

MAAMAR | מאמר

ביום השני הקריב

« *Le deuxième jour, il offrit* »

Chabbat Nasso, 14 Sivan 5732 [1972]

Hébreu

texte intégral, vocalisé

Français

traduction littérale en regard

Explications

encadrés explicatifs et synthèse

Hassiduité — traduction et vocalisation assistées par intelligence artificielle, relues par une seconde intelligence artificielle. Texte hébreu : Séfer HaMaamarim Melukat, éditions Kehot. Le Rabbi a dit ce maamar : ש"פ נשא, י"ד סיון ה'תשל"ב. Traduction française littérale en regard.

CHAPITRE 1 · POURQUOI ISSAKHAR PASSE DEUXIÈME

א

Le deuxième jour, « Netanel ben Tsouar, nassi [chef de tribu] d'Issakhar, offrit ; il offrit son ofrande, etc. ». Et Rachi explique : « Pourquoi est-il dit "il offrit, il offrit" deux fois ? Parce qu'en raison de deux choses, il eut le mérite d'offrir le deuxième parmi les tribus. L'une : ils étaient connaisseurs de la Torah, ainsi qu'il est dit : "Et des enfants d'Issakhar, des hommes doués d'intelligence pour [connaître] les temps". L'autre : ce sont eux qui conseillèrent aux nessiim d'apporter de leur plein gré ces offrandes [korbanot]. » Or il faut comprendre : en vertu de ces deux raisons, il aurait apparemment convenu qu'il offre le premier parmi les tribus. Et c'est encore moins compréhensible, car il est rapporté dans le Midrach : « Pourquoi est-il dit à son sujet "il offrit", etc. ? Parce qu'il eut le mérite du conseil donné aux nessiim, le passouk le lui compte comme s'il avait offert le premier. » D'après cela, il faut comprendre plus encore la raison pour laquelle, dans les faits, Yehouda offrit le premier, et Issakhar le deuxième jour. Il faut également comprendre ce qui est écrit : « Netanel ben Tsouar, nassi d'Issakhar ». Le passouk fait précéder son nom (Netanel ben Tsouar) avant de dire qu'il était le nassi d'Issakhar. Apparemment, puisqu'il offrit son offrande parce qu'il était le nassi d'Issakhar, il aurait fallu dire « le nassi d'Issakhar, (puis) Netanel ben Tsouar », comme il est écrit au sujet des autres nessiim, qui offrirent après le deuxième jour : il est d'abord dit « le nassi des enfants de..., etc. », et ensuite est donné le nom du nassi. De même, au sujet du nassi qui offrit le premier jour, il est dit : « Na'hchon ben Aminadav, de la tribu de Yehouda » : d'abord « Na'hchon ben Aminadav », et ensuite « de la tribu de Yehouda ».

ביום השני הקריב נתנאל בן צוער נשיא
יששכר הקריב את קרבנו וגומר, ופירוש רש"י
מהו הקריב הקריב ב' פ'עים שבשביל שני
דברים זכה להקריב שני לשבטים, אחת שהיו
יודעים בתורה שנאמר ומבני יששכר יודעי
בינה לעתים ואחת שהם נתנו עצה לנשיאים
להתנדב קרבנות הללו, וצריך להבין, דמצי
שני טעמים אלו היה ראוי לכאורה שיקריב
ראשון לשבטים. וביותר אינו מובן, דאיתא
במדרש, למה נאמר בו הקריב וכולי לפי שזכה
בעצת נשיאים העלה עליו הכתוב כאלו הוא
הקריב תחלה. ועל פי זה צריך להבין עוד יותר
הטעם על זה שבפועל הקריב יהודה תחלה
ויששכר הקריב ביום השני. גם צריך להבין מה
שכתוב נתנאל בן צוער נשיא יששכר, שמקדים
את שמו (נתנאל בן צוער) לפני שאומר שהיה
נשיא יששכר, דלכאורה, מפיון דזה שהקריב
את קרבנו הוא לפי שהיה נשיא יששכר, היה
צריך לומר נשיא יששכר (ואחר כך) נתנאל בן
צוער, וכמו שכתוב גבי שאר הנשיאים
שהקריבו לאחר יום השני שבתחלה נאמר
נשיא לבני וגומר ואחר כך נאמר שמו של
הנשיא. וכן בהנשיא שהקריב ביום הראשון
נאמר נחשון בן עמינדב למטה יהודה, בתחלה
נחשון בן עמינדב ואחר כך למטה יהודה.

Le maamar s'ouvre sur trois questions. Question 1 : selon Rachi, Issakhar avait deux mérites, la connaissance de la Torah et le conseil donné aux nassiim. Avec de tels mérites, pourquoi n'a-t-il pas offert le premier ? Question 2 : le Midrach va plus loin, puisque le passouk le compte « comme s'il avait offert le premier ». Pourquoi est-ce Yehouda qui a offert le premier dans les faits ? Question 3 : pour les autres tribus, le passouk nomme la tribu d'abord, puis le nassi. Pour Issakhar, il nomme d'abord l'homme, Netanel ben Tsouar. Pourquoi ? Dans une note, le Rabbi signale que le Midrach relève déjà cette exception, pour Yehouda comme pour Issakhar.

CHAPITRE 2 · LE MÉRITE CACHÉ DANS LE NOM

ב

On peut l'expliquer d'après ce qui est rapporté dans le Midrach sur le passouk « Na'hchon ben Aminadav, de la tribu de Yehouda » : « Pourquoi fut-il appelé Na'hchon ? Parce qu'il descendit le premier dans les flots [na'hchol] de la mer, etc. Celui qui a sanctifié Mon Nom à la mer, c'est lui qui offrira le premier. » On peut dire que si le Midrach relève avec précision « pourquoi fut-il appelé Na'hchon » (ce qu'il ne relève pas pour les autres nassiim), c'est qu'il ressort de la formulation du passouk, « Na'hchon ben Aminadav, de la tribu de Yehouda » (et non « nassi de Yehouda »), qu'il fut celui qui offrit le premier jour (non seulement en raison de la qualité de la tribu de Yehouda, mais aussi) en raison de sa qualité propre. Et puisque le nom d'un homme fait allusion à ce qu'il est (et à sa qualité), le Midrach relève : pourquoi fut-il appelé Na'hchon ? Il explique alors que la qualité de Na'hchon (à laquelle son nom fait allusion) est d'avoir « sanctifié Mon Nom » (celui de HaKadoch Barou'h Hou) ; c'est pourquoi il offrit le premier. On peut dire de même au sujet de « Netanel ben Tsouar, nassi d'Issakhar » : si le passouk fait précéder « Netanel ben Tsouar » à « nassi d'Issakhar », c'est pour faire allusion au fait que s'il offrit le deuxième jour (immédiatement après Yehouda), et plus encore, si le passouk le lui compte comme s'il avait offert le premier (avant Yehouda), c'est en raison de la qualité qui est en lui, à laquelle son nom fait allusion. Certes, il est dit à son sujet « nassi d'Issakhar » [à la différence de Na'hchon, à propos duquel il est dit « de la tribu de Yehouda »], ce qui prouve que s'il offrit le deuxième jour [et aussi si le passouk le lui compte comme s'il avait offert le premier], c'est en raison de la qualité de la tribu d'Issakhar. Néanmoins, il est dit « Netanel ben Tsouar » avant « nassi d'Issakhar », car cette qualité de la tribu d'Issakhar [en raison de laquelle il offrit le

(ב) וַיֵּשׁ לְבָאֵר עַל פִּי מֶה שֶׁאִיתָא בַּמִּדְרָשׁ עַל הַפָּסוּק נַחֲשׁוֹן בֶּן עֲמִינָדָב לְמִטָּה יְהוּדָה, לָמָּה נִקְרָא שְׁמוֹ נַחֲשׁוֹן עַל שֵׁם שְׂרִירַת תַּחֲלָה לְנַחֲשׁוֹל שְׂבָפִים וְכוּלֵּי מִי שֶׁקִּדְּשׁ אֶת שְׁמִי בַּיָּם הוּא יִקְרִיב תַּחֲלָה. וַיֵּשׁ לוֹמֵר, דָּוָה שְׁמִדִּיק בַּמִּדְרָשׁ לָמָּה נִקְרָא שְׁמוֹ נַחֲשׁוֹן (שְׁאִינוּ מְדִיִּיק כֵּן בַּשָּׂאָר הַנְּשִׂאִים), הוּא, כִּי מְלִשׁוֹן הַכְּתוּב נַחֲשׁוֹן בֶּן עֲמִינָדָב לְמִטָּה יְהוּדָה (וְלֹא נָשִׂיא יְהוּדָה) מִשְׁמַע דָּוָה שֶׁהוּא הִזָּה הַמִּקְרִיב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן הוּא (לֹא רַק מִפְּנֵי הַמַּעֲלָה דְשִׁבְט יְהוּדָה, אֲלָא גַם) מִצַּד מַעֲלַת עֲצָמוֹ, וְכִיּוֹן שֶׁשְׁמוֹ שֶׁל אָדָם רוֹמֵז עַל עֲנִינוֹ (וּמַעֲלָתוֹ), לָכֵן מְדִיִּיק לָמָּה נִקְרָא שְׁמוֹ נַחֲשׁוֹן. וּמִבָּאֵר דְּמַעֲלָתוֹ שֶׁל נַחֲשׁוֹן (הַמְרָמְזוֹת בְּשְׁמוֹ) הִיא שֶׁקִּדְּשׁ אֶת שְׁמִי (שֶׁל) הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא (וְלָכֵן הַקְרִיב תַּחֲלָה. וַיֵּשׁ לוֹמֵר עַל דֶּרֶךְ זֶה בְּנוֹגֵעַ נִתְנָאֵל בֶּן צוּעַר נָשִׂיא יִשְׁשַׁכָּר, שֶׁהַכְּתוּב מְקִידִים נִתְנָאֵל בֶּן צוּעַר לִפְנֵי נָשִׂיא יִשְׁשַׁכָּר, הוּא, לְרִמּוֹ, דָּוָה שֶׁהַקְרִיב בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי (מִיד לְאַחֲרֵי יְהוּדָה), וְיִתְרִי הַמְּזֶה שֶׁהַעֲלָה עָלָיו הַכְּתוּב כָּאֱלוֹ הוּא הַקְרִיב תַּחֲלָה (לִפְנֵי יְהוּדָה), הוּא מִפְּנֵי הַמַּעֲלָה שֶׁבּוֹ הַמְרָמְזוֹת בְּשְׁמוֹ. וְהֵגַם שְׁנֵאֲמַר בּוֹ נָשִׂיא יִשְׁשַׁכָּר [דְּלֹא כְּנַחֲשׁוֹן שְׁנֵאֲמַר בּוֹ לְמִטָּה יְהוּדָה] שְׁמִיָּה מוֹכַח דָּוָה שֶׁהַקְרִיב בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי [וְגַם זֶה שֶׁהַעֲלָה עָלָיו הַכְּתוּב כָּאֱלוֹ הוּא הַקְרִיב תַּחֲלָה] הוּא מִצַּד הַמַּעֲלָה דְשִׁבְט יִשְׁשַׁכָּר, מִכָּל מְקוֹם נֶאֱמַר נִתְנָאֵל בֶּן צוּעַר לִפְנֵי נָשִׂיא יִשְׁשַׁכָּר, כִּי מַעֲלָה זֹ

דָּשַׁבְט יִשְׁשָׁכָר [שְׁבִיִּלָה הֶקְרִיב בַּיּוֹם הַשְּׁנִי
וּבְכָאֵלוּ הוּא הֶקְרִיב תַּחֲלָה] מְרַמֶּזֶת בְּהֵשֶׁם
נִתְנָאֵל בֶּן צוּעָר.

ומבואר בהדרושים, דהשיכות של נחשון ונתנאל ליהודה ויששכר הוא, כי יהודה הוא ענין הביטול [שלכן נקרא בשם יהודה על שם הפעם אודה את ה'], ולכן הנשיא דשבת יהודה היה נחשון שירד תחלה לנחשול שבבים, ענין המסירות נפש ביטול. ויששכר הוא ענין התורה (כנזכר לעיל). ולכן הנשיא דיששכר היה נתנאל, אותיות נתן א-ל, כי התורה היא מתנה. וענין בן צוער, צוער מלשון מצער, הוא, כי הכלי לתורה הוא ביטול. וזהו שיהודה הקריב לפני יששכר, כי ענין הביטול הוא לפני (ולמעלה מ) עסק התורה. דשרש התורה הוא בחכמה, דאורייתא מחכמה נפקת, ועל ידי הביטול הוא המשכת הפתר שלמעלה מחכמה. וצריך להבין, דעל פי המבואר בהדרושים שיהודה הוא בכתר ויששכר בחכמה, למה העלה הכתוב על יששכר כאלו הוא הקריב תחלה (תחלה גם ליהודה).

5

sentir petit n'est pas donner sa vie. La question 2 revient alors, plus forte. Si Yehouda est plus haut qu'Issakhar, pourquoi le passouk compte-t-il Issakhar comme le premier ?

CHAPITRE 3 · L'ÉTUDE EST GRANDE, L'ACTION PASSE AVANT

ג

Or, il est connu que Yehouda représente l'action (comme il est dit dans les discours qui expliquent le thème de l'approche de Yehouda vers Yossef). Dès lors, Issakhar et Yehouda représentent l'étude et l'action. Il est expliqué ailleurs que, bien que les Sages aient voté et conclu que « l'étude est plus grande », néanmoins, puisque la raison pour laquelle l'étude est plus grande est que « l'étude conduit à l'action », cela même prouve que l'action est l'essentiel [car la racine de l'action est plus élevée que la racine de l'étude ; c'est pourquoi, dans le futur, l'action sera plus grande]. On peut donc dire ceci : si le passouk considère le prince d'Issakhar comme s'il avait offert le premier (le premier, même avant Yehouda), cela relève de « l'étude est plus grande » ; et si, dans les faits, Yehouda offrit le premier, c'est parce que l'action est l'essentiel. Ajoutons que l'érection du Michkan et le Matan Torah sont liés l'un à l'autre. On le comprend des midrachim de nos Sages sur le passouk « Je suis venu dans Mon jardin » [Bati LeGani] : l'épanchement et la descente de l'essentiel de la Chekhina en bas, sur terre, commencèrent lors du Matan Torah, et l'essentiel de l'épanchement eut lieu quand le Michkan fut érigé. On peut donc dire que, de même que le Matan Torah eut lieu parce qu'ils firent précéder « nous ferons » [naassé] à « nous entendrons » [nichma], mise en relief de la supériorité de l'action sur l'étude et la compréhension (nichma ayant le sens de compréhension), au point de faire précéder « nous ferons » à « nous entendrons » [car après le Matan Torah, bien que l'action soit l'essentiel et que l'étude ne soit plus grande que parce qu'elle conduit à l'action, l'étude reste néanmoins plus grande, et l'étude précède l'action. Mais pour que l'épanchement du Matan Torah ait lieu, il fallait la préparation consistant à faire précéder « nous ferons » à « nous entendrons »], il en va de même pour l'épanchement qui eut lieu lors de l'érection du

(ג) והנה ידוע דיהודה הוא ענין המעשה (כמו שכתוב בהדרושים המבארים ענין הגשת יהודה ויוסף), ועל פי זה, יששכר ויהודה הוא ענין תלמוד ומעשה. ומבואר במקום אחר דהגם שנמנו וגמרו שתלמוד גדול, מכל מקום, מכיון שהטעם על זה שתלמוד גדול הוא לפי שתלמוד מביא לידי מעשה, הרי מזה עצמו מוכח שהמעשה הוא העיקר [כי שורש המעשה הוא למעלה משרש התלמוד ולכן לעתיד לבוא יהיה מעשה גדול]. ועל פי זה יש לומר, דזה שנשיא יששכר העלה עליו הכתוב כאלו הוא הקריב תחלה (תחלה גם ליהודה) הוא על דרך תלמוד גדול, וזה שבפועל הקריב יהודה תחלה הוא לפי שהמעשה הוא העיקר. ולהוסיף, דהקמת המשכן ומתן תורה שייכים זה לזה. וכמובן ממדרשי חכמינו זכרונם לברכה על הפסוק באתי לגני, שהמשכת וירידת עיקר שכינה למטה בארצה ותחלה בשעת מתן תורה, ועיקר ההמשכה היה כשהוקם המשכן. ועל פי זה יש לומר, דכמו שמתן תורה היה על ידי שהקדימו נעשה לנשמע, הדגשת מעלת המעשה על הלימוד וההבנה (נשמע מלשון הבנה) ובאופן שהקדימו נעשה לנשמע [דלאחר מתן תורה, הגם שהמעשה הוא העיקר והטעם שתלמוד גדול הוא מפני שמביא לידי מעשה מכל מקום תלמוד גדול, ולימוד קודם למעשה. אבל בכדי שתהיה ההמשכה דמתן תורה היה צריך להיות ההכנה דהקדמת נעשה לנשמע], על דרך זה הוא בנוגע

Michkan. C'est pourquoi, à l'inauguration du Michkan, Yehouda (l'action) offrit avant Issakhar (l'étude).

לְהַמְשִׁכָּה שְׁהִיְתָה בְּהִקְמַת הַמִּשְׁכָּן. וְלָכֵן, בְּחִנוּכַת הַמִּשְׁכָּן הִקְרִיב יְהוּדָה (מַעֲשֶׂה) לְפָנֵי יִשְׁשָׁכָר (תְּלִמּוּד).

Réponse à la question 2, première étape. Issakhar représente l'étude, Yehouda l'action. Les Sages ont conclu que « l'étude est plus grande ». C'est pour cela qu'Issakhar est compté comme le premier. Mais l'étude est grande parce qu'elle mène à l'action : l'action est donc l'essentiel. C'est pour cela que Yehouda a offert le premier dans les faits. Le Rabbi relie ensuite le Michkan, le sanctuaire du désert, au Matan Torah, le don de la Torah au Sinaï. Ces deux moments ont fait descendre la Chekhina, la présence divine, sur terre. Au Sinaï, le peuple a dit « nous ferons » avant « nous entendrons ». De la même façon, au Michkan, l'action est passée en premier.

CHAPITRE 4 · LE PAUVRE QUI REÇOIT DE BON CŒUR

ד

Il faut comprendre ceci. Même la supériorité de l'étude vient de ce qu'elle conduit à l'action, et l'action est l'essentiel. Quelle est alors la différence entre les deux cas : en règle générale, l'étude précède l'action [elle la précède dans le temps, et la précède aussi en importance : « l'étude est plus grande »], alors qu'au Matan Torah, et de même à l'inauguration du Michkan, l'action vint en premier ? Le point central de l'explication est le suivant. Si l'action est l'essentiel [bien que l'action soit la dernière des facultés, et que de même, en haut, l'action soit la fin de l'enchaînement des mondes [hichtalchelout]], c'est parce que « leur commencement est fiché dans leur fin, et leur fin dans leur commencement », et aussi parce que « la fin de l'action est, dans la pensée, au commencement ». L'Admour (Rachab), que son âme repose en Éden, explique dans le Hemchekh 5672 [1911-1912] la différence entre ces deux notions. « Leur fin » est l'achèvement ultime de l'épanchement, et ce degré est fiché dans « leur commencement », le tout début et l'origine de l'épanchement. Il y est donné pour illustration l'influence accordée sous forme de tsédaka à un pauvre. Le commencement (de l'influence), c'est qu'on s'éveille à la compassion pour le pauvre. De là naît ensuite la volonté de faire du bien au pauvre [la compassion est la raison de la volonté]. Puis la volonté est attirée dans l'intellect, dans les attributs affectifs [midot], etc., jusqu'à parvenir à l'acte effectif : on donne la tsédaka au pauvre. « Leur fin est fichée dans leur commencement » signifie que le but essentiel de l'éveil de la compassion (« leur commencement ») est que l'influence soit effective (« leur fin »). Si l'influence n'est pas effective [même si la compassion a éveillé toutes les facultés élevées de la personne, volonté, intellect et midot, et même si sa volonté de faire du bien au pauvre se révèle en paroles (elle adresse au pauvre des paroles d'apaisement), sans parvenir à l'acte effectif], l'essentiel manque. Et parce que « leur fin est fichée dans

ד) וצריך להבין, דכיון שגם זה שתלמוד גדול הוא מפני שמביא למעשה והמעשה הוא העיקר, מהו החילוק בין שני הענינים, שבדרך כלל התלמוד הוא קודם למעשה [קודם בזמן, וגם קודם במעלה, תלמוד גדול], ובמתן תורה וכן בחנוכת המשכן היה מעשה קודם. ונקודת הביאור בזה, דזה שהמעשה הוא העיקר [אף שמעשה הוא כח היותר אחרון, ועל דרך זה למעלה המעשה הוא סוף ההשתלשלות], הוא כי נעוץ תחלתו בסופן וסופן בתחלתו, וגם כי סוף מעשה במחשבה תחלה. ומבאר אדמו"ר (מהורבי שלום בער) נשמתו עדן בהמשך תער"ב, החילוק דשני הענינים, דסופן הוא גמר סיום ההמשכה. ובחינה זו נעוצה בתחלתו תחלת וראשית ההמשכה. וכמובא שם משל לזה מהשפעת צדקה לעני, שהתחילה (של ההשפעה) הוא שמתעורר ברחמים על העני, ומזה נעשה אצלו אחר כך רצון להטיב להעני [דהרחמים הם הטעם דהרצון], ואחר כך נמשך הרצון בשכל ובמדות וכולי עד שבא במעשה בפועל, שנותן צדקה להעני. וענין נעוץ סופן בתחלתו הוא, שעקר המכון בהתעוררות הרחמים (תחלתו) הוא שתהיה ההשפעה בפועל (סופן). ובאם לא תהיה ההשפעה בפועל [הגם שעל ידי הרחמים נעשה ההתעוררות דכל כחות הנעלים שבו, רצון שכל ומדות, ואפילו כשהרצון שלו להטיב להעני מתגלה בדיבור (שמדבר דברי פיוס להעני) אבל לא בא במעשה בפועל], חסר

leur commencement », l'intention (qui y est fichée) dans l'éveil de la compassion (« leur commencement ») étant que l'acte soit effectif (« leur fin »), il en découle que « leur commencement est fiché dans leur fin » : la force du degré du commencement se révèle précisément à la fin de l'influence, dans l'acte effectif. Quant à « la fin de l'action est, dans la pensée, au commencement », c'est une notion plus élevée que « leur commencement est fiché dans leur fin, et leur fin dans leur commencement ». Car « la fin de l'action » désigne (non la fin du faire lui-même, de l'action de l'homme, mais) le résultat [maassé] produit par le faire et l'agir de l'homme. Dans l'influence de la bonté [Hessed], « la fin de l'action » est la réception de l'influence : le pauvre la reçoit de bon cœur et en tire plaisir. Cela (la manière dont le pauvre reçoit l'influence) ne dépend pas de celui qui donne, mais de celui qui reçoit. Et cela atteint « la pensée au commencement », c'est-à-dire le commencement qui précède le début de la pensée, au-delà de la racine de l'influence. En effet, la racine de l'influence (l'éveil à faire le bien) est le début de la pensée, et elle se révèle à la fin de l'influence : « leur commencement est fiché dans leur fin ». La supériorité de « la fin de l'action » (la réception de l'influence) est qu'elle atteint le commencement qui précède le début de la pensée, au-delà de la racine de l'influence. C'est pourquoi le délice [taanoug] que celui qui dispense l'influence tire de sa réception (de ce que le pauvre l'a reçue de bon cœur) est un délice plus grand que celui qui réside dans l'influence elle-même.

העיקר. ולפי שנעוץ סופן בתחלתו, שהכוונה (הנעוצה) בהתעוררות הרחמים (תחלתו) הוא שיהיה המעשה בפועל (סופן), לכן נעוץ תחלתו בסופן, שגילוי הכח דבחינת תחלה הוא דוקא בסוף ההשפעה, בהמעשה בפועל. וענין סוף מעשה במחשבה תחלה הוא למעלה מענין נעוץ תחלתו בסופן וסופן בתחלתו. דפירוש סוף מעשה הוא (לא סוף העשיה עצמה, עשיית האדם, אלא) המעשה הבאה על ידי עשיית ופעלת האדם. דבהשפעת החסד, ענין סוף מעשה הוא קבלת ההשפעה, שהעני מקבל את ההשפעה בטוב ונהנה מזה. דענין זה (באיזה אופן מקבל העני את ההשפעה) אינו תלוי בהנותן אלא בהמקבל. וזה מגיע במחשבה תחלה, הינו בהתחלה שלפני תחלת המחשבה, למעלה משרש ההשפעה. דשרש ההשפעה (ההתעוררות להטיב) הוא תחלת המחשבה, וגילוי ענין זה הוא בסוף ההשפעה – נעוץ תחלתו בסופן, והמעלה דסוף מעשה (קבלת ההשפעה) היא שסוף מעשה מגיע בהתחלה שלפני תחלת המחשבה, למעלה משרש ההשפעה. ולכן התענוג שיש להמשפיע מקבלת ההשפעה (מזה שהעני קבל ההשפעה בטוב) הוא תענוג גדול יותר מהתענוג שבההשפעה עצמה.

Question 4 : d'habitude l'étude vient en premier. Pourquoi l'action est-elle passée devant au Sinäi et au Michkan ?

Pour répondre, le Rabbi rapporte l'explication de l'Admour Rachab (le cinquième Rabbi de Loubavitch), qui distingue deux idées à partir de l'exemple de la tsédaka. Première idée : la compassion pour le pauvre (le début) n'existe que pour aboutir au don réel (la fin). Le début se révèle donc dans l'acte. Seconde idée, plus élevée : le

pauvre reçoit de bon cœur et en tire plaisir. Cela ne dépend pas de celui qui donne, et cela procure à celui qui donne un plaisir plus grand que le don lui-même. Dans une note, le Rabbi précise que les paroles de réconfort valent plus qu'une pièce, mais seulement si on donne aussi pour de vrai.

Et de même³¹ qu'il en est de l'influence, il en est de toute action. « Leur fin » est le faire lui-même, le faire et l'agir de l'homme. On l'appelle « leur fin » parce que la faculté d'agir est la dernière des facultés, et que l'acte vient aussi à la fin. Au commencement il y a le délice ; de lui découlent la volonté, l'intellect et les midot ; les midot se revêtent de la pensée et de la parole ; et ensuite vient l'action. « Leur fin est fichée dans leur commencement, et leur commencement dans leur fin » : la racine de l'action est dans le délice, qui est le « commencement », la cause de la volonté et des autres facultés. De même, « leur commencement est fiché dans leur fin » : le délice se révèle précisément dans l'action. « La fin de l'action », elle, est (non le faire lui-même, mais) le résultat produit par le faire et l'agir de l'homme. L'essentiel de « la fin de l'action » réside dans le résultat de son faire qui ne dépend pas de la volonté de l'homme. Ainsi de l'artisan qui exécute un ouvrage : l'artisan ne peut pas s'engager à ce que l'ouvrage réussisse [car cela ne dépend pas de l'artisan, comme il a été expliqué plus haut au sujet de la réception de l'influence, qui dépend de celui qui reçoit et non de celui qui donne]. Et « la fin de l'action est, dans la pensée, au commencement » : le délice que l'artisan éprouve de ce que l'ouvrage a été exécuté avec une élégance et une beauté parfaites (de manière réussie) est un délice plus élevé que celui qu'il trouve à exécuter l'ouvrage. Le délice d'exécuter l'ouvrage est en effet un délice composé (le délice tiré de l'exécution de l'ouvrage) ; mais lorsqu'il voit que l'ouvrage a été exécuté avec élégance et beauté, le délice simple se révèle (comme il est expliqué dans le Hemchekh précité).

וכמו שהוא בענין ההשפעה על דרך זה הוא בכל עשייה, וסופן הוא העשייה עצמה, עשיית ופעלת האדם, ונקראת בשם סופן, כי כח המעשה הוא כח היותר אחרון, וגם פעולת המעשה באה בסוף. דבתחלה הוא התענוג, ומזה נמשכים הרצון והשכל והמדות, והמדות מתלבשים במחשבה ודיבור, ולאחר זה באה המעשה. ונעוץ סופן בתחלתו ותחלתו בסופן, דשרש המעשה הוא בהתענוג, שהוא ה"תחילה", סיבת הרצון ושאר הכחות. וכן נעוץ תחלתו בסופן, שגילוי התענוג הוא בהמעשה דוקא. וסוף מעשה הוא (לא העשייה עצמה, אלא) המעשה שנעשתה על ידי עשיית ופעלת האדם. ועיקר ענין סוף מעשה הוא בהמעשה הבאה על ידי עשייתו שאינה תלויה ברצון האדם. וכמו אמן העושה מלאכה, דזה שהאמן אינו יכול לקבל על עצמו שהמלאכה תהיה בהצלחה [דענין זה אינו תלוי בהאמן. ועל דרך המבואר לעיל בענין קבלת ההשפעה, שזה תלוי בהמקבל ולא בהנותן]. וסוף מעשה במחשבה תחלה, שהתענוג של האמן מזה שהמלאכה נעשתה בתכלית ההדור והיפי (באופן הצלחה) הוא תענוג נעלה יותר מהתענוג שבעשיית המלאכה. דהתענוג שנעשית המלאכה הוא תענוג המרכב (תענוג מעשית המלאכה), ועל ידי שרואה שהמלאכה נעשתה בהידור ובפי, מתגלה תענוג הפשוט (כמבואר בהמשך הנזכר לעיל).

Le Rabbi applique cette distinction à toute action, avec l'exemple de l'artisan. Faire l'ouvrage, c'est « la fin » : le plaisir, qui est au commencement de l'action, s'y révèle. La réussite de l'ouvrage, son élégance et sa beauté, ne dépend pas de l'artisan. C'est « la fin de l'action ». Le plaisir qu'il en tire est plus élevé. Le plaisir de faire l'ouvrage est « composé » : c'est le plaisir tiré de l'exécution. Le plaisir de voir l'ouvrage réussi est « simple ».

CHAPITRE 5 · L'ACTION VIENT DE L'ESSENCE DE L'ÂME

ה

Or, il est connu que la supériorité de l'homme commence par sa faculté de parole (alors que l'action, elle, existe aussi chez l'animal). Sur cette base, on peut dire que les deux aspects de l'action se retrouvent (sous une forme analogue) dans l'action de l'homme lui-même : d'une part le faire et l'agir de l'homme (« leur fin » [sofan]), d'autre part l'acte qui résulte de son faire (« la fin de l'action » [sof maassé]). En effet, quand les facultés de l'homme (intellect et attributs affectifs de l'âme, pensée et parole) sont attirées et se revêtent dans l'action, cela correspond au faire et à l'agir de l'homme. Et l'action elle-même (telle qu'elle est séparée des facultés qui lui sont supérieures, lesquelles sont l'essentiel de l'homme) correspond à l'acte (extérieur à l'homme) accompli par le faire et l'agir de l'homme. Voici ce qui distingue ces deux aspects dans leur racine au sein de l'âme. La racine de l'action en tant qu'elle se rattache aux facultés qui lui sont supérieures (c'est-à-dire le revêtement des facultés dans l'action) relève de l'aspect de révélation de l'âme. Autrement dit, la racine de cet aspect de l'action se trouve, elle aussi, dans l'âme qui est au-dessus des facultés. Car les facultés, par elles-mêmes, sont séparées : elles n'ont pas la capacité de descendre si bas et de se revêtir dans l'action. Si elles peuvent descendre et se revêtir dans l'action, c'est parce que quelque chose de l'âme (qui est au-dessus des facultés) est attiré en elles ; or l'âme est présente de manière égale dans toutes les facultés et dans tous les membres. Mais cet aspect de l'âme (sa capacité à descendre tout en bas) est son aspect de révélation. Il en va comme dans « leur fin est plantée dans leur commencement » : la racine de « leur fin » (le faire de l'homme) se trouve dans le « commencement », la racine de l'influence. Quant à la racine de l'action elle-même (telle qu'elle est séparée des facultés qui lui sont supérieures), elle se trouve dans l'essence de l'âme. Il en va comme dans « la fin de l'action est première dans la pensée » : la racine de la

(ה) והנה ידוע שמעלת האדם מתחילה מכל הדיבור שבו (מה שאין כן מעשה ישנו גם בבצל חיים). ועל פי זה יש לומר, דשני הענינים שבמעשה – עשיית ופעלת האדם (סופן), והמעשה הבאה על ידי העשייה שלו (סוף מעשה) – יש (דוגמתם) גם בהעשייה דהאדם. דזה שהכחות דהאדם (שכל ומדות מחשבה ודיבור) נמשכים ומתלבשים בהמעשה, הוא על דרך עשיית ופעלת האדם, והמעשה עצמה (כמו שהיא נבדלת מהכחות שלמעלה ממנה, שהם עיקר האדם) הוא על דרך המעשה (שמחוץ להאדם) שנעשה על ידי עשיית ופעלת האדם. והחילוק דשני הענינים בשרשם בנפש הוא, דשרש המעשה ששיר להכחות שלמעלה ממנו (הינו ההתלבשות דהכחות בהמעשה) הוא בבחינת הגילוי דהנפש. והינו, שגם השרש דענין זה שבמעשה הוא בהנפש שלמעלה מהכחות. כי הכחות מצד עצמם הם מבדלים ואין ביכולתם לירד למטה כל כך ולהתלבש במעשה, וזה שאפשר להם לירד ולהתלבש במעשה הוא על ידי שנמשך בהם מהנפש (שלמעלה מהכחות), שהיא נמצאת בכל הכחות והאיברים בשוה. אבל ענין זה שבנפש (שביכולתה לירד למטה מטה) הוא בבחינת הגילוי שלה – על דרך נעוץ סופן בתחלתו, שהשרש דסופן (עשיית האדם) הוא בה"תחילה", שורש ההשפעה. והשרש דהמעשה עצמו (כמו שהוא נבדל מהכחות שלמעלה ממנו) הוא בעצם הנפש – על דרך

fin de l'action (extérieure à l'homme) se trouve dans le commencement qui précède le début de la pensée, au-dessus de la racine de l'influence.

סוף מעשה במחשבה תחלה, ששרש דסוף מעשה (שמחוץ להאדם) הוא בהתחלה שלפני תחלת המחשבה, למעלה משרש ההשפעה.

Le Rabbi transpose maintenant ces deux idées à l'intérieur de l'homme. D'un côté, l'action sert de vêtement à l'intelligence et aux sentiments. Ces facultés sont trop élevées pour descendre seules dans un geste. Elles n'y arrivent que grâce à l'âme, présente partout de la même façon. C'est un aspect de l'âme qui se montre au-dehors. De l'autre côté, il y a l'action en elle-même, simple geste sans intelligence. Sa racine est plus profonde : elle vient de l'essence même de l'âme.

On peut dire que, dans la supériorité de l'action qui consiste à révéler l'illimité [bli gvoul] de l'âme, au-dessus des facultés, l'intellect, les midot, etc. viennent avant [et au-dessus de] l'action. En effet, puisque la révélation de l'illimité de l'âme consiste en ce que l'intellect et les midot sont attirés et se revêtent dans l'action, l'intellect et les midot précèdent l'action. Ils sont aussi au-dessus d'elle, puisque la supériorité de l'action (à ce niveau) ne tient pas à l'action elle-même, mais au fait que l'intellect et les midot se revêtent en elle. [Cela permet d'expliquer l'enseignement de nos Sages : « l'étude est plus grande, car elle amène à l'action ». À première vue, le fait même que la grandeur de l'étude soit d'amener à l'action prouve que l'action est l'essentiel ; et pourtant, l'étude est plus grande que l'action. C'est que, à ce niveau, l'avantage de l'action sur l'étude tient à ce que l'étude amène à l'action (et si l'étude amène à l'action, c'est parce que l'illimité, qui est au-dessus de l'étude elle-même, est attiré en elle) ; c'est pourquoi l'étude est plus grande.] En revanche, dans la supériorité de l'action qui vient de ce que la racine de l'action elle-même se trouve dans l'essence de l'âme, l'action est (avant et au-dessus de) toutes les facultés. C'est pourquoi, avant Matan Torah, ils ont fait passer « nous ferons » avant « nous entendrons ». De même, lors de l'inauguration du Michkan, Yehouda (l'action) a offert avant Issakhar (l'étude). Car à Ma-

יִישׁ לומר, דבמעלת המעשה בזה שעל ידה מתגלה הבלי גבול דהנפש שלמעלה מהכחות השכל והמדות וכולי הם לפני [ולמעלה מ]המעשה. דכיון שגילוי הבלי גבול דהנפש הוא שהשכל והמדות נמשכים ומתלבשים בהמעשה, הרי השכל והמדות קודמים להמעשה. וגם למעלה מהמעשה. שהרי המעלה דמעשה (בבחינה זו) היא לא בהמעשה עצמו אלא בזה שהשכל והמדות מתלבשים בהמעשה [ועל פי זה יש לבאר מה שאמרו תלמוד גדול שמביא לידי מעשה (דלכאורה, מזה עצמו שהגדלות דתלמוד הוא שמביא למעשה מוכח שהמעשה הוא העיקר, ואף על פי כן תלמוד גדול ממעשה), כי היתרון דמעשה לגבי תלמוד בדרגא זו היא שהתלמוד מביא למעשה (דזה שהתלמוד מביא לידי מעשה הוא על ידי שנמשך בו ענין הבלי גבול שלמעלה מהתלמוד עצמו), ולכן תלמוד גדול]. ובמעלת המעשה מצד זה ששרש המעשה עצמו הוא בעצם הנפש – המעשה הוא (לפני ולמעלה מ)כל הכחות, וזהו שלפני מתן תורה הקדימו נעשה לנשמע, ועל דרך זה בחנוכת

tan Torah et lors de l'érection du Michkan, il y eut l'épanchement de l'essence [Atsmout] ; et là, l'action précède l'étude.

הַמְשָׁכָן הַקָּרִיב יְהוּדָה (מַעֲשֶׂה) לְפָנַי יִשְׁשַׁכֵּר
(תְּלִמּוּד), כִּי בְּמַתָּן תּוֹרָה וּבִהְקָמַת הַמְשָׁכָן
הָיְתָה הַמְשָׁכָת הַעֲצָמוֹת, וְשָׁם – הַמַּעֲשֶׂה קוֹדֵם
לְתִלְמוּד.

Réponse à la question 4. Tout dépend du niveau. Au premier niveau, l'action vaut parce que l'intelligence s'y revêt. Ici l'étude vient avant et elle est plus grande, et la formule des Sages se comprend : « l'étude est plus grande car elle mène à l'action ». Au second niveau, l'action vient de l'essence de l'âme. Là, elle dépasse toutes les facultés. Au Sinaï et au Michkan, c'est l'Atsmout, l'essence même de D.ieu, qui s'est révélée. C'est pour cela que l'action est passée devant : « nous ferons » avant « nous entendrons », et Yehouda avant Issakhar.

CHAPITRE 6 · LE GESTE SIMPLE S'EFFACE ENTIÈREMENT

ו

On peut relier cette explication [selon laquelle Yehouda a offert le premier en raison de la supériorité de l'action] à celle qui a été citée plus haut (paragraphe 2), selon laquelle Yehouda a offert le premier parce qu'il incarne l'annulation de soi : c'est que le bitoul réside dans l'action. En effet, les facultés supérieures à l'action ont pour nature la supériorité et la perfection, comme on l'a dit plus haut (paragraphe 5) : la supériorité de l'homme commence par sa faculté de parole. Leur bitoul envers l'âme n'est donc pas un bitoul absolu. Seule la faculté d'action, qui ne fait pas partie de la supériorité de l'homme, a envers l'âme un bitoul absolu. [Et dans l'action elle-même, le bitoul réside avant tout au niveau de l'action telle qu'elle est séparée des facultés qui lui sont supérieures. Car le niveau de l'action dans lequel se revêtent les facultés supérieures possède l'élévation par laquelle se révèle l'illimité de l'âme ; c'est pourquoi il est une « existence » [metsiout]. Le bitoul réside avant tout dans l'action elle-même (séparée des facultés qui lui sont supérieures) : comme elle n'a aucune élévation, on y ressent que toute son existence vient uniquement de l'âme.]

ו) וַיֵּשׁ לְקַשֵּׁר בִּיאור זֶה [דָּוָה שִׁיְהוּדָה הַקָּרִיב הָרִאשׁוֹן הוּא מַצֵּד מַעֲלַת הַמַּעֲשֶׂה] עִם הַבִּיאור (הוּבָא לְעֵיל סְעִיף ב) דָּוָה שִׁיְהוּדָה הַקָּרִיב רִאשׁוֹן הוּא כִּי יְהוּדָה הוּא בְּחִינַת בִּיטוּל, כִּי עֲנִין הַבִּיטוּל הוּא בְּמַעֲשֶׂה. דְּהַכָּחוֹת שֶׁלְמַעֲלָה מַמַּעֲשֶׂה, כִּיּוֹן שֶׁעֲנִינָם הוּא מַעֲלָה וְשְׁלִימוֹת, וְכַנּוּכָר לְעֵיל (סְעִיף ה) שֶׁהַתְּחִלַּת מַעֲלַת הָאָדָם הוּא כַּח הַדִּיבּוּר שָׁבוּ, הַבִּיטוּל שֶׁלָּהֶם לְהַנָּפֵשׁ אֵינוֹ בִּיטוּל בְּתַכְלִית, וְדוּקָא כַּח הַמַּעֲשֶׂה שֶׁאֵינוֹ מַמַּעֲלַת הָאָדָם, הַבִּיטוּל שֶׁלּוֹ לְהַנָּפֵשׁ הוּא בִּיטוּל בְּתַכְלִית [וּבְמַעֲשֶׂה עֲצָמוֹ, עֵיקַר הַבִּיטוּל הוּא בְּהַדְרָגָא דְּמַעֲשֶׂה כְּמוֹ שֶׁהוּא מוּבָדֵל מֵהַכָּחוֹת שֶׁלְמַעֲלָה מִמֶּנּוּ. דְּבִדְרָגַת הַמַּעֲשֶׂה שָׁבוּ מֵתַלְבָּשִׁים הַכָּחוֹת שֶׁלְמַעֲלָה מִמֶּנּוּ, יֵשׁ בּוֹ הָעִלּוּי שֶׁעַל יָדוֹ נִתְגַּלָּה הַבְּלִי גָבוּל דְּהַנָּפֵשׁ, וְלָכֵן הוּא "מְצִיאוֹת". וְעֵיקַר הַבִּיטוּל הוּא בְּהַמַּעֲשֶׂה עֲצָמוֹ (שֶׁנּוּבָדֵל מֵהַכָּחוֹת שֶׁלְמַעֲלָה מִמֶּנּוּ), דְּכִיּוֹן שֶׁאֵין בּוֹ עִלּוּי, לָכֵן נִרְגָּשׁ בּוֹ שֶׁכָּל מְצִיאוֹתוֹ הוּא רַק מַצֵּד הַנָּפֵשׁ].

Le Rabbi relie maintenant l'action au bitoul de Yehouda. La parole, l'intelligence et les sentiments ont leur grandeur. Ils gardent donc un peu le sentiment d'exister par eux-mêmes. L'action n'a aucune grandeur, alors elle s'efface entièrement devant l'âme. Dans une note, le Rabbi compare cela à une idée connue : le bitoul d'une chose qui existe vraiment est plus grand que celui de la lumière.

On peut rattacher cela au fait que la racine de l'action se trouve dans l'essence de l'âme. Car dans l'essence de l'âme, il n'y a pas de place pour une existence extérieure à l'âme. On en comprend que, si la racine de l'action se trouve dans l'essence de l'âme, c'est parce que toute son existence ne procède que de l'essence de l'âme. Il en va de même en haut (dans la

וַיֵּשׁ לְקַשֵּׁר זֶה עִם זֶה שֶׁשָּׂרֵשׁ הַמַּעֲשֶׂה הוּא בְּעֵצָם הַנָּפֵשׁ, דְּבְעֵצָם הַנָּפֵשׁ אֵין נִתְיַנֵּת מְקוֹם לְמְצִיאוֹת שֶׁמְחוּץ לְהַנָּפֵשׁ. וּמִזֶּה מוּבָן, דָּוָה שֶׁשָּׂרֵשׁ הַמַּעֲשֶׂה הוּא בְּעֵצָם הַנָּפֵשׁ הוּא לְפִי שֶׁכָּל מְצִיאוֹתוֹ הִיא רַק מַצֵּד עֲצָם הַנָּפֵשׁ. וְעַל דֶּרֶךְ זֶה

distinction entre la Torah et les mitsvot). Si la Volonté relative aux mitsvot porte sur leur accomplissement concret (et sur des objets matériels), bien que l'action n'ait aucune valeur, c'est parce que la racine des mitsvot se trouve dans l'Essence divine. C'est pourquoi l'essentiel du bitoul réside dans l'accomplissement concret des mitsvot. On peut dire que la volonté portant sur l'intention des mitsvot, elle aussi, ne tient pas à la supériorité de cette intention, mais à ce que telle a été Sa volonté, béni soit-Il. Seulement, cela se révèle dans l'accomplissement concret des mitsvot, et par là il apparaît qu'il en est de même pour l'intention des mitsvot. Il en va de même pour la Torah. Bien que la Torah soit sagesse [et en haut aussi, la Torah est la sagesse de HaKadosh Barou'h Hou], le fait que « la Torah et HaKadosh Barou'h Hou ne font qu'un » ne tient pas à la supériorité de la Torah, mais à ce que telle a été Sa volonté, béni soit-Il. Seulement, cela se révèle dans les mitsvot, et c'est par les mitsvot qu'il apparaît qu'il en est de même pour la Torah.

הוא למעלה (בהחילוק בין תורה ומצוות), דזה שרצון דמצוות הוא במעשה המצוות (ובדברים גשמיים), אף שהמעשה אין לו ערך, הוא לפי ששרש המצוות הוא בהעצמות, ולכן, עיקר הביטול הוא במעשה המצוות. ויש לומר, שגם הרצון בכונת המצוות, הוא לא מצד המעלה שבכונת המצוות אלא מפני שכן עלה ברצונו יתברך. אלא שגילוי ענין זה הוא במעשה המצוות, ועל ידי זה מתגלה שכן הוא גם בכונת המצוות. ועל דרך זה הוא בתורה, דהגם שהתורה היא חכמה [וגם למעלה, התורה היא חכמתו של הקדוש ברוך הוא], זה שאוריתא וקדשא בריה הוא כולא חד הוא לא מצד מעלת התורה אלא לפי שכן עלה ברצונו יתברך. אלא שגילוי ענין זה הוא במצוות ועל ידי המצוות מתגלה שכן הוא גם בתורה.

L'action vient de l'essence de l'âme précisément parce qu'elle n'a rien à elle. Il en va de même pour les mitsvot. D.ieu veut un geste concret, sans valeur en lui-même, parce que les mitsvot viennent de Son essence. Dans une note, le Rabbi donne l'image de la terre que tout le monde foule aux pieds. Son effacement vient de ce que, dans la pensée de D.ieu, elle passait avant le ciel. Enfin, la Torah fait une seule chose avec D.ieu. Ce n'est pas parce qu'elle est sagesse, mais parce qu'Il l'a voulu ainsi. Et ce sont les mitsvot qui le font apparaître.

CHAPITRE 7 · SE FAIRE PETIT DANS L'ÉTUDE

ז

Tel est le sens de « le deuxième jour, Netanel fils de Tsouar offrit ». Tsouar est de la même racine que mitsar [petite chose]. En effet, après le bitoul de Yehouda dans le domaine des mitsvot, Netanel fils de Tsouar attira ce bitoul également dans l'étude de la Torah. C'est pourquoi le passouk le lui compte comme s'il avait offert au commencement [te'hila] [bien que Yehouda soit au-dessus de Yissakhar, comme on l'a dit plus haut (section 2) : Yehouda se situe dans Kéter et Yissakhar dans 'Hokhma]. Car « il offrit au commencement » signifie qu'il attira le bitoul de Kéter (le niveau de « commencement ») dans 'Hokhma. On peut dire que l'expression « comme s'il avait offert au commencement » (et non « comme s'il avait offert le premier jour ») fait aussi allusion au bitoul qui procède du niveau de « commencement » : un commencement antérieur au commencement de la pensée, où est monté l'aboutissement de l'action (l'accomplissement concret des mitsvot). Et Netanel attira ce bitoul aussi dans la Torah [on peut aussi dire que « comme s'il avait offert au commencement » signifie : avant Yehouda. Car attirer le bitoul dans la Torah est une nouveauté plus grande, et donc plus élevée que le bitoul présent dans l'accomplissement concret des mitsvot]. Et c'est par le bitoul de Tsouar qui était en lui qu'il devint Netanel, formé des lettres de natan E-I [Dieu a donné] : la Torah lui fut donnée en cadeau.

ז) וְזֶהוּ בְיוֹם הַשֵּׁנִי הִקְרִיב נְתַנְאֵל בֶּן צֻעָר לְשׁוֹן מִצָּעָר, וְלֹא־חָרִי הַבֵּיטוּל דִּיהוּדָה בְּעֵנִין הַמִּצְוֹת הַמְּשִׁיךְ נְתַנְאֵל בֶּן צֻעָר בֵּיטוּל זֶה גַם בְּעֶסֶק הַתּוֹרָה. וְלָכֵן הֶעֱלָה עָלָיו הַכָּתוּב כָּאֵלוֹ הוּא הִקְרִיב תַּחֲלָה [אִף שִׁיְהוּדָה הוּא לְמַעַלָּה מִיִּשְׁשָׁכָר, וְכִנּוּכָר לְעֵיל (סְעִיף ב) שִׁיְהוּדָה הוּא בְּכֶתֶר וְיִשְׁשָׁכָר הוּא בְּחֻכְמָה], דְּעֵנִין הִקְרִיב תַּחֲלָה הוּא שֶׁהַמְּשִׁיךְ הַבֵּיטוּל דְּכֶתֶר (בְּחִינַת תַּחֲלָה) בְּחֻכְמָה. וְיֵשׁ לוֹמַר דְּבִהֲלָשׁוֹן כָּאֵלוֹ הִקְרִיב תַּחֲלָה (וְלֹא כָאֵלוֹ הִקְרִיב בְּיוֹם הָרֵאשׁוֹן) מְרוֹמָז גַם הַבֵּיטוּל שְׂמֻצָּד בְּחִינַת תַּחֲלָה – תַּחֲלָה שְׁלִפְנֵי תַּחֲלַת הַמַּחֲשָׁבָה, שָׁבוּ עָלָה סוּף מַעֲשֶׂה (מַעֲשֶׂה הַמִּצְוֹת) וְנְתַנְאֵל הַמְּשִׁיךְ בֵּיטוּל זֶה גַם בַּתּוֹרָה [גַם יֵשׁ לוֹמַר דְּפִירוּשׁ כָּאֵלוֹ הִקְרִיב תַּחֲלָה הוּא תַּחֲלָה לְפָנֵי יְהוּדָה. כִּי הַמְּשַׁכֵּת הַבֵּיטוּל בַּתּוֹרָה הוּא חִידוּשׁ גָּדוֹל יוֹתֵר וּבִמְיָלָא נֶעְלָה יוֹתֵר מִהַבְטוּל שְׂבַמַּעֲשֶׂה הַמִּצְוֹת]. וְעַל יְדֵי הַבֵּיטוּל דְּצוּעָר שֶׁהָיָה בּוֹ נֶעֱשֶׂה נְתַנְאֵל, אוֹתִיּוֹת נָתַן א-ל, שֶׁנִּתְּנָה לוֹ הַתּוֹרָה בְּמַתָּנָה.

Réponse aux questions 1 et 2. Yehouda a mis le bitoul dans les mitsvot. Netanel ben Tsouar a mis ce même bitoul dans l'étude de la Torah. Il a attiré le bitoul du Kéter dans la 'Hokhma : voilà le sens de « comme s'il avait offert le premier ». On peut même comprendre « avant Yehouda ». Car apporter le bitoul dans l'étude est plus nouveau, et donc plus haut. Réponse à la question 3 : le nom contient tout cela. Dans une note, le Rabbi précise que « Netanel » naît de « Tsouar ». C'est en se faisant petit qu'on reçoit la Torah comme un cadeau.

SYNTHÈSE

Établie par intelligence artificielle à partir du maamar.

La leçon

Pourquoi Yehouda offre-t-il avant Issakhar, alors que le passouk compte à Issakhar comme s'il avait offert le premier ? Yehouda, c'est l'action et l'annulation de soi [bitoul]. Issakhar, c'est l'étude. D'ordinaire, l'étude est plus grande, car elle conduit à l'action. Mais la racine de l'action simple se trouve dans l'essence de l'âme, au-dessus de toutes les facultés. C'est pourquoi l'action passe avant, comme au Matan Torah et à l'inauguration du Michkan. Netanel ben Tsouar (Tsouar veut dire « peu de chose ») fait entrer ce bitoul dans l'étude. La Torah lui est alors donnée en cadeau.

Dans le service d'Hachem

Dans les mitsvot, l'essentiel du bitoul se trouve dans l'accomplissement concret. On agit parce que telle est la volonté d'Hachem, et non parce que l'acte aurait une valeur propre. Netanel a fait entrer ce même bitoul dans l'étude de la Torah : Tsouar, c'est se faire petit, et ce bitoul est le récipient de la Torah. Étudier ainsi, c'est recevoir la Torah comme un don.

Avec soi-même

Le maamar montre que l'action, la faculté la plus extrême, n'a aucune élévation propre, et que sa racine se trouve pourtant dans l'essence de l'âme. L'intellect et la parole font la supériorité de l'homme. C'est pour cela que leur bitoul envers l'âme n'est pas absolu. Tsouar, « peu de chose », est le récipient de la Torah : le bitoul prépare à recevoir le don.

Avec les autres

L'exemple du maamar est celui de la tsédaka. La compassion et les paroles d'apaisement ne suffisent pas : sans le don effectif, l'essentiel manque. Et le plus élevé n'est pas le geste de celui qui donne, mais la façon dont le pauvre reçoit, de bon cœur : cela ne dépend pas de celui qui donne, et le délice qu'il en tire est plus grand. Aider l'autre, c'est donc agir concrètement.