִצַּד הַגּוּף, כנ"ל בַּאֲרוּכָה. וּמִזֶּה נִמְשָׁךְ הַנְּתִינַת כֹּחַ עַל כָּל הַשָּׁנָה, שֶׁעִנְיְנֵי הַגּוּף לֹא יִתְפְּסוּ מָקוֹם אֶצְלוֹ וּבְמֵילָא לֹא תהי' מְנִיעָה מִצַּד הַגּוּף לְלִימוּד הַתּוֹרָה.

C'est pourquoi il faut à Pourim le service du « ne plus savoir », aroysgeyn fun zikh [sortir de soi] : la perfection de l'acceptation de la Torah vient par le bitoul. C'est aussi pourquoi cette sortie de son existence propre (« jusqu'à ne plus savoir ») doit se faire en s'enivrant de vin (matériel) : le bitoul (de Pourim) doit être aussi du côté du corps, comme on l'a longuement expliqué plus haut. De là découle la force donnée [netinat koa'h] pour toute l'année : les choses du corps ne prendront pas de place chez l'homme, et par conséquent le corps ne fera pas obstacle à l'étude de la Torah.

On comprend alors pourquoi il faut boire ad delo yada. L'acceptation entière de la Torah exige le bitoul, et à Pourim ce bitoul doit être double. Il y a un bitoul spirituel, qui consiste à dépasser ses propres limites. Il y a aussi un bitoul du corps. Le premier s'obtient par un travail spirituel. Pour le second, il faut boire du vin matériel jusqu'à dépasser les sens. Avoir dépassé à Pourim les limites du corps donne la force, toute l'année, d'empêcher que les besoins du corps fassent obstacle à l'étude de la Torah.

וע"פ מַה שנת"ל דְּמַעֲלַת לִימוּד הַתּוֹרָה לִשְׁמָהּ הִיא לֹא רַק בְּעִנְיַן הַבִּיטּוּל אֶלָּא גַּם שֶׁהַלִּמּוּד שֶׁל הָאָדָם הוּא בְּאֹפֶן דבל"ג, יֵשׁ לוֹמַר, שעד"ז הוּא גַּם בְּעַד דְּלֹא יָדַע, שֶׁזֶּה פּוֹעֵל (אח"כ) עלי'

Il a été dit plus haut que la supériorité de l'étude de la Torah lichma ne réside pas seulement dans le bitoul, mais aussi dans le fait que l'homme étudie de manière illimitée. On peut dire qu'il en va de même du « jusqu'à ne plus savoir » : il produit (ensuite) une élévation aussi dans le savoir [car l'étude de la

Torah doit précisément se faire par la compréhension et la saisie], si bien que l'homme comprend par son intellect des sujets de la Torah auxquels il n'avait pas accès auparavant. C'est ce qu'a expliqué Sa Sainteté mon beau-père l'Admour dans l'une des si'hot de Pourim : lorsqu'on atteint le degré du « ne pas savoir », le savoir qui vient ensuite est d'une tout autre nature. De manière générale, l'intellect limité de l'homme s'unit à la Torah illimitée qu'il étudie, et par là il devient un aussi avec HaKadoch Barou'h Hou : « Israël, la Torah et HaKadoch Barou'h Hou sont entièrement un ».

גַּם בְּהַיְדִיעָה [דְּלִימוּד הַתּוֹרָה צ"ל בַּהֲבָנָה וְהַשָּׂגָה דַּוְקָא], שֶׁמֵּבִין בְּשִׂכְלוֹ עִנְיָנִים בַּתּוֹרָה שֶׁקּוֹדֶם לֹא הי' שַׁיָּךְ לָזֶה. וּכְמוֹ שֶׁבֵּאֵר כ"ק מו"ח אדמו"ר בְּאַחַת הַשִּׂיחוֹת דְּפוּרִים, שע"י שֶׁמַּגִּיעִים לְדַרְגַּת לֹא יָדַע, הַיָּדַע שאח"כ הוא בְּאֹפֶן אַחֵר לְגַמְרֵי. וּבִכְלָלוּת הוּא שֶׁהַשֵּׂכֶל הַמֻּגְבָּל שֶׁל הָאָדָם מִתְאַחֵד עִם הַתּוֹרָה שֶׁלּוֹמֵד הַבִּלְתִּי מוּגְבָּלֶת, ועי"ז נַעֲשֶׂה חַד גַּם עִם קוב"ה, יִשְׂרָאֵל אוריתא וקוב"ה כּוּלָּא חַד.

Ad delo yada ne produit pas seulement le bitoul : il élève aussi l'étude. L'étude lichma réunissait déjà le bitoul et la capacité d'étudier sans limite. De même, ad delo yada accroît la compréhension, une fois les effets du vin dissipés. Le Juif saisit alors dans la Torah des notions qui lui étaient jusque-là inaccessibles. Le Rabbi précédent le disait dans une si'ha : « Lorsqu'on atteint le degré de lo yada — le non-savoir —, le savoir qui vient ensuite est d'un tout autre ordre. » L'intellect limité s'unit ainsi à la Torah infinie, et par elle à Hachem : « Israël, la Torah et Hachem ne font qu'un. »

SYNTHÈSE

Établie par intelligence artificielle à partir du maamar.

La leçon

Les Juifs n'ont pas accepté pleinement la Torah au Sinaï, au sommet de leur élévation. Ils l'ont fait à Pourim, au plus bas, menacés d'extermination. Pourquoi ? Matan Torah a uni le haut et le bas, et cette union demande que chacun renonce à ses limites. Au Sinaï, la mesirout néfech [don total de soi] restait en puissance, dans l'âme seulement. Sous le décret de Haman, elle fut réelle et toucha le corps lui-même. Mais l'annulation de soi [bitoul] ne suffit pas. Il faut aussi que l'âme et le corps, dans leur perfection, s'unissent à la Torah. C'est ce qu'apporta Mordekhaï en étudiant avec les enfants.

Dans le service d'Hachem

Le maamar distingue trois manières d'accomplir les mitsvot et d'étudier. On peut le faire par habitude, ou pour s'attacher à Hachem, ou lichma : pour la Torah elle-même et pour la volonté de D.ieu. Cette dernière manière fait sortir l'homme de ses limites. À Pourim, le « jusqu'à ne plus savoir » donne une force pour toute l'année. Le corps ne fait plus obstacle à l'étude, et la compréhension qui vient ensuite est d'une autre nature.

Avec soi-même

Le plus bas n'est pas un obstacle. C'est au fond de l'abaissement, même matériel, que les Juifs ont achevé ce que le Sinaï n'avait fait que commencer. Le corps n'est pas à rejeter. Il doit entrer lui aussi dans le bitoul, puis s'unir à la Torah tel qu'il est. Le travail consiste à sortir de soi, tout en mettant son être entier dans l'étude.

Avec les autres

Mordekhaï a éveillé la mesirout néfech de tout un peuple. Il a réuni des assemblées pour raffermir l'émouna et il a enseigné la Torah à vingt-deux mille enfants. Le souffle des enfants, sans faute, fait subsister le monde, et Mordekhaï en a attiré la qualité sur toute sa génération. Enseigner aux enfants, entraîner les autres à étudier : c'est par là que l'élan d'un seul gagne tout le monde.