

## MAAMAR | מאמר

גְּדוֹלַת יְהוָה כְּבוֹד הַבַּיִת  
הַזֶּה

« Grande sera la gloire de cette Maison »

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

Hébreu  
texte intégral, vocalisé

Français  
traduction littérale en regard

Explications  
encadrés adaptés de Simply  
Chassidus et synthèse

*Hassidut — traduction et vocalisation assistées par intelligence artificielle, relues par une seconde intelligence artificielle. Texte hébreu : éditions Kehot, via chabad.org. Le Rabbi a dit ce maamar en 5722. Traduction française littérale en regard ; les encadrés explicatifs sont adaptés du travail de Simply Chassidus.*

## INTRODUCTION

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

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

גָּדוֹל יִהְיֶה כְּבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה הָאֲחֵרוֹן מִן הָרִאשׁוֹן, וְיֵשׁ בָּזֶה שְׁנֵי פִירוּשִׁים. פִּירוּשׁ הַפְּשוּט הוּא, שֶׁבַּיִת הַזֶּה הָאֲחֵרוֹן קָאִי עַל בֵּית שְׁנֵי שָׁהִי גָּדוֹל מִבֵּית הָרִאשׁוֹן בְּבִנְיָן וּבְשָׁנִים, וּבִזְהָר אֵיתָא שֶׁהַבַּיִת הַזֶּה הָאֲחֵרוֹן קָאִי עַל בֵּית הַמִּקְדָּשׁ הַשְּׁלִישִׁי שְׁיִבְנָה בְּמַהֲרָה בְּיָמֵינוּ שִׁיִּהְיֶה גָּדוֹל מִבֵּית הָרִאשׁוֹן וּמִבֵּית הַשֵּׁנִי, דְּשָׁנֵיהֶם נִכְלָלִים בְּ(מִן הַ)רִאשׁוֹן, כִּי שְׁנֵיהֶם לֹא הִי לָהֶם קִיּוֹם, וּבֵית שְׁלִישִׁי יִהְיֶה קִיּוֹם בְּקִיּוֹם נִצָּחִי.

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

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

וְזֶהוּ שְׁאָמְרוּ רַז"ל לֹא כְּאַבְרָהָם שֶׁכָּתוּב בּוֹ הָר וְלֹא כְּיִצְחָק שֶׁכָּתוּב בּוֹ שָׂדֶה אֲלֵא כְּיַעֲקֹב שֶׁקָּרָא בֵּית, דְּבֵית רִאשׁוֹן הוּא כְּנֻגַּד אֲבְרָהָם וּבֵית שְׁנֵי כְּנֻגַּד יִצְחָק וּבֵית שְׁלִישִׁי כְּנֻגַּד יַעֲקֹב, וּמִבְּאֵר בִּלְקוּ"ת שֶׁהַשִּׁיכוֹת דְּבֵית שְׁלִישִׁי לְיַעֲקֹב הוּא כִּי מִדָּתוֹ שֶׁל יַעֲקֹב הִיא אֱמֶת, וְאַמֶּת הוּא שְׂאִין שִׁירָה בּוֹ הַפֶּסֶק וְשִׁינוּי.

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

Pessa'him.

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

וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לָכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הָרַי  
אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב

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

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

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

וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא יְיָ יִרְאֶה אֲשֶׁר  
יֹאמַר הַיּוֹם בְּהָרַי יִרְאֶה:

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

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

וַיֵּצֵא יִצְחָק לָשׁוּחַ בַּשָּׂדֶה לַפְּנוֹת עָרֶב וַיֵּשֶׂא  
עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה גַמְלִים בָּאִים:

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

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

וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית אֵל וְאוּלָם  
לִזְ שֵׁם הָעִיר לָרַאשֹׁנָה:

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

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

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

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

**(ב) וְהִנֵּה אֵף שֶׁבְּמֵאֲרֹ"ל הַנ"ל (לֹא כְּאַבְרָהָם כו') מְדוּבָר בְּבֵיהֶמ"ק, הִלְשׁוֹן בְּלִקוּ"ת שֶׁם הוּא שֶׁלֹּשׁ גְּאוּלוֹת הֵן, גְּאוּלָּה רִאשׁוֹנָה בְּזִכּוֹת אַבְרָהָם גְּאוּלָּה שְׁנִי' בְּזִכּוֹת יִצְחָק גְּאוּלָּה שְׁלִישִׁית בְּזִכּוֹת יַעֲקֹב. וּמִבָּאָר שֶׁם דְּגְאוּלָּה הַשְּׁלִישִׁית הִיא גְּאוּלָּה נִצְחִית.**

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

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

**וְהַבִּיאֹר בְּזֶה בְּפִשְׁטוֹת הוּא, כִּי מַעֲקָרִי הַגְּאוּלָּה הוּא – בְּנִין בֵּית הַמִּקְדָּשׁ. וְע"י שְׁמִתוֹסָף עִלּוֹי בְּבֵיהֶמ"ק, הַגְּאוּלָּה הִיא נִעְלִית יוֹתֵר. וְלִכֵּן מְקֻשָּׁר בְּלִקוּ"ת הַמַּעֲלָה דְּגְאוּלָּה הַשְּׁלִישִׁית עִם הַמַּעֲלָה דְּבֵיהֶמ"ק הַשְּׁלִישִׁי.**

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

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

**וַיֵּשׁ לְהוֹסִיף, דִּהְטַעַם שֶׁבְּלִקוּ"ת מְדֻבָּר בְּמַעֲלָת גְּאוּלָּה הַשְּׁלִישִׁית הוּא, כִּי הַגְּאוּלָּה הַשְּׁלִישִׁית הִיא נִעְלִית יוֹתֵר מִהַמַּעֲלָה דְּבֵיהֶמ"ק הַשְּׁלִישִׁי. כְּמוֹכֵן מִזֶּה שֶׁהַגְּאוּלָּה (קְבוּץ גְּלוֹיֹת) תִּהְיֶה לְאַחֲרֵי בְנִין בֵּיהֶמ"ק. אֲלָא שְׁגַם מַעֲלָה זוֹ בָּאָה ע"י בֵּיהֶמ"ק הַשְּׁלִישִׁי (שֶׁלִּכֵּן הִיא נִלְמָדֶת (בְּלִקוּ"ת)**

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

מהמעלה דביהמ"ק השלישי) כי בבנין ביהמ"ק השלישי יהיו כלולים כל הענינים והמעלות שיהיו לאח"ז.

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

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

וע"פ מ"ש בזהר בסדר הענינים שיהיו לע"ל דתחתית המתים הוא אחרון שבכלם, יש לומר, שגילוי המעלה דביהמ"ק השלישי [אמת שאין שיה בו הפסק ושינוי] יהי בעיקר בתחמ"מ, שאז יהיו חיים נצחיים.

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

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

ויש לקשר זה עם מ"ש יחיינו מימים ביום השלישי יקימנו ונחי' לפניו, דביום השלישי שני פירושם. שקאי על ביהמ"ק השלישי ושקאי על תחמ"מ. והקשר דשני הפירושים הוא, כי בתחמ"מ תתגלה המעלה דביהמ"ק השלישי. יחיינו מימים ביום השלישי יקימנו ונחי' לפניו

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

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

**(ג) ויובן זה בהקדים מה שארז"ל על ארי במזל ארי והחריב את אריאל כו' על מנת שיבוא ארי במזל ארי ויבנה אריאל. ומזה מובן, דמ"ש גדול יהי כבוד הבית הזה האחרון יותר מן הראשון הוא גם באם ביהמ"ק הראשון לא הי' נחרב והי' לו קיום נצחי. ולכן על ארי כו' והחריב את אריאל בכדי שיבוא ארי ויבנה אריאל, שיהי' גדול יותר מן הראשון (גם באם הי' לו קיום נצחי).**

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

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

**וע"ד המעלה דבעלי תשובה על צדיקים, דעבודת הצדיקים (גם צדיקים שאין להם יצר הרע, שכלן אין שיר שיהי' אצלם חטא, ועבודתם היא באפן דקיום נצחי) מגעת בהשתלשלות, ועבודת הבעלי תשובה בלמעלה מהשתלשלות.**

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

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

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

וְזֶהוּ עָלֶה אֲרִי' וְהִחָרִיב אֶת אֲרִיאֵל עַל מִנָּת  
שְׂיָבוֹא אֲרִי' וְיִבְנֶה אֲרִיאֵל, וְיָדוּעַ דִּיבּוֹא אֲרִי'  
[זֶה הַקֶּב"ה, דִּכְתִּיב בִּי אֲרִי' שְׂאָג מִי לֹא יִירָא]  
הוּא הַתְּגִלּוֹת הַכֶּתֶר שֶׁלְמַעַל מֵהַשְּׁתַּלְשֻׁלוֹת.

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

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

וַיֵּשׁ לְהוֹסִיף, שָׁגַם לְפִי מֵאֲרִז' לְשִׁכְשַׁעְלוֹ מִכָּבֶל  
הִי' רָאוּי לְהִיּוֹת בְּגִיזָן זֶה (בִּיהַמ"ק הַשְּׁלִישִׁי),  
מ"מ בֵּית שְׁלִישִׁי שִׁיחִי לַע"ל (לְאַחֲרֵי בֵּית שְׁנִי)  
יֵהִי גָדוֹל יוֹתֵר. דִּהְיָגַם שָׁגַם כְּשֶׁעָלוּ מִכָּבֶל  
(לְאַחֲרֵי חֲרָבָן בֵּית רִאשׁוֹן וְהַתִּיקוֹן עַל זֶה) הָיוּ  
בְּדַגְמַת בְּעָלִי תְּשׁוּבָה, הָרִי בְּתְשׁוּבָה יֵשׁ רִיבּוּי  
דְּרָגוֹת. וְלָכֵן הִי' גַּם חֲרָבָן בֵּית שְׁנִי בְּכִדֵּי שַׁע"י  
הַעֲבוּדָה בְּהַגְלוֹת שְׁלֹאֲחֵרֵי חֲרָבָן בֵּית שְׁנִי יִגְיִעוּ  
לְשִׁלְיֻמוֹת הַתְּשׁוּבָה, וְעִי"ז יֵהִי גָדוֹל כְּבוֹד הַכֶּתֶר  
הַזֶּה הָאֲחֵרוֹן בְּתַכְלִית הַשְּׁלִימוֹת.

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

ultime du troisième.

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

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

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

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

**ועפ"ז יש לבאר מה שאמרו רז"ל עה"פ שמעו דבר ה' בית יעקב, שמעו דברי תורה עד שלא תשמעו דברי נבואה, שמעו דברי נבואה עד שלא תשמעו דברי תוכחות וכו' (ומסיים, שמעו גופיכון עד שלא ישמעו גרמיכון, העצמות היבשות שמעו דבר ה').**

**ולכאורה זה שאומר שמעו דברי תורה עד שלא תשמעו דברי נבואה, יש לומר, כי דברי נבואה הם לצוות על דברי התורה, ולכן באם היו שומעים דברי תורה לא היו צריכים לדברי נבואה. ועד"ז בדברי נבואה עצמם, שבאם היו שומעים דברי נבואה דנביאים הראשונים המצוים על דברי התורה שלא באפן דתוכחה לא היו צריכים לדברי תוכחה (ועד"ז הוא בנוגע הענינים שלאח"ז). אבל מה שמסיים עד שלא ישמעו גרמיכון כו' אינו מובן, איך שיה' לומר שבאם היו שומעים דברי תורה או דברי תוכחות וכו' לא היו זוכים ח"ו לתחה"מ.**

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

ויש לומר הביאור בזה, דע"י הירידה שלא שמעו דברי תורה וכו' תהי' תחה"מ באפן נעלה יותר, בדגמת ביהמ"ק השלישי שע"י שיהי' לאחרי הירידה דחרבן בית שני יהי' גדול יותר.

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

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

ד) ובאור מעלת בית השלישי על בית ראשון ושני (גם על בית שני כמו שהי' ראוי להיות בצורת התבנית דבית שלישי), יובן בהקדים המעלה דבית המקדש (בכלל), כולל גם המעלה דמקום המקדש, דמקום המקדש (גם לפני בנן ביהמ"ק) הוא למעלה יותר מהמקום דכל העולם, כמ"ש מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלקים ותרגם אונקלוס לית דין אחר הדיוט.

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

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

שהמקום דכל העולם הוא אחר הדיוט לפי שנברא בעשרה מאמרות שנקראים מילין דהדיוטא, ומקום המקדש אינו אחר הדיוט [אף שגם מקום המקדש נברא בעשרה מאמרות, ואדרבה, התחלת ועיקר הבריאה מהעש"מ

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

הִיְתָה בְּרִיאַת אֶבֶן שְׁתִּי' שֶׁבְּמִקְדָּשׁ וּמִמֶּנָּה הִשְׁתַּת כָּל הָעוֹלָם], כִּי בַעֲשָׂרָה מֵאֲמָרוֹת נֶאֱמַר וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים, וּבְמָקוֹם הַמִּקְדָּשׁ הִי' גִּילּוֹי שֵׁם הוּא' כַּמ"ש אֶבֶן יֵשׁ הוּא' בְּמָקוֹם הָהָה.

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

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

וְצִרִיף בִּיאֹר, דְּלִכְאוּרָה, מַעֲלֵת מָקוֹם הַמִּקְדָּשׁ עַל הַמָּקוֹם דְּכָל הָעוֹלָם הוּא בְּהִגְלִי שְׁהִי בְּבִיחָמ"ק וְלֹא בְּהַמָּקוֹם עֲצָמוֹ, שֶׁהֲרִי גַם מָקוֹם הַמִּקְדָּשׁ נִבְרָא בַּעֲשָׂרָה מֵאֲמָרוֹת (מִיִּלִּין דְּהִדְיוּטָא), וּפְרוּשׁ לִית דִּין אֶתֶר הִדְיוּט הוּא שֶׁהַמָּקוֹם עֲצָמוֹ אֵינוֹ אֶתֶר הִדְיוּט.

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

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

וּנִקְדַּת הַבִּיאֹר בְּזֶה ע"פ מ"ש בְּתִנְיָא שֶׁהִתְהוּוֹת הָעוֹלָם הִיא מִשֵּׁם הוּא' (הוּא' לְשׁוֹן מִהֵנָּה), אֲלֵא שֶׁבְּאֵם הִתְהוּוֹת הִיְתָה מִשֵּׁם הוּא' עֲצָמוֹ הִי' הָעוֹלָם בָּטֵל בְּמִצִּיאוֹת וְלִכֵּן הִתְהוּוֹת בְּפוּעַל הִיְתָה ע"י שֵׁם אֱלֹקִים. וְהִתְהוּוֹת דְּמָקוֹם הַמִּקְדָּשׁ הִיְתָה בְּאִפְּן שֶׁשֵּׁם אֱלֹקִים אֵינוֹ

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

מִסְתִּיר עַל שֵׁם הוּי'. וְזֶהוּ לִית דִּין אֶתֶר הַדִּיּוֹט  
כִּי בַמָּקוֹם הַמְקֻדָּשׁ הִי' נִרְגָּשׁ בְּגִילּוֹי הַהִתְהוּוֹת  
כְּמוֹ שֶׁהִיא מְשִׁם הוּי'.

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

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

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

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

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

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

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

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

וּכְמוֹ עֵלָה וְעֵלִיל. 39 הַתְּהוּוֹתָיו הֵיא בְּדֶרֶךְ מִמִּילָא, דְּכֹאֲשֶׁר הַמִּתְהוּוֹתָיו הוּא בְּקִרְוֹב לְהַמְהוּוֹתָיו לְכֹן הַתְּהוּוֹת הָעֵלִיל מְהֵעִילָה הֵיא בְּדֶרֶךְ מִמִּילָא [וּכְמוֹ שְׂכָל, דְּכִיּוֹן שְׁהָעֵלִיל הוּא בְּעֶרְךָ הָעֵלָה בָּאָה מִמִּילָא הַמִּדָּה שְׂבִהָתָא, ע"י הַתְּבֻנָּנוֹת, לְכֹן, דְּכִיּוֹן שְׁהַמִּדָּה הֵיא בְּעֶרְךָ הַשְׂכָּל, וּמִדּוֹת הַמִּצְאָת, לְכֹן, דְּכִיּוֹן שְׁהָאֹר הוּא גִילּוֹי הַמָּאֹר, 40 וּכְמוֹ כ הוּא בָּאֹר וּמָאֹר]. לְהַתְּבֻנָּנוֹת. הָאֹר מִהַמָּאֹר הֵיא בְּדֶרֶךְ מִמִּילָא

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

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

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

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

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

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

**שְׁהִמְהוּהָ, 39 הַתְּהוּוּתוֹ הִיא בְּדֶרֶךְ הַתְּלַבְּשׁוּת, וְכֹאֲשֶׁר הַמְּתֵהוּהָ הוּא בְּרִיחוּק מִהִמְהוּהָ. מִתְּעַסֵּק וּמִשְׁתַּדֵּל לְהוֹת אֶת הַדְּבָר הַמְּתֵהוּהָ**

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

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

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

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

**הַגֵּם, וְלִכְוֹן. דְּבַהֲתְהוּוּת שְׁבִדְרָה מִמִּילָא עָקָר הַהִדְגָּשָׁה הוּא גִילּוֹי הַמְּקוֹר, [וְהַטָּעַם לָזֶה הוּא הָעֲלֹל אִינוּ גִילּוֹי הָעֲלָה,] שְׁגָם בְּעִילָה וְעֲלֹל (שְׁהִתְהוּוּת הָעֲלֹל מִהָעִילָה הִיא בְּדֶרֶךְ מִמִּילָא וּבְכִדִּי. שְׁבִהֲמִדּוֹת נִרְגָּשׁ הַשְּׂכָל, וְכִמּוֹ שְׂכָל וּמִדּוֹת. נִרְגָּשׁ בּוֹ הָעֲלָה, מ"מ, אֵלָּא מֵהוּוֹת לְעֲצָמוֹ דְּעֲנִין הַהִתְלַבְּשׁוּת הוּא. הוּא דּוֹקָא בְּדֶרֶךְ הַתְּלַבְּשׁוּת, שְׂתִיתְהוּהָ דְּבָר שֶׁהוּא בְּרִיחוּק מִמְּקוֹרוֹ הַדְּבָר, וְלִכְוֹן, אֵלָּא אֲדִרְבָּה) הוּא**

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

מְתַלַּבֵּשׁ (וּמְתַעַסֵּק) לְהוֹת דְּבַר חֲדָשׁ, (לֹא) שֶׁהַמְקוֹר מְתַגַּלָּה . בְּאִפְּן שֶׁלֹא נִרְגָּשׁ בּוֹ מְקוֹרוֹ, הַמְתַּהוּה ע"י הַתְּלַבְּשׁוֹת הוּא בְּרִיחוֹק מִמְקוֹרוֹ

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

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

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

דְּמַהֲטָעִמִּים עַל זֶה שֶׁהַמְשַׁכֵּת הַפְּעוּלָה מֵהַכֹּחַ הִיא לֹא, וַיֵּשׁ לוֹמַר שֶׁהוּא ע"ד הָעֲנִין דְּכַח וּפּוֹעֵל הוּא כִּי הַפְּעוּלָה הִיא בְּרִיחוֹק, בְּדֶרֶךְ מִמֵּילָא אֲלֹא ע"י הַתְּלַבְּשׁוֹת (שֶׁהַכֹּחַ פּוֹעֵל אֶת הַפְּעוּלָה דְּכִין שֶׁהַכֹּחַ הוּא רוּחָנִי וְהַפְּעָלָה. שֶׁהַפְּעוּלָה הִיא הַתְּחַדְּשׁוֹת לְגַבִּי הַכֹּחַ דִּהְיָה יָדוּעַ. מֵהַכֹּחַ וְעֲנִין). הָרִי הַמְשַׁכֵּת הַפְּעוּלָה מֵהַכֹּחַ הִיא (כְּמוֹ) הַתְּהוּת חֲדָשָׁה (וְע"ד יֵשׁ מֵאִין, הִיא גִּשְׁמִית הַכֹּחַ הוּא שֶׁבְּכַחוֹ לְפַעוֹל דְּבַר חֲדָשׁ.

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

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

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

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

**אבל.** הוא שע"י הפעולה יודעים את הכח, דִּזָּה שֶׁמִּהִפְעֵלָה יודעים את הכח, ומִזָּה מוכן אין הכח, דִּכְיוֹן שֶׁהַכֹּחַ הוא רוחני וְהִפְעֵלָה היא גשמית. 42 בְּהִפְעֵלָה עֲצָמָה לא נִרְגַּשׁ הַכֹּחַ .

43 הַרוּחָנִי מִתְגַּלֶּה בְּהִפְעֵלָה הַגִּשְׁמִית

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

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

**דִּזָּה שֶׁבְּהִפְעֵלָה לא נִרְגַּשׁ הַכֹּחַ הוא לא רק מצד הפעולה (שהיא באין ערוה, ויש להוסיף, ) דִּכְיוֹן שֶׁפְּעֻלַת הַכֹּחַ הוא שְׁעוּשָׁה דְּבַר חֲדָשׁ שֶׁאֵינוּ בְּעֶרְכּוֹ (כנ"ל. להכח) אלא גם מצד הכח לְכֹן הַמִּשְׁכַּת הַכֹּחַ לְפִעוּלָה היא הַמִּשְׁכָּה נִעְלָמָה [כִּי פְעוּלַת דְּבַר חֲדָשׁ שֶׁאֵינוּ בְּעֶרְךָ מְקוּרוֹ היא אֲזַי דוֹקָא שִׁיךְ שִׁיחַ' דְּבַר שֶׁאֵינוּ, דְּלִאֲחֲרֵי שֶׁנִּפְסַק גִּילּוֹי הַמְּקוּרָה. ע"י הַתְעַלְמוֹת הַמְּקוּרָה]. הִפְעוּלָה הַבָּאָה מִהַכֹּחַ היא בְּאִפְסָן שְׁלֵא נִרְגַּשׁ בָּהּ הַכֹּחַ, 44 וְלָכֵן, בְּעֶרְכּוֹ**

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

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

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

**היא באִפְסָן שֶׁהַכֹּחַ, דְּהִתְהוּוּת שֶׁמִּשָּׁם אֱלֹקִים שֶׁהיא בְּדֶרֶךְ הַתְלַבְּשׁוּת, וְעַד"ז הוא לְמַעַלָּה וְלָכֵן הַנִּבְרָאִים שֶׁנִּתְהוּוּ מִשָּׁם אֱלֹקִים הֵם מְצִיאוֹת וְהַבְטוּלָה, הַמְהוּוּה אֵינוּ נִרְגַּשׁ בְּהַנִּבְרָאִים היא**

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

בְּאֶפֶן שֶׁהוּא, וְהַתְהוּוֹת שְׁמִשָּׁם הוּא שֶׁהֵיא  
בְּדֶרֶךְ מִמִּילָא. רַק בִּיטוּל הַיִּשְׁשָׁלָהּ הוּא .  
בִּיטוּל בְּמַצִּיאוֹת וְלִכֵּן בִּיטוּל הַנִּבְרָאִים שְׁנִתְהוּוּ  
מִשָּׁם הוּא, בְּגִילּוֹי בְּהַנְבְּרָאִים

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

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

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

כִּי אֵין, הוּא, ה) וְהִנֵּה יָדוּעַ דְּכִשְׁמִיָּאִים  
בְּדְרוּשֵׁי חֲסִידוֹת שְׁנֵי מִשְׁלִים (או יוֹתֵר) לְאִיזָה  
עֲנִין שְׁכָל אֶחָד מֵהֶם, וְלִכֵּן מִבִּיָּאִים שְׁנֵי מִשְׁלִים  
(וְיוֹתֵר, הַמִּשְׁל מְכוּן לְהַנְמָשָׁל בְּכָל הַפְּרָטִים  
מִבְּאֵר אִיזָה פְּרָטִים מִהַנְמָשָׁל

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

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

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

וְכֵן הוּא בְּעֲנִינֵינוּ, דְּהַטַּעַם שְׁמִיָּאִים שְׁנֵי  
מִשְׁלִים עַל זֶה שְׁבִהַתְהוּוֹת שְׁבְּדֶרֶךְ מִמִּילָא  
הַמְתִּהוּהָ הוּא בְּקִרְוֹב לְהַמְתִּהוּהָ, הַמִּשְׁל דְּעִילָה  
וְעִלּוּל וְהַמִּשְׁל דְּאֹר וּמִאֹר, הוּא, כִּי בְּהַנְמָשָׁל,  
גַּם בְּהַתְהוּוֹת שְׁבְּדֶרֶךְ מִמִּילָא, מְתִהוּהָ דְּבֵר  
חֲדָשׁ שְׁאִינוּ בְּעֶרְךָ לְהַמְקוֹר הַמְתִּהוּהָ. וְכַמוֹכָן גַּם

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

מִזֶּה שֶׁגַם בְּהִתְהוּוֹת שְׁמִשָּׁם הוּא כְּתִיב כִּי הוּא צִוָּה וְנִבְרָאוּ, דְּלִשׁוֹן בְּרִיאָה מוֹרָה עַל הִתְהוּוֹת יֵשׁ מֵאֵין, דִּישׁ מֵאֵין הוּא בְּאֵין עֲרוּךְ.

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

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

וְזֶה שֶׁהִתְהוּוֹת שְׁמִשָּׁם הוּא הֵיא בְּאֵפֶן שֶׁהוּא בְּגִילּוֹי בְּהִנְבְּרָאִים שְׁנִתְהוּוּ מִמֶּנּוּ (כנ"ל סעיף ד), הַכּוּוֹנֶה בְּזֶה הֵיא שְׁנִרְגָּשׁ בָּהֶם שְׁאִינָם מְצִיאוֹת לְעֶצְמָם וְכָל מְצִיאוֹתָם הֵיא זֶה שֶׁהָאֹר הָאֱלֹקִי מֵהֵנָּה אוֹתָם מֵאֵין לִישׁ, דַּע"י הִרְגָּשׁ זֶה הֵם בְּטָלִים לְמִקּוֹרָם. אָבָל לֹא שֶׁהוּא בְּגִילּוֹי בְּהִנְבְּרָאִים עֶצְמָם (עֲנִינָם וּמַעֲלָתָם). דְּכִיּוֹן שֶׁהִנְבְּרָאִים הֵם בְּאֵין עֲרוּךְ לַגִּבּוֹר, הָרִי אֵין שִׁיךְ שְׁתִּתְגַּלָּה בָּהֶם אֹר שְׁאִינּוּ בְּעֶרְכָּם כָּלָל, וַע"ד שְׁאִין שִׁיךְ שֶׁבִּפְעֻלָּה גְּשָׁמִית יִהְיֶה הַגִּילּוֹי דְּכַח הַרוּחָנִי (כנ"ל שם).

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

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

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

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

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

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

**[ולְהוֹסִיף, דְּבַכְח וּפּוֹעֵל, כִּיּוֹן שְׂכַח עֲנִינּוּ הוּא לְפַעוּל וּפְעוּלָתוֹ הִיא בְּדֶרֶךְ הַתְּלַבְּשוֹת, לָכֵן, בְּזֶה שֶׁהַכַּח פּוֹעֵל אֶת הַפְּעוּלָה מִתְגַּלָּה הַכַּח (וְרַק שְׂאִינוּ מִתְגַּלָּה בְּהַפְּעָלָה עֲצָמָה). מִשָּׂא"כ בְּהַתְהוּוּת שְׂמִשְׁם הוּא, כִּיּוֹן שֶׁהַתְהוּוּת שְׂמִשְׁם הוּא הִיא בְּדֶרֶךְ מִמִּילָא, שְׂוָה מוֹרָה שֶׁהוּא מְפָלָא מַעֲנִין הַתְהוּוּת, הֲרִי אִינוּ מִתְגַּלָּה גַּם ע"י הַתְהוּוּת הַנִּבְרָאִים, כִּיּוֹן שֶׁהוּא מְפָלָא מַעֲנִין הַתְהוּוּת.]**

**וְלָכֵן הַמָּשָׁל דְּעִילָה וְעָלוּל אִינוּ מְכוּן לְהַנְמִשָּׁל, כִּי בְּעִילָה וְעָלוּל, הַקִּירוּב דְּהָעָלוּל לְהָעִילָה הוּא שֶׁהָעָלוּל הוּא בְּעָרֶךְ הָעִלָּה, וְגִילּוּי הָעִלָּה הוּא בְּהָעָלוּל עֲצָמוֹ. [וְכִמוּ שְׂכָל וּמִדּוֹת שֶׁהֵם עָלָה וְעָלוּל, שֶׁבְּהַמָּדָה עֲצָמָה נִיכָר הַשְּׂכָל שֶׁהוּלִידָה. דְּכַשְׁמַתְעוֹרֵר בְּאַהֲבָה לְאַיִזָּה דְּבַר לְפִי שֶׁהֵבִין וְהַשִּׁיג בְּשְׂכָלוֹ שֶׁהַדָּבָר טוֹב לוֹ הֲרִי נִרְגָּשׁ בְּהַאֲהָבָה עֲצָמָה שֶׁאַהֲבָתוֹ לְהַדָּבָר הִיא מִצַּד הַטוֹב שָׁבוּ. וְאוֹפֵן הָאַהֲבָה הוּא כְּאִפְּן הַטוֹב שֶׁל הַדָּבָר.]**

**וּבְכַדִּי לְבָאָר שְׁגָם כְּשֶׁהַמִּתְהוּוּת הוּא בְּאִין עָרוּךְ לְהַמְקוֹר הַמְהוּוּת מ"מ הוּא בְּקִירוּב לְמְקוֹרוֹ, הוּא ע"י הַמָּשָׁל דְּאִוֹר וּמִאֹר. דְּהַגָּם שֶׁהָאֹר הוּא**

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

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

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

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

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

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

הָאָרָה בְּלִבָּד שְׂבָאִין עָרוֹף לְהַמְאֹר [שְׁלֶכֶן אֵין הַמְאֹר מִתְגַּלֶּה בְּהַאֹר, שֶׁ"י הָאֹר יוֹדְעִים רַק מְצִיאוֹת הַמְאֹר וְלֹא מְהוּתוֹ], מ"מ, הוּא בְּקִרְוֹב לְהַמְאֹר, שֶׁנִּרְגָּשׁ בּוֹ מְקוּרוֹ וּבִטֵּל אֵלָיו.

אֵלֶּא שְׁגָם הַמְשָׁל דָּאֹר וּמְאֹר אֵינוֹ מְסַפִּיק, כִּי בָאֹר וּמְאֹר, קִירְוֹב הָאֹר לְהַמְאֹר וּבִטּוּלֹו אֵלָיו הוּא בְּאִפֵּן שֶׁהָאֹר אֵינוֹ מְצִיאוֹת כָּלֵל וְכָל עֲנִיָּנוּ הוּא שֶׁהוּא גִילּוֹי הַמְאֹר. מִשָּׂא"כ בְּהַנְמָשָׁל, גַּם בְּהִתְהוּוּת שְׁמֶשׁ הוּי' כְּתִיב כִּי הוּא צֹהָ וְנִבְרָאוּ, דְּעִנֵּן בְּרִיאָה הוּא (לֹא הִתְפַּשְּׁטוֹת וְגִילּוֹי הַמְקוּר, אֵלֶּא) הִתְהוּוּת דְּבַר.

וְכַמוֹכֵן גַּם מ"מ ש' בְּתַנְיָא, שְׁגָם בָּאֵם הִיָּתָה הִתְהוּוּת מִשָּׁם הוּי' שֶׁלֹא ע"י הַצְמָצוּם דְּשָׁם אֱלֹקִים הָיוּ מִתְהוּיִם הַנִּבְרָאִים מֵאֵין לִישׁ (אֵלֶּא שֶׁאֵז הָיוּ בִּטְלִים בְּתַכְלִית, כְּבִטּוּל זִיו הַשֶּׁמֶשׁ בְּשֶׁמֶשׁ).

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

**ובכדי** לְבַאֵר שְׁגָם מְצִיאוֹת דְּבַר הוּא בְּקִרְבֵּי לְמִקְוֹרוֹ, הוּא ע"י הַמַּשָּׁל דְּעִילָה וְעֵלּוּל. דִּהְיָגָם שֶׁהָעֵלּוּל הוּא מְצִיאוֹת וְלֹא גִילּוּי הָעֵלָה מ"מ הוּא בְּקִרְבֵּי לְהָעִילָה.

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

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

**וַיֵּשׁ** לוֹמֵר, דִּהְטַעַם עַל זֶה שֶׁהַמַּשָּׁל דְּעִילָה וְעֵלּוּל מוֹבָא לְפָנֵי הַמַּשָּׁל דְּאֹר וּמְאֹר, הוּא, כִּי עָקֵר הַחֲדוּשׁ בְּזֶה שֶׁהַנִּבְרָאִים שְׁמַתְהוּיָם מִשֵּׁם הוּי' הֵם בְּטִלִּים לַהוּי', הוּא, שֶׁהָגָם שֶׁהֵם נִבְרָאִים (מְצִיאוֹת דְּבַר) מ"מ נִרְגָּשׁ בָּהֶם בְּגִילּוּי הָאֹר דְּשֵׁם הוּי', וְעֵנִין זֶה מוֹבָן דְּוָקָא מִהַמַּשָּׁל דְּעִילָה וְעֵלּוּל. אֲלֵא שֶׁבְּכִדֵּי לְבַאֵר שֶׁגִּילּוּי הַמִּקְוֹר יִשְׁנֻ גַם בְּדִבְרֵי שְׂבָאִין עֲרוּךְ לְהַמִּקְוֹר, מוֹסִיפִים הַמַּשָּׁל דְּאֹר וּמְאֹר.

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

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

**(ו) וְהִנֵּה יָדוּעַ דְּזֶה שֶׁהָעוֹלָם מוּגָדֵר בְּגִדְרֵי דְּמִקְוֹם וְזָמַן הוּא לְפִי שְׁהַתְהוּוּתוֹ הִיא ע"י שֵׁם אֱלֹקִים, וּבָאֵם הִי מִתְהַנֶּה מִשֵּׁם הוּי' (הִי' הָיָה וַיְהִי' כְּאַחַד) לֹא הִי' מוּגָדֵר בְּהִגְדֵּר דְּמִקְוֹם וְזָמַן.**

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

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

וְזֶהוּ שֶׁבִּבְיָהֶם"ק כְּתִיב אָכֵן יֵשׁ הוּא בְּמָקוֹם הַזֶּה, כִּי בִּבְיָהֶם"ק הַמָּקוֹם הִי' לְמַעַלָּה מִגֶּדֶר מָקוֹם, מָקוֹם הָאָרוֹן אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה.

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

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

אֲלֵא שֶׁהִגִּילוּי שֶׁהָאֵיר בִּבְיָהֶם"ק הִי' הִגִּילוּי דְּשֵׁם הוּא' כִּמּוֹ שֶׁמָּאִיר בְּשֵׁם אֱלֹקִים. דְּשֵׁם הוּא' כִּמּוֹ שֶׁהוּא מַצֵּד עֲצָמוֹ הוּא לְמַעַלָּה מִגֶּדֶר מָקוֹם, וְזֶה שֶׁקִּדְּשׁ הַקִּדְּשִׁים הִי' מָקוֹם מְדוּד וּמוֹגָבֵל (עֲשָׂרִים אַמָּה עַל עֲשָׂרִים אַמָּה), וְגַם הָאָרוֹן הִי' בְּמִדְיָה דְּמָקוֹם (אַמִּתִּיִּים וַחֲצִי אַרְכּוֹ וְאַמָּה וַחֲצִי רַחְבּוֹ), וְאֵעִפֹּ"כ מָקוֹם הָאָרוֹן אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה, הוּא"ע יַחֲוֹד הוּא' וְאֱלֹקִים.

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

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

וְצָרִיף לְהַבִּין, דְּכִיּוֹן שְׁגָם בְּהִתְהוּוֹת שְׁמִשָּׁם הוּא' מִתְהוּה דְּבֵר חֲדָשׁ שְׂאֵינוֹ בְּעָרָה לְהַמְקוֹר הַמְהוּה [וְהִגִּילוּי דְּשֵׁם הוּא' בְּהַעוֹלָם שְׁנִתְהוּה מִמֶּנּוּ הוּא רַק בְּעִנְיַן הַבִּיטוּל, שֶׁנִּרְגָּשׁ בָּהֶם

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

שְׁמִצִּיאוֹתָם הִיא רַק זֶה שֶׁהָאוֹר הָאֱלֹקִי מְהוּה  
אוֹתָם בְּכָל רִגְעַן, הֵרִי גַם בְּהַעוֹלָם כְּמוֹ שְׁנֵת־הָהוּה  
מִשֵּׁם הוּי' הִי' צָרִיךְ לְהִיּוֹת לְכַאוֹרָה הַהִגְבָּלָה  
דִּזְמַן וּמָקוֹם.

Question :

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

תשכ"ב, ד"ה גדול יהי כבוד הבית הזה

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

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

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

וַיֵּשׁ לוֹמַר הַבִּיאֹר בָּזָה בְּהִקְדִּים דְּמִיָּה  
שְׁאוֹמְרִים שֶׁהוּי' הוּא הִי' הָהוּה וִיהִי' (כְּאַחַד),  
דְּהִי' הָהוּה וִיהִי' הוּ"ע הַזְּמַן, מוֹכֵן, שְׁגַם הָעוֹלָם  
כְּמוֹ שְׁמֵת־הָהוּה מִשֵּׁם הוּי' יֵשׁ בּוֹ עֲנִיָּן הַזְּמַן, אֶלָּא  
שֶׁהַזְּמַן שֶׁבְּעוֹלָם זֶה הוּא בְּאַפֵּן שֶׁהָעֶבֶר הַהוּה  
וְהָעִתִּיד הֵם כְּאַחַד.

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

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

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

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

וְעַד"ז הוּא בְּמָקוֹם שְׁגַם הָעוֹלָם כְּמוֹ שְׁמֵת־הָהוּה  
מִשֵּׁם הוּי' יֵשׁ בּוֹ עֲנִיָּן הַמָּקוֹם אֶלָּא שֶׁהַשָּׂשָׁה  
קְצוֹת דְּמָקוֹם הֵם כְּאַחַד.

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

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

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

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

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

**ועפ"ז** יש לומר, דהטעם על זה שהזמן ומקום דהעולם כמו שמתהווה משם הוי' אינם בהגבלה והתחלקות (אף שגם העולם כמו שמתהווה משם הוי' הוא באין ערוך להמקור המהווה אותו), הוא מפני הביטול שבו. דכיון שענינם של העבר ההווה והעתיד (וכן ענינם של הששה קצוות) הוא לא המציאות שלהם אלא זה שהוי' מהווה אותם, לכן אינם סותרים זל"ז והם כאחד.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**ועפ"ז** צָרִיךְ לומר, דְּהַמְבָּאָר בכ"מ שְׁהַמְקוֹם דְּקוּדֶשׁ הַקְדָּשִׁים הוא מִשֵּׁם אֱלֹקִים (אף שְׁנֵם מְקוֹם זֶה הִי' לְמַעְלָה מִגֶּדֶר מְקוֹם), הוא, כִּי הַמְקוֹם דְּקוּדֶשׁ הַקְדָּשִׁים (עֲשָׂרִים אַמָּה עַל עֲשָׂרִים אַמָּה) הִי' בְּאִפְּן דְּהִתְחַלְקוּת, שְׂכָל אַמָּה הִיא בְּמְקוֹם אֲחֵר, וְהִתְחַלְקוּת דְּמְקוֹם הוּא מִשֵּׁם אֱלֹקִים. וְזֶהוּ שְׂמִקוֹם הָאָרוֹן אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה הו"ע יְחִוּד הו"י וְאֱלֹקִים, שְׁהַהֲגִבְלָה וְהִתְחַלְקוּת דְּמְקוֹם הָאָרוֹן הִיא מִצַּד אֱלֹקִים, וְזֶה שֶׁהִי' אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה הוּא מִצַּד הַגִּילּוּי דְּשֵׁם הו"י שֶׁהָאִיר בְּגִילּוּי בְּהַמְקוֹם שְׁנֵת הָהָה מִשֵּׁם אֱלֹקִים, יְחִוּד הו"י וְאֱלֹקִים.

**וְזֶה הִיא מִצַּד אֱלֹקִים** . יְחִוּד הו"י וְאֱלֹקִים, דְּשֵׁם הו"י שֶׁהָאִיר בְּגִילּוּי בְּהַמְקוֹם שְׁנֵת הָהָה מִשֵּׁם אֱלֹקִים אֲכֵן יֵשׁ הו"י בְּמְקוֹם הָהָה

דְּזֶה שְׂמִצַּד שֵׁם אֱלֹקִים הוּא הִתְחַלְקוּת דְּמְקוֹם וְזֶמֶן הוּא לְפִי שְׁהִזְמֵן, וְצָרִיךְ לְהַבִּין דְּכַאֲשֶׁר נִרְגַּשׁ בְּהַשָּׁשָׁה קְצוּוֹת דְּמְקוֹם, וְהַמְקוֹם כְּמוֹ שְׁמִתְהוּיִם מִשֵּׁם אֱלֹקִים הֵם מְצִיאוֹת, וּבְהַעֲבֵר הָהָה וְעֵתִיד דְּזֶמֶן שְׁעֲנִינָם הוּא שְׂאֵלְקוֹת מְהוּה אוֹתָם הֵם כָּלֵם כְּאֶחָד (כנ"ל) סְעִיף ו' שְׁמוּרָה שֶׁהוּא מְצִיאוֹת) יִהִי גִילּוּי שֵׁם הו"י, וְאִיר שִׁיר שְׂבִמְקוֹם הָאָרוֹן (מְקוֹם שְׂבִהִתְחַלְקוּת. 59) (אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה

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

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

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

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

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

**אָבֵל לְגַבִּי, שֶׁהַצְמָצוּם וְהַהֶסְתֵּר דְּשֵׁם אֱלֹקִים**  
הוא רק לגבי הנבראים, 60 וינקדת הביאור בזה  
גם לאחר ההתלבשות דשם הוי' בשם אלקים  
שעי"ז נעשה, ולכן שם הוי' אינו מסתיר כלל  
וגם בהמציאות (שנעשה ע"י ההעלם, אין  
המציאות מסתיר לגבי, מ"מ, העולם מציאות  
שענינו דהעולם, דשם אלקים) שעי"ז נעשה  
ההתחלקות דמקום וזמן מאיר הגילוי דשם הוי'  
הוא זה שהוי' מהנה אותם.

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

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

**צריך הרב להעלים את, דכאשר התלמיד הוא**  
באין ערוך להרב, וכידוע המשל מרב ותלמיד  
וגם החיצוניות צריך להגביל ולהעלים  
בלבושים, עצם שכלו וששאר רק החיצוניות  
דהרב רואה. ששהצמצום וההעלם הוא רק לגבי

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

הַתְּלִמִּיד וְלֹא לְגַבִּי הָרַב. וְהַסְבָּרִים וּבְמִשְׁלִים  
אֵת עֵצָם שְׁכָלוּ גַם בְּהַחֲצוּנוֹת וְגַם בְּהַלְבוּשִׁים  
וּבְהַמְשָׁלִים

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

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

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

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

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

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

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

, זֶה שְׁלִגְבִּי הָרַב אֵין הַצְמָצוּם  
מִסְתִּיר, שֶׁבְּהַמְשָׁל דָּרַב וְתִלְמִיד, וְלַהּוֹסִיף  
מִשָּׂא"כ, הוּא שְׁלֵאֲחֵרִי הַצְמָצוּם מֵאִיר אֶצְלוֹ  
פְּנִימִיּוֹת הַשְּׁכָל גַּם בְּהַחֲצוּנוֹת וְגַם בְּהַלְבוּשִׁים  
שְׁנֵי עָנִינִים, (הֵינּוּ שֶׁהַצְמָצוּם אֵינוֹ מַעֲלִים  
לְגַבִּי אִוָּא"ס זֶה שֶׁהַצְמָצוּם אֵינוֹ  
כִּפְשׁוּטוֹ, לְמַעַלָּה וְשָׁמָּה. שְׁאֲחֵרִי הַצְמָצוּם מֵאִיר  
אִוָּא"ס בְּגִילּוֹי מִמָּשׁ בְּמָקוֹם הַחֲלָל כְּמוֹ קוֹדֵם  
הַצְמָצוּם. בְּזֶה . 62 כְּמִבּוֹאָר בְּאֵרוּכָה  
בְּהַדְרוּשִׁים, אֵין הַצְמָצוּם מִסְתִּיר לְגַבִּי, בְּעֵת  
הַצְמָצוּם

Puis il montre où cette image s'arrête.

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

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

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

**ועפ"ז** מוכן עוד יותר שגם בהמציאות שנעשה ע"י ההעלם דשם אלקים מאיר הגילוי דשם שהרי בעת הצמצום, הצמצום עצמו הוא העלם גם לגבי הרב, כי בהמשל דרב ותלמיד, הוי כשהרב רואה את עצם שכלו גם, גם לאחר הצמצום, ולכן מתעלם השכל גם אצל הרב גם הצמצום עצמו, משא"כ למעלה. אין זה שיהיה להלבושים עצמם, בהלבושים והמשלים. מאיר הגילוי דשם הוי' גם בהמציאות עצמו, ולכן, אינו מעלים לגבי אוא"ס

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

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

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

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

**ויעד"זועפ"ז** יוכן עוד יותר הלשון לית דין אַתָּר הַדִּיּוֹט שְׁמִקּוֹם הַמִּקְדָּשׁ אֵינוֹ אַתָּר הַדִּיּוֹט כִּי הַגִּילּוּי דְּשֵׁם הוּא, [שְׁהַמִּקּוֹם אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה, הַלְשׁוֹן מְקוֹם אֲרוֹן אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה בְּהַמִּקּוֹם עֲצֻמּוֹ.

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

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

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

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

(ח') ובאור הענין דלית דין אֶתֶר הַדְיוּט בְּעוֹמֶק יוֹתֵר יוֹבֵן בְּהַקְדִּים שְׂבַעֲנִין הַיְחוד דְּהוּי שְׁגִם שֵׁם אֱלֹקִים (צִמְצוּם) עֲנִינּוּ הוּא. שְׁנֵי בִּיאורִים בְּכָלִלוֹת, הוּי' וְאֱלֹקִים כּוֹלֵא חֵד, וְאֱלֹקִים . 64 שְׂבַכְדִּי שְׁהַגִּילּוּי דְּשֵׁם הוּי' יִמְשֹׁךְ לְמַטָּה הוּא ע"י הַצִּמְצוּם וְהַהֲעֵלֶם דְּשֵׁם אֱלֹקִים, לְגִלּוֹת אֶלָּא, 65 דְּשְׁנֵי הַשְּׁמוֹת הוּי' וְאֱלֹקִים הֵם שְׁמוֹתָיו שֶׁל הַקֵּב"ה שְׂלִמְעֵלָה מִשְׁנִיָּהֶם, וְעוֹד בִּיאור .) שְׂכָךְ עֲלֵה בְּרִצּוֹנוֹ ית' שְׁהַגִּילּוּי שְׁלֹו יְהי' בְּשְׁנֵי הַקּוּיִן דְּבַל"ג וְגִבּוֹל (גִּילּוּי וְצִמְצוּם

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

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

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

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

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

ועפ"ז יש להוסיף ביאור בזה שלמעלה גם הצמצום עצמו אינו מעלים לגבי אוא"ס (נוסף אין שיה', דכיון שגם הצמצום דשם אלקים הוא חד עם הוי'). 66 על הביאור שבהדרושים ועפ"ז יש לבאר בעומק יותר הלשון לית דין אתר הדיוט שמקום המקדש אינו. 'שיסתיר לגבי שהגילוי דלמעלה מהמקום שהאיר במקום, אתר הדיוט [ועד"ז מקום הארון אינו מן המדה. ה' מצד המקום עצמו]

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

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

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

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

(ט) ויש לומר, שגילוי ענין זה דלית דין אתר הדיוט יהי בבית השלישי. והענין הוא, דבית ראשון ושני הם בד' האותיות דשם הוי' שרומזים על עשר ספירות [בית ראשון הוא ה' עילאה (בינה) שעל ידה הוא גילוי היו"ד (חכמה), ובית שני הוא ה' תתאה (מלכות) שעל ידה הוא גילוי הוא"ו (ז"א)]. ובית שלישי הוא כתר כמובא לעיל (סעיף ג) דיבוא ארי' הוא גילוי הכתר שלמעלה מהשתלשלות.

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

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

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

וְהִנֵּה בְּעֶשֶׂר סְפִירוֹת הַגִּילּוּי וְהַהֶעֱלָם שְׂבָהֶם (אורות וכלים) הם שְׁנֵי עֲנָנִים, וְזֶה שְׂשָׁנֵי הָעֲנָנִים דְּגִלּוּי וְהַהֶעֱלָם הם שְׁמוֹתָיו שֶׁל הַקֵּב"ה שְׁלֹמֶעֱלָה מִשְׁנִיָּהֶם הוּא ע"י גִּילּוּי הַכֶּתֶר שְׁלֹמֶעֱלָה מִהֲשֵׁתִלְשָׁלוֹת. דְּכֻמוֹ שְׁעֵנִין הַהֲתַחֲלָקוֹת דְּסְפִירוֹת (חֲכָמָה, בִּינָה וכו') הוּא (בְּעִיקָר) בְּסְפִירוֹת הַגִּלּוּיּוֹת דְּאַצִּילוֹת מִשָּׂא"כ ע"ס הַגְּנוּזוֹת שְׂבָכָתָר הם כְּלוּלִים כְּאַחַד, עַד"ז הוּא גַם בְּעֵנִין הַהֲתַחֲלָקוֹת דְּאִירוֹת וְכָלִים (גִּילּוּי וְהַהֶעֱלָם), שְׁבַע"ס הַגְּנוּזוֹת הם (הָאִירוֹת וְהַכָּלִים) בְּהִתְאַחְדוּת.

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

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

וּעַפ"ז יֵשׁ לוֹמַר, שְׂאֲמַתִּית הָעֵנִין דְּלִית דִּין אֲתֵר הַדִּיּוֹט שְׁגַם הַמָּקוֹם עֲצָמוֹ יְהי' כְּמוֹ כְּלִי לְהַגִּלּוּי דְּלִמְעַלָּה מִהַמָּקוֹם יְהי' בְּגִילּוּי בְּבֵית

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

השלישי. כי אז ימשך בגילוי גם בהשמות הוי' ואלקים כמו שהם בהשתלשלות [ועי"ז, גם בשני הענינים דלמעלה ממקום ומקום, גם כמו שהם למטה בעוה"ז הגשמי] ששניהם הם שמותיו של הקב"ה שלמעלה משניהם, וכלאחד.

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

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

ועפ"ז יובן מ"ש בכ"מ (הובא לעיל סעיף א) דמעלת בית השלישי הוא שיהי' קים בקיום נצחי, דלכאורה, כיון שענין הנצחיות הי' אפשר להיות גם בבית הראשון (כמובא לעיל סעיף ג) איך אומרים שזהי' המעלה דבית השלישי.

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

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

ויש לומר הפיאור בזה, דהנצחיות שהיתה יכולה להיות בבית ראשון היא (בעיקר) מצד הגילוי דלמעלה מהזמן, והחדוש בהנצחיות שתהי' בבית השלישי הוא שגם הזמן יהי' כלי לזה. וזהו שמעלת בית השלישי היא שיהי' קים בקיום נצחי, כי אמיתית ענין הכלי גבול

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

(נצחיות) הוא, שהנצחיות היא לא רק מצד ההמשכה מלמעלה אלא שהמטה הוא כלי לזה, ו"נצחיות" זו היא רק בבית השלישי.

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

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

יו"ד) וע"י הגילוי ד'יחוד הוי' ואלקים (באפן הנ"ל) שיהי' בביהמ"ק (השלישי) שגם המקום (שנתהוה משם אלקים) הוא כלי להגילוי דהוי' שלמעלה מהמקום, ימשך מעין גילוי זה גם בכל העולם.

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

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

וגילוי זה יהי' בעיקר בהגאלה שלאחרי בנן ביהמ"ק. דהטעם על זה שגאלה העתידה תהי' גאלה נצחית שאין שיך אחרי' גלות הוא לפי שהעולם יהי' כלי להגאלה. וכמבואר בלקו"ת שגאלה השלישית היא בזכות יעקב שמדתו מדת אמת שאין שיך בו שינוי, דאמיתית ענן הבל"ג (מדת האמת) הוא שהמטה הוא כלי לזה.

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

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

**Il en va de même** pour le rassemblement des exilés [kibouts galouyot] (de la guéoula), qui se fera depuis les six extrémités (du lieu) : « מִמִּזְרַח אָבִיא זָרַעַךְ, וּמִמְעַרְב אֶקְבְּצֶךָ אֶמֶר לְצִפּוֹן תָּנִי וּלְתִימָן אֶל - תִּכְלְאִי הַבִּיָּאִי בְּנֵי מִרְחוֹק וּבְנוֹתֵי מִקְצֵה הָאָרֶץ - De l'orient J'amènerai ta descendance, et de l'occident Je te rassemblerai. Je dirai au nord : Donne ! et au midi : Ne retiens pas ! Amène Mes fils de loin [merakhok] et Mes filles de l'extrémité [mikétsé] de la terre ». On peut dire que « loin » et « extrémité » correspondent aux deux extrémités du haut et du bas. On peut dire aussi que le rassemblement des exilés depuis les six extrémités se fera de telle sorte que les six extrémités elles-mêmes y prêteront leur concours. « Ne crains pas, car Je suis avec toi : de l'orient J'amènerai ta descendance, et de l'occident Je te rassemblerai. Je dirai au nord : Donne ! et au midi : Ne retiens pas ! Amène Mes fils de loin et Mes filles de l'extrémité de la terre. »

**ועד"ז** הוא בְּהֶעֱנִין דְּקִבּוּץ גְּלוּיּוֹת (דְּהַגְאָלָה), שִׁיחִי בְּכָל שְׁשָׁה הַקְצוֹת (דְּמִקּוֹם), מִמִּזְרַח אָבִיא זָרַעַךְ וּמִמְעַרְב אֶקְבְּצֶךָ אֶמֶר לְצִפּוֹן תָּנִי וּלְתִימָן אֶל תִּכְלְאִי הַבִּיָּאִי בְּנֵי מִרְחוֹק וּבְנוֹתֵי מִקְצֵה הָאָרֶץ, דִּיש לומר שְׁרָחוֹק וְקִצֵּה הֵם כְּנֶגֶד ב' הַקְצוֹת מַעֲלָה וּמַטָּה. וַיֵּש לומר, שְׁקִבּוּץ הַגְּלוּיּוֹת מְכַל הַשְּׁשָׁה קְצוֹת תהי' בְּאִפֹּן שֶׁהַשְּׁשָׁה קְצוֹת יִסִּיעוּ לָזֶה. אֶל תִּירָא כִּי אֶתָּה אֲנִי מִמִּזְרַח אָבִיא זָרַעַךְ וּמִמְעַרְב אֶקְבְּצֶךָ: אֶמֶר לְצִפּוֹן תָּנִי וּלְתִימָן אֶל תִּכְלְאִי הַבִּיָּאִי בְּנֵי מִרְחוֹק וּבְנוֹתֵי מִקְצֵה הָאָרֶץ:

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

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

וְהִנֵּה אַף שֶׁהַגִּילּוֹי שְׁיִמְשֶׁךְ בְּעוֹלָם יחִי' רַק מֵעִין הַגִּילּוֹי שֶׁבְּבִיהֶם"ק עֲצָמוּ, מ"מ יֵשׁ יְתֵרוֹן בְּהַמְשָׁכָה בְּעוֹלָם. כִּי הַיַּחֲוּד דְּהוּי' וְאַלְקִים שֶׁבְּבִיהֶם"ק עֲצָמוּ, כִּיּוֹן שְׁלִית דִּין אֶתֶר הֶדְיוּט, אֵין נִיכָר בְּזֶה כ"כ שֶׁהַיַּחֲוּד דְּהוּי' וְאַלְקִים הוּא גַם מִצַּד שֵׁם אֱלֹקִים, וְהַגִּילּוֹי דְּעֵנִין זֶה (שֶׁהַיַּחֲוּד

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

הוא גם מצד שם אלקים) הוא בעיקר ע"י שנמשך מעין הגילוי דביהמ"ק בעולם, אחר הדיוט.

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

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

ועפ"ז יש לבאר היתרון דהגאָלָה לגבי ביהמ"ק [שלקן תהי' הגאָלָה לאחר בנן ביהמ"ק, כנ"ל סעיף ב], כי המשכת הגילוי דביהמ"ק בעולם תהי' (בעיקר) בהגאָלָה, כנ"ל.

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

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

יא) ועיקר הגילוי ד'יחוד הוי' ואלקים (שה'יחוד הוא גם מצד שם אלקים) יהי' בתחית המתים שלאחרי קבוצ גלויות, אחרון שבכלם. דהגילוי שיהי' בעולם (גאָלָה מגלות וקבוצ גלויות) הוא גילוי מוגבל (בערך הגילויים שיהיו לע"ל), וכנ"ל שהוא רק מעין הגילוי דביהמ"ק, ובתח"מ שאז יהי' חיות הגוף מהסובב [נעלה יותר מהחיות דהנשמה, שלכן, הנשמה תהי' ניוזנית מהגוף], יהיו שתי המעלות: גילוי בל"ג (סובב), וגילוי זה יהי' בהגוף ששרשו הוא משם אלקים.

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

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

**(יב)** וְזֶה גְדוֹל יְהִי כְבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה הָאֲחֵרוֹן מִן הָרִאשׁוֹן, דִּהְיֶה שְׂבָגָא לָהּ הָעֲתִידָהּ יְהִי כו"כ עֲנִינִים וְעַד לַתַּחֲה"מ שֶׁהוּא אֲחֵרוֹן שְׂבָכָלָם, מ"מ, עֶקֶר הַהִדְגָּשָׁה הִיא בְּכָבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה הָאֲחֵרוֹן, כִּי שׁוֹרֵשׁ דְּכָל הָעֲנִינִים יְהִי בְּבֵיהֶם"ק, וּמִמֶּנּוּ יוֹמָשׁוּ בָּעוֹלָם (כנ"ל סעיף ב).

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

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

וְזֶה גַּם מִהַטְעָמִים שֶׁהַפְּעוּלָה הָרִאשׁוֹנָה שֶׁל מָשִׁיחַ (לְאַחֲרֵי שִׁיחֵי בְּחִזְקַת מָשִׁיחַ) הוּא בְּנִין בֵּיהֶם"ק, כִּי זֶה הַשָּׁרֵשׁ דְּכָל הָעֲנִינִים שֶׁלֹּאח"ז. וְיִהְיֶה רְצוֹן וְעֵיקָר שֶׁכָּל זֶה יְהִי בְּקָרוֹב מִמָּשׁ.

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

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

ד"ה גדול יהי כבוד הבית הזה, תשכ"ב  
Notes from the original Hebrew text  
יִצְאָא לְאֹזֶר בִּקְוֹנְטָרְס שֶׁבֶת נַחְמוּ – תש"נ  
לְקִרְאָת ש"ק פ' וְאַתְחִנֵּן שֶׁבֶת נַחְמוּ .  
עש"ק נַחְמוּ, שְׁנֵת ה'תש"נ.) בְּרִשְׁיִמָּת כ"ק  
אדמו"ר שליט"א מְשַׁנֵּת תשכ"ב" : יִצְאִיר  
נְתִיב "דְּהַמְאָמֶר : בּוֹנֵה יְרוּשָׁלַיִם – תרכ"ט  
[סה"מ תרכ"ט ע' רצד וְאֵילָף] . רְאָה  
קִרְאָתִי – תרס"ה [סה"מ תרס"ה ע' קעו  
וְאֵילָף] . עֵי"ש . לְקו"ת מְטוֹת ד"ה וְאֵשָׁה  
[פג ג- ד] . ע"כ יִאמְרוּ תרצ"א [סה"מ  
קִנְטָרְסִים ח"א קצא ב וְאֵילָף] . 1 חֲגִי ב  
, ט. ) 2 הַתּוֹוֹךְ דְּשָׁנֵי הַפִּירוּשִׁים – רְאָה  
מִכְתָּב בֵּין כֶּסֶא לְעֶשׂוֹר וּכ"ג טִבֵּת תש"ה  
לְקו"ש ח"ט ע' 92 בְּהַעֲרוֹת. ) 3 מִפְּרָשִׁים לְחֲגִי  
שָׁם . וּכ"ה ב"ב ג, סע"א. ) 4 ח"א כֶּח, א  
תְּקו"ז תִּיקוּן ח . וְרָאָה ג"כ בפי' הַרְאָב"ע. )  
5 פְּסָחִים פח, א. ) 6 רְאָה חֲדָא"ג מִהַרְש"א שָׁם  
אֲלֵשִׁי"ך לְתַהֲלִים כֹּד (הוֹבָא בִּלְקו"ת שָׁם). )  
7 מְטוֹת פג ג-ד. ) "הַפֶּךְ נִהְרֹת הַמְּכַזְּבִים  
בְּמִשְׁנֵה פ"ח דְּפָרָה, שְׁהִיא מֵהַ שְׁנֵפְסָקִים  
לְפַעֲמִים" (לְקו"ת שָׁם . וּבִכ"מ . וְרָאָה לְקו"ש  
ח"ו ע' 29 שוה"ג לְהַעֲרָה ) 83. ) 9 וּלְהַעֲרִיר  
מִהַלְשׁוֹן הַרְגִּיל "זְמַן הַבֵּית וְזְמַן הַגָּלוּת" . )  
10 לְהַעֲרִיר מִלְקו"ת דְּרוּשִׁים לר"ה נו, ב "וְלֹא  
הִי בּוֹ (בְּבֵית שְׁנֵי) גִּילּוֹי הָהָּ דְּבָרִים . וְלִכְּוֹן לֹא  
הִי בּוֹ חִירוֹת" . נִדְפָס בְּאַגְרוֹת-קוֹדֶשׁ כ"ק  
אדמו"ר שליט"א ח"ב ע' ד . שָׁם ע' כג  
הַמו"ל. ) 11 פס"ד בְּרַמְב"ם הִל' מְלָכִים  
פִּי"א (בְּתַחֲלֵת הַפָּרָק וּבְסוּפּוֹ) . וְרָאָה  
בְּרִכּוֹת מַט, א . תַּנְחוּמָא פ' נח יא . זֶהֱרַ

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

שְׁבַה־עֶרְהָ הַבָּאָה. אַגְרוֹת-קוֹדֶשׁ כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע ח"א אגרת קל (ס"ע שח ואילך). 12 ח"א קלט, א (במדרש הנעלם). וראה שם קלד, א. 13 הושע ו, ב. 14 פרש"י שם. 15 אוה"ת נ"ך להושע שם ע' תלב ואילך. וש"נ. 16 להעיר מד"ה יחיינו מיומים תרצ"א (סה"מ קנטרסים ח"א קמד, ב), שם פרש"י שם שביום השלישי קאי על תחה"מ בהמשך לפרש"י. 17 יל"ש ירמי' רמז רנט. 18 ראה אוה"ת ואתחנן (ע' סה; שם ע' צג, ממג"ע אופן קפו ואוה"ח ר"פ ואתחנן), שאלו הי' משה רבינו מכניס את בני ישראל לארץ ובונה ביהמ"ק, לא הי' נחרב ביהמ"ק לעולם והי' לו קיום נצחי כמו שיהי' לע"ל. ומבאר שם (ע' פז). וראה גם שם פרק ו ע' ב'רכד) דהטעם על זה שלא פעל משה מבקשו הוא לפי שמהירידות שנמשכו בגלות הארץ יהי' עלי' גדולה יותר. 19 ובפרט להמבאר בתניא פ"א (ה, ב) שזהו פירוש צדיק. 20 ראה ד"ה שובה ישראל דשבת תשובה ה'תשל"ז ס"ב (לעיל ח"א ע' צו) ואילך. (וש"נ). ובכ"מ. 21 אוה"ת נ"ך פרק ב ע' א'נו ואילך. 22 עמוס ג, ח. 23 יל"ש שְׁבַה־עֶרְהָ 71. 24 הובא בפרש"י יחזקאל מג, יא (הובא בפתיחת התויו"ט למס' מדות). 25 ראה בארוכה לקו"ש ח"ט ע' 71. 26 יל"ש ירמי' רמז רסד. 27 ירמי' ב, ד. 28 יחזקאל לז, ד. 29 רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ט ה"ב. 30 ביאור המעלה

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

רביהמ"ק (דלקמן בפנים) מיוסד על המאמר ד"ה ראה קראתי בשם תרס"ה (סה"מ תרס"ה ע' קעו ואילך). עיי"ש. ( 131 ויצא כח, יז. ) 32 זח"ג קמט, ב. וראה בארוכה לקו"ת אחרי כה, ד. ועוד. ( 33 יומא נד, ב. ) 34 ויצא שם, טז. ( 35 שעהיוה"א פ"ד. ) 36 שעהיוה"א רפ"ד וראה גם זח"ג רנו, סע"ב (ברע"מ). פרדס שער א (שער עשר ולא תשע) פ"ט. ( 37 בראשית א, א. ) 38 תהלים קמח, ב. ( 39 ראה גם המשך תרס"ו ס"ע קצו ואילך. עיי"ש. ) 40 בסה"מ תרס"ה שבהערה ( 83 ע' קעט ) מביא ב' הדגמאות (דעילה ועלול, ודאור ומאור). וראה לקמן סעיף ה. ( 41 סה"מ תרמ"ו ע' ג. המשך תער"ב ח"א פ' שיא (ע' תרלג). סה"מ קנטרסים ח"ג ע' לח. ) 42 ראה סה"מ עת"ר ע' לב דכח הוא נעלם. והמבאר במק"א (ראה סה"מ תרס"ד ע' קכט) דכח הוא גילוי, וכמו בזריקת אבן מלמטלמ"ע נראה ונגלה כח הזורק שהרי בהכרח לומר שיש כח הנושא למעלה, מ"מ הוא כח נעלם ולכן אין הכח נרגש בהנפעה. ( 43 עקר ענין 'כח' הוא שפועל בדבר נבדל, פועלה גשמית, כזריקה וכיו"ב. ובפעלה זו (משא"כ בציוור או בעשית כלי) אין נרגש הכח – ראה המשך תער"ב ח"א פנ"ג (ע' צו). סה"מ תש"ז ע' 783. ועוד. ) 44 סה"מ עת"ר שבהערה. 29. ( 45 ראה לקמן ס"ע רפו. וש"נ. ) 46 רמב"ן ר"פ בראשית. ( 47 סה"מ קנטרסים ח"א קצד, רע"א

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

ובכ"מ. ) 48 ראה סה"מ קנטרסים ח"ב רעז, א "מכל עלול אפשר לידע מעלת עלתו ( . כי ) יש בו התפשטות עלתו ובהמשך הענין שם דגמא משכל ומדות. ) 49 ראה סה"מ אידיש ע' 197 ובכ"מ. ) 50 סה"מ ה'ש"ת ע' 179 ובכ"מ. ) 51 שעהיוה"א פ"ד וראה מאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"א ע' שפ וראה גם ספה"מ צ להצ"צ קלב, ב ואילך. ) 52 שעהיוה"א פ"ז (פב, א) ושם ששרש המקום והזמן הוא משם אד' ומ"ש בפנים (מסה"מ תרס"ה ס"ע קפ והמשך תרס"ו ע' רכח) שהוא מצד שם אלקים, יש לומר ששרש הזמן והמקום הוא משם אד' כבשעהיוה"א שם ובסה"מ תרס"ה ותרס"ו שם מדבר (לא בשורש הזמן והמקום עצמם, אלא) בזה שבהזמן ומקום לא מאיר גילוי שם הוי' שלמעלה מזמן ומקום, שזהו מצד שם אלקים שמעלים ומסתיר על שם הוי'. ולהעיר שבכללות אלקים ואד' הם ענין אחד. ) 53 שעהיוה"א שם מרע"מ פ' פינחס (רנו, סע"ב). פרידס שבהערה 87. ) 54 בסה"מ תרס"ה שבהערה 83 ע' קפב) שהראי' על הגילוי דשם הוי' שהי' במקדש, שלכן לית דין אתר ) \* וענין זה הוא גם במקום ארון שאינו מן המדה - כי מצד הגילוי דהוי' עצמו הי' המקום מתבטל לגמרי. הדיוט, הוא מהנסיים שהיו בביהמ"ק. ובסה"מ תרמ"ג ס"ע קב ואילך, שהראי' היא במקום הארון שאינו מן המדה (וראה גם סה"מ תר"פ ע' קפו. תרפ"ז ע' פו). ) 55 יומא כא, א. וש"נ. (

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

56כ"ה לְהַדִּיא בְּהַמְשֵׁךְ תרס"ו ע' רכח. ( 57כנ"ל סְעִיף ה. ) 58ובסה"מ תרמ"ג ע' ק שהו"ע שְׁלוֹב אד' בהוי'. וכ"ה בסה"מ תרס"ה ע' קפה אֵלָא שְׁשֵׁם מְדַבֵּר (לֹא בְּעֵינֵי מְקוֹם הָאָרוֹן אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה, אֵלָא) בְּהִנָּסִים שְׁהִיוּ בְּבִיהַמ"ק. ( 59בכ"מ מְבוֹאָר, דְּמְקוֹם הָאָרוֹן אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה הוּא מִצַּד "נִמְנָע הַנִּמְנָעוֹת" שְׁנוּשָׂא הַפְּכִים. אֲבָל בְּמְקוֹמוֹת שְׁבִהָעָרוֹת הַקוֹדְמוֹת שהו"ע בִּיטוּל מְקוֹם לְגַבִּי לְמַעַלָּה מְמָקוֹם, הַתְּגַבְּרוֹת הוּי' עַל אד' (וכיו"ב), הֵיִינוּ שְׁיֵשׁ לָזֶה גַם אֲחִיצָה עכ"פ בְּשִׁכְל, כִּי חִיבוּר הַהִפְכִים שְׁמִצָּד "נִמְנָע הַנִּמְנָעוֹת" הוּא גַם כְּשִׁשְׁנִיָּהֶם הֵם בְּתוֹקֶף (וְאֵין אֶחָד מִתְּגַבֵּר עַל הַשְּׁנִי אוֹ בְּטִל אֵלָיו). ) 60בְּהִבָּא לְקַמֵּן רֵאָה סה"מ תרס"ה שֵׁם ע' קפב וְאֵילָף. וְרֵאָה בְּאֵרוּכָה סה"מ תרנ"ז ע' מח וְאֵילָף. ובכ"מ. ( 61שְׁעָהיֹוה"א פ"ז (פג, סע"ב וְאֵילָף). ( 62סה"מ תרס"ה שֵׁם. ) 63רֵאָה לְעִיל סְעִיף ד. ( 64סה"מ תרנ"ז ע' נָא וְאֵילָף. ובכ"מ. ) 65רֵאָה גַם שְׁעָהיֹוה"א פ"ו (פ, ב). ( 66רֵאָה לְקַמֵּן סְעִיף ט שְׁבִאוֹר זֶה הוּא דְּוָקָא כְּשִׁנְרָגֵשׁ בְּהַגִּילוֹי וּבְהַצְמָצוֹם שְׁעֵנִיָּם הוּא (לֹא הֵם אֵלָא שְׁרָשָׁם. וְהַבִּאוּרִים שְׁבִהָדְרוּשִׁים הוּא, שְׁגַם מִצַּד עֵנִיָּם, הַצְמָצוֹם אֵינוֹ מְסִתִּיר. ) 67רֵאָה לְקו"ת דְּרוּשִׁים לר"ה נו, ג-ד. ( 68וע"ד הַחִילוּק בְּעֵינֵי מְקוֹם הָאָרוֹן אֵינוֹ מִן הַמִּדָּה. ) 69שְׁבִהָעָרָה 1. ( 70ישְׁעִי מַג, ה-ו. ) 71לְכֹאֲוָרָה, רַק בְּצִפּוֹן נֶאֱמַר "תְּנִי" מִשָּׂא"כ בְּתִימָן רַק "אֵל תִּכְלָאִי". וּמכ"ש בְּמִזְרַח וּמִמְעַרְב - "אֲבִיא", אֲקַבְּצֶךָ, וְאֵינוֹ מְדַבֵּר אֵלֵיהֶם. אֲבָל רֵאָה מְצוּדַת דָּוִד שֵׁם "הִבִּיאִי - כְּאֵלֹו יִצְוָה לְכָל

אחד מרוחות השמים להביא את ישראל". ( 72  
המשך וכך תרל"ז פצ"א. סה"מ קנטרסים  
ח"ב תיג, ב. ובכ"מ. ) 73 שעהיוה"א פ"ו (פא  
רע"א). ( 74 רמב"ם הל' מלכים פי"א ה"ד.

---

## SYNTHÈSE

---

*Établie par intelligence artificielle à partir du maamar.*

### La leçon

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

### Dans le service d'Hachem

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

### Avec soi-même

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

### Avec les autres

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