

RÉCHIMA | רשימה

וְקִבְּלוּ הַיְּהוּדִים

« *Et les Juifs acceptèrent* »

Pourim 5711 [1951]

Hébreu
texte intégral, vocalisé

Français
traduction littérale en regard

Explications
encadrés adaptés de Simply
Chassidus et synthèse

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

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

בס"ד. פורים ה'תשי"א — וקבל היהודים את אשר החלו לעשות ואת אשר כתב מרדכי אליהם.

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

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

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

ומבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר במאמרו ד"ה זה (שיצא לאור עכשיו) שקבלו מה שהחלו בהימן דמתן תורה. דזה שאמרו נעשה ונשמע היתה רק התחלה (החלו לעשות), ובימי אחשורוש (בזמן גזרת המן) היתה הקבלה, וקבל היהודים.

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

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

ומדיק בזה, שלכאורה הוא דבר פלא, שהרי במתן תורה היו ישראל בתכלית העילוי, הן בגשמיות שהיו אז במעמד ומצב משבח ביותר בענין החרות, והן ברוחניות שהי' אז אצלם

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

גילוי אלקות בדרגא הכי נעלית, ובימי אַחַשְׁוֵרוֹשׁ הָיוּ יִשְׂרָאֵל בְּתַכְלִית הִירִידָה, דְּנוֹסָף לְהַעֲלֵם וְהַסְתֵּר שְׁבָכָל גָּלוּת אֲשֶׁר הַחוּשׁוֹר יִכְסֶה אֶרֶץ בְּרִיבּוּי צִמְצוּמִים וְהַעֲלָמוֹת וְהַסְתָּרִים, הִנֵּה אִזּוֹ (בְּזִמְנֵי גִזְרַת הַמֶּלֶךְ) הִ' הַהֲעֲלֵם וְהַהֲסְתֵּר עוֹד יוֹתֵר, וְגַם בְּגִשְׁמִיּוֹת הָיוּ אִזּוֹ בְּשִׁפְלֵי הַמָּצָב בְּתַכְלִית, שְׁהִיְתָה הַגִּזְיָרָה לְהַשְׁמִיד לְהַרוֹג וּלְאַבֵּד ח"ו אֶת כָּל הַיְּהוּדִים מִנֶּעֶר וְעַד זְמַן טָרַף וְנָשִׁים בְּיוֹם אֶחָד, וְאֵעֶפ"כ, בְּזִמְנֵי מִתֵּן תּוֹרָה, כְּשֶׁהָיוּ יִשְׂרָאֵל בְּתַכְלִית הָעִלּוּי, הִיְתָה רַק הַהֲתַחֲלָה (הַחֲלוֹ לַעֲשׂוֹת), וּבְזִמְנֵי גִזְרַת הַמֶּלֶךְ, כְּשֶׁהָיוּ בְּתַכְלִית הַשְׁפָּלוּת, אִזּוֹ דּוֹקָא קִבְּלוּ מַה שְׁהֲחִלוּ בְּמִתֵּן תּוֹרָה.

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

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

וּמִבְּאֵר בְּזָה, שְׁבִזְמַן הַגִּזְיָרָה, הִ' קִיּוֹם הַתּוֹמ"צ שְׁלָהֶם בְּמַס"נ. [וּלְהַעֲרִיר, דְּבַתוֹ"א מְבוֹאֵר, דְּהַמַּס"נ שְׁלָהֶם שְׁהִיְתָה אִזּוֹ הִיא שְׁבָאִם הָיוּ מְמִירִים דָּתָם ח"ו לֹא הָיוּ עוֹשִׂים לָהֶם כָּלוּם, כִּי הַגִּזְיָרָה הִיְתָה רַק עַל הַיְּהוּדִים, וְאֵעֶפ"כ לֹא עָלְתָה עַל דַּעְתָּם מִחֲשֻׁבַּת חוּץ ח"ו. וּמִבְּאֵר, שֶׁהַמַּס"נ שְׁלָהֶם הִיְתָה (לֹא רַק שְׁלֹא לְכַפֵּר ח"ו, אֲלָא שְׁמַסְרוּ נַפְשָׁם גַּם) עַל קִיּוֹם הַתּוֹמ"צ, וְעַד שְׁהִקְהִילוּ קְהָלוֹת בְּרַבִּים לְלַמֵּד תּוֹרָה בְּמַס"נ].

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

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

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

והתעוררות המס"נ שלהם היתה ע"י מרדכי היהודי, משה שבדורו, שהקהיל קהלות ברבים לחזק את אמונתם. ועיקר עבודתו של מרדכי היתה בלימוד התורה עם תינוקות של בית רבן, שהם היסוד של כל ישראל [כמבואר בארוכה בהמאמר בגודל מעלת הכל תינוקות של בית רבן], כדאיתא במדרש שקבץ מרדכי היהודי כ"ב אלף תלמידים ולמדם תורה במס"נ, עד שכשבא המן הרשע ומרדכי אמר להם ברחו לכם שלא תכוו בגחלתתי אמרו אתה אנחנו בין לחיים ובין למות, שקבלו עליהם כל עונש שיהי אך ורק שלא להפריד מהתורה.

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

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

וזהו וקבל ה'יהודים את אשר החלו לעשות, שבמתן תורה היתה רק ההתחלה ובזמן גזרת המן היתה הקבלה, כי ע"י שהי' להם אז מס"נ בפועל על תומ"צ נתעלו (בענין אחד)

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

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

לְמַדְרִיגָה נְעִלִית יוֹתֵר מִכֻּמוֹ שֶׁהָיוּ בְּזִמְנָן מִתֵּן תּוֹרָה, וְלָכֵן אָז דּוֹקָא הִיְתָה הַקְבָּלָה, וְקִבֵּל הַיְּהוּדִים.

(ב) וְצָרִיךְ לְהַבִּין, הֲרֵי נְקוּדַת הַבִּיאוֹר בְּהַמָּאָמֶר הִיא דְּזָה שְׂדוּקָא בְּזִמְנָן הַגְּזִירָה הִיְתָה הַקְבָּלָה הוּא מִצַּד הַמַּס"נ שְׁלָהֶם, וְכֵּה נִוְגַע כֵּאֵן שֶׁהִתְעוֹרְרוֹת הַמַּס"נ שְׁלָהֶם הִיְתָה ע"י מְרַדְּכִי וְשַׁעֲקָר עֲבוּדָתוֹ שֶׁל מְרַדְּכִי הִיְתָה לִימוּד הַתּוֹרָה עִם תִּינוּקוֹת שֶׁל בֵּית רַבֵּן.

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

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

וְגַם צָרִיךְ בִּיאֹר בַּמ"ש בְּהַדְיוּק (בְּהִתְחַלֵּת הַמָּאָמֶר) דְּזָה שְׂבִיזְמָן מִתֵּן תּוֹרָה הָיוּ יִשְׂרָאֵל בְּתַכְלִית הָעִילוּי וּבְזִמְנָן הַגְּזִירָה הָיוּ בְּתַכְלִית הַשְּׁפָלוּת, הוּא הֵן בְּרוּחָנִיּוֹת וְהֵן בְּגִשְׁמִיּוֹת. דְּלִכְאוּרָה, לְהַדְיוּק שְׂבִיזְמָן הַמָּאָמֶר, דְּהָאִיךְ יִתְכַּן שְׂבִיזְמָן שֶׁהָיוּ בְּתַכְלִית הָעִילוּי הִיְתָה רַק הִתְחַלָּה וּבִעֵת שֶׁהָיוּ בְּתַכְלִית הַשְּׁפָלוּת אָז דּוֹקָא הִיְתָה הַקְבָּלָה, נִוְגַע הָעִילוּי וְהַשְּׁפָלוּת בְּמִצָּב הַרוּחָנִי שְׁלָהֶם, וְלָמָּה מְבִיא בְּהַמָּאָמֶר שֶׁהָעִילוּי שְׂבִיזְמָן מִתֵּן תּוֹרָה וְהַשְּׁפָלוּת שְׂבִיזְמָן הַגְּזִירָה הָיוּ גַם בְּגִשְׁמִיּוֹת.

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

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

ג) והנה נוסף להדייקים דלעיל, צריה להבין גם בתוכן הביאור (שבהמאמר) דזה שוקבל היהודים הי' בזמן הגזירה הוא מפני שאז הי' להם מס"נ על תומ"צ, דלקאורה, הרי ברבם ככולם של המצוות כתיב אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וגם בג' המצוות שנאמר בהם יהרג ואל יעבור אינם ענין המס"נ אלא שאפן קיומם הוא אפילו אם יהרג עי"ז, והמצוה דמס"נ על קידוש השם היא רק מצוה אחת, ומהו ההכרח במס"נ בשביל הקבלה (וקבל היהודים) דכללות התורה.

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

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

ומ"ש בתנ"א, דהטעם על זה שצוה משה רבינו לדור שנכנסו לארץ לקרות ק"ש פעמים בכל יום לקבל עליו מלכות שמים במס"נ (אף שהבטיח להם פחדכם ומוראכם יתן ה' וגו') הוא מפני שקיום התורה ומצוותי' תלוי בזה שיזכר תמיד ענין מסירת נפשו לה', הרי ענין המס"נ שבו תלוי קיום התומ"צ הוא מס"נ בכח (שבאם יצטרך למס"נ על קיום התומ"צ הוא מוכן לזה) ולא מס"נ בפועל, והרי גם במתן תורה, כשאמרו נעשה ונשמע (ומכ"ש לאחרי שנצטוו לקרות ק"ש פעמים בכל יום) קבלו

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

עליהם לקיים כל מה שיצטוו גם באם יהי צריף למס"נ על זה, ואעפ"כ, לא היתה קבלה גמורה (וקבלת היהודים) עד לזמן גזרת המן, כשהי' להם מס"נ בפועל.

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

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

והנה ידוע שבשני זמנים היתה מס"נ בפועל [של כלל ישראל] על תומ"צ, בחנכה (בזמן גזרת יון) ובפורים (בזמן גזרת המן). וכיון שכל הענינים שבתורה הם בתכלית הדיוק, צריף לומר, דזה שהענין דוקבלת היהודים הי' דוקא ע"י המס"נ דפורים, הוא (לא רק מפני שהמס"נ דפורים היתה לפני המס"נ דחנכה, אלא גם) מפני שהמס"נ דפורים שיכת יותר (גמר) קבלת התורה. וצריף להבין החילוק בין המס"נ דחנכה להמס"נ דפורים, שמפני חילוק זה, הגמר דקבלת התורה הוא דוקא ע"י המס"נ דפורים.

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

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

(ד) ויובן זה בהקדים הידוע שהחדוש דמתן תורה לגבי התומ"צ שהיו קודם מתן תורה, הוא שהמצוות של האבות (ובכלל – קודם מתן תורה) היו רק ברוחניות. דנוסף לזה שכו"כ מצוות קימו רק ברוחניות (כמו תפילין שנוזכר בהם יציאת מצרים ואז עדיין לא הי' גלות מצרים), הנה גם בהמצוות שקימו בגשמיות, היתה המשכת הקדשה רק ברוחניות ולא בדבר הגשמי שבו קימו המצוה. כי קודם מתן תורה היתה הגזירה דעליונים לא ירדו למטה ותחתונים לא יעלו למעלה, ולכן לא הי' החיבור דקדשת המצוה (עליונים) עם הדבר הגשמי שבו נעשית המצוה (תחתונים),

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

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

משא"כ בקיום המצוות שלאחרי מתן תורה, כשבטלה הגזירה והמחצה שבין עליונים לתחתונים, נעשה החיבור של דבר הגשמי (שבו מקימים המצוה) עם קדושת המצוה, ועד שבכמה מצוות, נעשה הדבר הגשמי חפצא של מצוה.

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

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

וע"פ הידוע שהחבור דשני דברים הפכים הוא על ידי ענין שלמעלה משניהם, מוכן, שהחבור דעליונים ותחתונים שנעשה במתן תורה הוא ע"י שבמתן תורה היתה המשכת אוא"ס שלמעלה מהגדר דמעלה ומטה (עליונים ותחתונים).

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

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

ומכ"ז מוכן, שבהמצוות שלאחרי מתן תורה, ג' ענינים. התחתון [שהרי גם לאחרי מתן תורה, שהדבר הגשמי שבו מקימים המצוה נעשה חפצא של מצוה, לא נהפך לרוחני ונשאר דבר גשמי], העליון [שהרי גם לאחרי מתן תורה, כשקדשת המצוה נמשכת ונקבעת בהדבר הגשמי, היא ענין רוחני], והבטול של גדרי העליון והתחתון, דזה שהעליון והתחתון מתחברים זה עם זה (עם היותם הפכים) הוא ע"י ביטול הגדר שלהם, שנעשה ע"י המשכת אוא"ס שלמעלה משניהם.

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

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

וַיֵּשׁ לֹאמֹר, שֶׁג' עֲנִיָּיִם אֵלּוּ יֵשׁ דּוֹגְמָתָם גַּם בְּקִיּוֹם הַמִּצְוֹת. כְּשֶׁהָאָדָם מְקַיֵּם אֶת הַמִּצְוֹת בְּדֶרֶךְ מִצְוֹת אֲנָשִׁים מְלַמֶּדָה, הֵינּוּ מַחֲמַת הַהֲרָגָל שֶׁהֲרָגָל כּוֹ, כִּיּוֹן שֶׁהֲרָגָל נַעֲשֶׂה טָבַע, קִיּוֹם הַמִּצְוֹת שָׁלוּ הוּא מֵצֵד טָבַע הַגּוּף וְנִפְשׁ הַטְּבָעִית, תַּחְתּוֹן שְׁבָאָדָם, וְכִשְׁמֻקִּים אֶת הַמִּצְוֹת מִפְּנֵי שְׂאוֹהֵב אֶת הוּי' וְחִפֵּץ לְדַבְּקָה בּוֹ וְאִי אִפְשָׁר לְדַבְּקָה בּוֹ בְּאַמֶּת כִּי אִם בְּקִיּוֹם רַמ"ח פְּקוּדֵינִי שֶׁהֵם רַמ"ח אֲבָרֵינִי דְּמִלְכָּא, קִיּוֹם הַמִּצְוֹת שָׁלוּ הוּא מֵצֵד הַנִּשְׁמָה (נִפְשׁ הָאֱלֹקִית), עֲלִיּוֹן שְׁבָאָדָם. וְכִשְׁמֻקִּים אֶת הַמִּצְוֹת לְשֻׁמֹן, לֹא מֵצֵד הַתּוֹעֵלֶת שֶׁתִּהְיֶה לוֹ עִי"ז (גַּם לֹא תּוֹעֵלֶת רוּחָנִית) אֲלָא מֵצֵד זֶה שְׁמֻקֹּת הֵם רְצוֹנוֹ ית', קִיּוֹם הַמִּצְוֹת שָׁלוּ הוּא לֹא מֵצֵד הַמִּצְיָאוֹת שָׁלוּ (גַּם לֹא הַמִּצְיָאוֹת דְּהַנִּשְׁמָה) אֲלָא בְּבִיטוּל, שְׁכָל עֲנִיָּנוּ (בְּשַׁעֲהַ שְׁמֻקִּים אֶת הַמִּצְוָה) הוּא רַק לְקִיּוֹם רְצוֹן הָעֲלִיּוֹן.

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

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

(ה) וַיֵּשׁ לְהוֹסִיף, שֶׁהַשְּׂרֵשׁ דִּג' אוֹפְנִים אֵלּוּ בְּקִיּוֹם הַמִּצְוֹת, הוּא, כִּי גַם בְּמִצְוֹת עֲצָמָם יֵשׁ ג' עֲנִיָּיִם (בְּדִגְמַת ג' הָאוֹפְנִים שְׁבָקִיּוֹם

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

הַמִּצְוֹת). וְהַעֲנִין הוּא, דְּנִתְיֵנַת הַמִּצְוֹת (לְמַטָּה) הִיא כַּמְרֹז"ל לֹא נִתְּנוּ הַמִּצְוֹת אֶלָּא לְצַרֵּר בָּהֶן אֶת הַבְּרִיּוֹת. הֵיִינוּ, שֶׁהַכּוֹנֵה בְּנִתְיֵנַת הַמִּצְוֹת הִיא (לֹא בְּשִׁבִּיל הַמִּצְוֹת עֲצָמָם, אֶלָּא) בְּשִׁבִּיל הַבִּירֹר וְהַזְכוּת שֶׁל כַּחוֹת וְאַבְרֵי הָאָדָם שֶׁמִּקְיָם אֶת הַמִּצְוָה וּבְשִׁבִּיל הַבִּירֹר וְהַזְכוּת שֶׁל הַדְּבָרִים שֶׁפְּעוּלָם שָׂבָהָם מִקְיָמִים אֶת הַמִּצְוָה.

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

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

וַיֵּשׁ עֲנִין נֶעְלָה יוֹתֵר בְּמִצְוֹת, שֶׁהֵם מִצְוֹתָיו שֶׁל הַקַּב"ה, כְּדֶרֶשֶׁת רֹז"ל עַה"פ מִגִּיד דְּבָרָיו לְיַעֲקֹב חֲקִיו וּמִשְׁפָּטָיו לְיִשְׂרָאֵל, מֵה שֶׁהוּא עוֹשֶׂה הוּא אֹמֵר לְיִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת, דְּזֶה שֶׁהַקַּב"ה מְקִיָּם אֶת הַמִּצְוֹת (קוּדָם שֶׁאֹמֵר לְיִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת) הוּא מַצֵּד עֲצָמוֹ (מַצֵּד לְמַעְלָה). [וְכַמוֹכָן גַּם מִזֶּה שֶׁרַמ"ח פְּקוּדֵינָם הֵם רַמ"ח אֲבָרִין דְּמִלְכָּא, דְּזֶה שֶׁהַמִּצְוֹת הֵם הָאֲבָרִים שֶׁלֹּא כְּבִיכּוֹל הוּא מַצֵּד לְמַעְלָה]. וְעַי שִׁיִּשְׂרָאֵל עוֹשִׂים אֶת הַמִּצְוֹת שֶׁהוּא עוֹשֶׂה, הֵם הוֹלְכִים בְּדֶרֶכָיו שֶׁל הַקַּב"ה וְדְבוּקִים בּוֹ, וְעַי נִמְשָׁךְ חַיּוֹת לְהָאָדָם שֶׁמִּקְיָם הַמִּצְוֹת, כַּמ"ש אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אוֹתָם הָאָדָם וְחֵי בָהֶם, כִּי עַי עֲשִׂיַת הַמִּצְוֹת הוּא מִתְדַבֵּק בַּהַקַּב"ה (כַּנ"ל), וְעַי וְאוֹתָם הַדְּבָקִים בַּהוֹי' אֱלֹקֵיכֶם (עַי"ז) חַיִּים כְּלָכֶם הַיּוֹם.

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

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

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

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

וְכִיוֵן שֶׁעֲנִין זֶה שְׁבִמְצוֹת (שֶׁהֵם דְּרָכָיו שֶׁל הַקֵּב"ה, עִי"ז שֶׁהַקֵּב"ה עוֹשֶׂה אֶת הַמְצוֹת) הוּא לְמַעַל מְשִׁיכוֹת לְעוֹלָמוֹת, לָכֵן, גַּם הַחַיּוֹת שֶׁנִּמְשָׁךְ לְהָאָדָם שְׂמָקִים אֶת הַמְצוֹת הוּא הַחַיּוֹת דְּבַח' סוֹכֵב, שֶׁמֶצֶד עֲצָמוֹ הוּא קָדוֹשׁ וּמוֹבָדֵל מֵעוֹלָמוֹת וְאֵפ"כ ע"י קִיּוּם הַמְצוֹת הוּא חֵי בָהֶם בְּחַיּוֹת פְּנִימִי.

אֲמָנָם גַּם עֲנִין זֶה שְׁבִמְצוֹת, הוּא בְּדִרְגָּא שִׁישׁ בָּהּ צִיּוּר. וְלָכֵן הַמְצוֹת שֶׁבְּדִרְגָּא זוֹ הֵם בְּהִתְחַלְקוֹת, דְּרָכֵי הוִי' (לְשׁוֹן רַבִּים), רַמ"ח אֲבָרִים דְּמִלְכָּא, דְּהַהֲמִשְׁכָּה שַׁע"י כָּל מְצוּהָ הִיא הַמְשָׁכָה פְּרָטִית (דּוּגְמַת כַּח הָרָאִי' בְּעֵין וְכַח הַשְׁמִיעָה בְּאֵזֶן). וְלָכֵן שִׁירָה שֶׁהָאָדָם יַעֲשֶׂה אֶת הַמְצוֹת שֶׁהַקֵּב"ה עוֹשֶׂה, כִּי רַמ"ח הָאֲבָרִים שֶׁבָּאָדָם הִתְחַתּוֹן הֵם כְּבִיכּוֹל בְּדִגְמַת רַמ"ח אֲבָרִים דְּמִלְכָּא, נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצִלְמֵנוּ כְּדַמוֹתֵנוּ.

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

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

ויש ענין נעלה יותר במצוות, זה שהמצוות הם רצון העליון (רצון שלמעלה מהטעם), דהרצון שבמצוות הוא בכל תרי"ג המצוות בשוה (למעלה מרמ"ח אברים). וכיון שהרצון שבמצוות הוא למעלה באין ערוך מהאדם התחתון שמקים את המצוה (במכ"ש מזה שהוא למעלה מהציור דאדם העליון), לכן, לגבי דרגא זו (כמו שהיא מצד עצמה) אין האדם תופס מקום, דהבטול דהעדר תפיסת מקום הוא ביטול במציאות. וגם לאחר שישנו הציורי להאדם שעי"ז הוא נעשה מציאות, כל מציאותו היא רק למלאות את הציורי, וע"י שהוא ממלא את הציורי הוא מתחבר (מצוה מלשון צוותא וחיבור) עם המצוה (שהוא למעלה ממנו באין ערוך).

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

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

(ו) ועד"ז הוא בלימוד התורה, שיש בזה ג' אופנים אלו. דנוסף לג' האופנים שישנם במצות תלמוד תורה (כבכל המצוות), הנה גם

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

בְּהַעֲנִין דְּלִמּוּד הַתּוֹרָה עֲצָמוֹ יִשָּׁנָם (דוֹגְמַת) ג' אֹפְנִים אֵלּוּ. דְּכַשְׁלֻמֵּד תּוֹרָה מֵצֵד הַחֲכָמָה וְהַשֶּׁכֶּל שָׁבָה, שֶׁהַתּוֹרָה הִיא חֲכָמָתְכֶם וּבִינָתְכֶם (אֲפִילוֹ) לְעֵינֵי הָעַמִּים, לִימּוּד הַתּוֹרָה שְׁלֹו הוּא מֵצֵד טָבַע גּוֹפּוֹ וְנַפְשׁוֹ הַטְּבָעִית, שֶׁבְּטָבָעוֹ הוּא אוֹהֵב מוֹשְׁכָלוֹת.

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

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

וְכַשְׁלֻמּוּד הַתּוֹרָה שְׁלֹו הוּא מֵצֵד זֶה שֶׁהַתּוֹרָה הִיא מִמְּצַע הַמְּקָשֶׁר יִשְׂרָאֵל וְקוּב"ה, כְּמֵאֲמַר הַזֶּהר תְּלַת קְשָׁרִין מִתְקַשְׂרָאן דָּא בְּדָא יִשְׂרָאֵל אוֹרִיתָא וְקוּב"ה, דַּע"י שֶׁיִּשְׂרָאֵל מִתְקַשְׂרָאן בְּאוֹרִיתָא הֵם מִתְקַשְׂרִים בַּהֲקַב"ה, לִימּוּד הַתּוֹרָה שְׁלֹו הוּא מֵצֵד הַנֶּשְׁמָה שָׂבָו. הֵינּוּ, שְׁגָם אֹפֶן זֶה בְּלִימּוּד הַתּוֹרָה הוּא מֵצֵד מְצִיאוֹתוֹ (שִׁיחַ' קָשׁוּר בַּהֲקַב"ה) אֲלָא שֶׁהוּא הַמְצִיאוֹת דִּהֶנְשָׁמָה.

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

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

וַיֵּשׁ אֹפֶן נֶעְלָה יוֹתֵר בְּלִימּוּד הַתּוֹרָה, דְּזֶה שְׁלֻמֵּד תּוֹרָה הוּא (לֹא מִפְּנֵי הָעִילּוּי שִׁיחַ' לוֹ עִי"ו, אֲלָא) מֵצֵד הַתּוֹרָה עֲצָמָה. דְּמִכִּין שְׁאוֹרִיתָא וְקוּב"ה כּוֹלָא חֵד, וַיִּתִּירָה מִזֹּו שֶׁהִיא חֵד עִם הָעֲצָמוֹת, כְּמֵאֲרוֹ"ל שֶׁאֲנֹכִי הוּא ר"ת אֲנָא נִפְשִׁי כְּתִבִּית יְהִיבִית, דְּאֲנָא (נִפְשִׁי) הוּא

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

עצמותו ית', ופרוש אָנָא נַפְשִׁי כְּתִבִּית יְהִיבִית
הוא אָז עַר הָאֵט אַרְיִינְגֶענְעֶרִיבֶן און
אַרְיִינְגֶענְעֶבֶן זײַ אַלײַן, אָנָא נַפְשִׁי, שׁע"י
הַתּוֹרָה אוֹתִי אַתָּם לוקחים, לְכֵן כְּמוֹ שֶׁהִקְבִּ"ה
אֵינּוּ ח"ו אִמְצָעִי לְאִיזָה עֲנָן אַחֵר וְהַ"תְּכִלִּית"
הוא בּוֹ בְּעֶצְמוֹ, עַד"ז הוּא גַם בְּלִימוד הַתּוֹרָה
דִּהְאָדָם, שְׁנִיגָנֵשׁ אֶצְלוֹ שֶׁהַתְּכִלִּית דְּלִימוד
הַתּוֹרָה שְׁלוֹ הִיא הַתּוֹרָה עֲצָמָה. דְּזֶה שְׂיֻדָּע
שְׂאוּרֵיתָא וְקוּב"ה כּוֹלָא חַד, פּוֹעֵל עָלָיו שְׂמוּסֵר
וְנוֹתֵן אֶת עֲצָמוֹ לְלִימוד הַתּוֹרָה בְּלִי כָּל
חֲשִׁבוֹנוֹת (גַּם לֹא הַחֲשָׁבוֹן שׁע"י יִתְקַשֵּׁר
בִּהְקַבֵּ"ה), וְלִימוד הַתּוֹרָה שְׁלוֹ הוּא בְּתִכְלִית
הַבִּיטוּל.

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

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

וְג' אוֹפְנִים אֶלּוֹ שְׁבִלְמוּד הַתּוֹרָה נִמְשָׁכִים מִג'
הַעֲנִינִים שְׁבִתּוֹרָה עֲצָמָה, שֶׁהַתּוֹרָה הִיא חֲכָמָה
וְשִׁכָּל (הֵינּוּ שֶׁהִיא חֲכָמָתוֹ שֶׁל הִקְבִּ"ה וְאִח"כ
יִרְדָּה וְנִתְלַבֶּשֶׁה בְּשִׁכָּל הָאָדָם), שֶׁהַתּוֹרָה הִיא
מִמְצָע הַמְקַשֵּׁר יִשְׂרָאֵל בְּקוּב"ה, וְשְׂאוּרֵיתָא
וְקוּב"ה כּוֹלָא חַד.

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

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

וְהִנֵּה ג' עֲנִינִים הֵנ"ל יֵשׁ דּוּגְמָתָם גַּם בְּדִינֵי וְהִלְכוֹת תְּלִמּוּד תּוֹרָה. דְּהַחֲיוּב לְלַמֵּד הֶהְלָכוֹת הַצְּרִיכוֹת לְמַעֲשֵׂה בְכָדִי לִידַע אֶת הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה, הוּא ע"ד לִימּוּד הַתּוֹרָה שְׂמַצָּד (טַבַּע) הַגּוֹף וְנַפֶּשׁ הַטַּבָּעִית, מִכֵּיוֹן שְׁעֲשִׂית הַמִּצְוֹת (כּוֹלֵל הַמִּצְוֹת הַתְּלוּיֹת בְּדִיבּוּר) הוּא ע"י הַגּוֹף וְנַפֶּשׁ הַחַיּוּנִית.

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

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

וְהַחֲיוּב דְּמִצְוֹת יְדִיעַת הַתּוֹרָה, לִידַע כָּל הַתּוֹרָה כּוֹלָה (גַּם הָעֲנִינִים שְׂאִינָם צְרִיכִים לְמַעֲשֵׂה), כִּיּוֹן שְׁעֲנִינָהּ שֶׁל מִצְוָה זוֹ הוּא שֶׁהָאָדָם יָדַע אֶת הַתּוֹרָה, הוּא ע"ד לִימּוּד הַתּוֹרָה בְּשִׁבִּיל הַנֶּשְׁמָה. וְיֵשׁ לוֹמֵר, שֶׁזֶהוּ הַטַּעַם עַל זֶה שֶׁיֵּשׁ שִׁיעוּר וְקִצְבָּה לְהַמִּצְוָה דִּידִיעַת הַתּוֹרָה [דמ"ש אַרּוּכָה מְאֹד מְדָה הוּא שְׂאִין קוֹץ לְעֵמֶק טַעַמֵי הֶהְלָכוֹת, אֲבָל הֶהְלָכוֹת עֲצָמָם וְכֵן הַמְדָּרָשִׁים וְכו' יֵשׁ לָהֶם קוֹץ וּמִסְפֵּר וְהָיוּ כְּמָה וְכְמָה שֶׁלְּמַדּוֹ וְיָדְעוּ כָּל הַתּוֹרָה כּוֹלָה], כִּי מִכֵּיוֹן שֶׁהַמִּצְוָה דִּידִיעַת הַתּוֹרָה הִיא שֶׁהָאָדָם יָדַע אֶת הַתּוֹרָה, וְהָאָדָם הוּא מוּגְבָּל, לָכֵן גַּם הַתּוֹרָה (שֶׁשִּׁיכֶת לְמִצְוָה זוֹ) הִיא בְּמִדְיָה וְהַגְבָּלָה.

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

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

וְהַחִיּוּב דְּוְהִגִּית בּו יוֹמָם וְלַיְלָה [גַּם לְאַחֲרֵי שְׁלֵמַד כָּל הַתּוֹרָה, וְעַד"ו בְּנוֹגַע לְאַלֶּה שְׁדַעְתָּם קִצְרָה וְלֹא יִגִּיעוּ לִידִיעַת כָּל הַתּוֹרָה] הוּא הַחִיּוּב דְּלִימוּד הַתּוֹרָה מִצַּד הַתּוֹרָה עֲצָמָה. וְכִיּוֹן שֶׁהַתּוֹרָה (כְּמוֹ שֶׁהִיא מִצַּד עֲצָמָה) הִיא לְמַעַלָּה מִמְדִּידָה וְהַגְבָּלָה (אֲרוּכָה מֵאֶרֶץ מִדָּה), לָכֵן, גַּם הַמִּצְוָה דְּתִלְמוּד תּוֹרָה (כְּמוֹ שֶׁהִיא מִצַּד הַתּוֹרָה עֲצָמָה) הִיא שְׂעִסְסָה בָּהּ תָּמִיד יוֹמָם וְלַיְלָה בְּכָל רִגְעַ פְּנוּי, לְמַעַלָּה מִמְדִּידָה וְהַגְבָּלָה.

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

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

(ח) וַיֵּשׁ לוֹמַר בְּעוֹמֶק יוֹתֵר, שְׁגַם הַמִּצְוָה דְּוְהִגִּית בּו יוֹמָם וְלַיְלָה, כִּיּוֹן שֶׁהַמִּצְוֹת הֵם צְוִיִּים לְהֶאָדָם [וְדֹלָא כְּהַתּוֹרָה כְּמוֹ שֶׁהִיא חֻקְמָתוֹ שֶׁל הַקֹּב"ה (שְׁלֵמַעַלָּה מִשְׁיִכּוֹת לְעוֹלָם) וְרַק שֶׁאֵח"כ יִרְדָּה לְמַטָּה], הִרִי הַתּוֹרָה שְׁלּוּמִדִּים מִצַּד הַמִּצְוָה דְּוְהִגִּית בּו יוֹמָם וְלַיְלָה הִיא (לֹא הַתּוֹרָה כְּמוֹ שֶׁהִיא מִצַּד עֲצָמָה, אֲלָא) כְּמוֹ שְׂשִׁיכָת לְהֶאָדָם. וְאַמְתִּית הָעֲנָן דְּלִימוּד הַתּוֹרָה עֲצָמָה (כְּמוֹ שֶׁהִיא לְמַעַלָּה מִשְׁיִכּוֹת לְאָדָם) הוּא בְּלִימוּד הַתּוֹרָה לְשִׁמָּה, שֶׁהַלְמוּד הוּא לֹא בְּכַדִּי לְקִיִּים מִצְוֹת תִּלְמוּד תּוֹרָה אֲלָא מִצַּד הַתּוֹרָה עֲצָמָה.

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

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

ויש להוסיף שהמעלה בלימוד התורה לשמה לגבי הלימוד בכדי לקיים מצות ת"ת הוא לא רק בכונת הלימוד אלא גם בהלמוד בפועל. דכאשר הלימוד הוא בכדי לקיים מצות ת"ת, הלימוד הוא בהגבלה, דגם במצות והגית בו יומם ולילה יש כו"כ הגבלות כמבואר בהלכות ת"ת. משא"כ בלימוד התורה לשמה, אינו מתחשב במדידות והגבלות (אם גם באפן כזה הוא מחוייב ללמד או לא), והלמוד שלו הוא למעלה ממדידת והגבלת הזמן, ועד"ז למעלה מהמדידה והגבלה דמקום כמרו"ל לאנסו שאני.

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

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

והטעם לזה (בפנימיות הענינים) הוא, כי המצוה דוהגית היא ציווי להאדם, לכן יש בה הגבלות (לפי האדם). משא"כ בלימוד התורה לשמה, מכיון שהתורה (כמו שהיא מצד עצמה) היא למעלה ממדידה והגבלה (ארוכה מארץ מדה), לכן, גם לימוד התורה של האדם, כשהלמוד שלו הוא לשמה (מצד התורה עצמה), הוא באפן שהוא יוצא מההגבלות דזמן ומקום.

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

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

ט) ויש לומר, שהחבור דעליונים ותחתונים שנתחדש במתן תורה הוא מתגלה בעיקר בלימוד התורה לשמה. דנוסף על זה שבכדי שיוכל להיות החיבור דעליונים ותחתונים הוא ע"י ביטול הגדר דעליון ותחתון ע"י המשכת אוא"ס שלמעלה משניהם (כנ"ל סעיף ד). שדגמתו באדם הוא כשעוסק בתורה לשמה שאז הוא בביטול המציאות הן בנוגע להגוף (תחתון) והן בנוגע להנשמה (עליון), הנה גם החיבור דעליונים ותחתונים עצמו מתגלה בלימוד זה, שהבל"ג דתורה (עליונים) פועל על האדם (תחתונים) שלמוד התורה שלו יהי למעלה מהגבלה.

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

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

ויש להוסיף, דע"י שהבל"ג דתורה פועל גם בהאדם (ועד"ז ע"י ירידת התורה למטה בכלל), מתגלה הבל"ג דתורה עוד יותר, דזה שהתורה היא בל"ג הוא לא רק בהמקום והדרגא של התורה אלא שהיא נמשכת גם למטה וגם בהמשכתה למטה נרגש בגילוי הבל"ג שבה, שגם לימוד התורה של האדם הוא באופן דבל"ג.

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

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

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

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

יו"ד) וע"פ כל הנ"ל יש לומר הטעם על זה שגמר קבלת התורה (וקבל היהודים) תלוי במס"נ, כי החיבור דעליונים ותחתונים הוא ע"י ביטול הגדרים והמציאות דעליון ותחתון (כנ"ל), ולכן, בכדי שתהי' השלימות דקבלת התורה, הצריך להיות הביטול דמס"נ.

ואף שגם בשעת מתן תורה כשאמרו נעשה ונשמע קבלו עליהם לעשות כל מה שיצטוו גם באם יהי צריך למס"נ על זה, הרי כל זמן שהמס"נ היא בלח הוא מצד הנשמה ואינו בהגוף, וכיון שהביטול (שעל ידו נעשה החיבור דעליונים ותחתונים) צריך להיות הן בהעליון והן בהתחתון, לכן השלימות דקבלת התורה תלוי' במס"נ בפועל, כי המס"נ בפועל היא בהגוף ונפש הטבעית.

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

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

ועפ"ז יובן גם המעלה במס"נ דפורים על המס"נ דחנוכה, כי גם המס"נ בפועל היא בעיקר מצד הנשמה, אלא שהמס"נ דהנשמה פועלת גם בהגוף ובנפש הטבעית, ומכיון שהגוף ונפש הטבעית (מצד ענינם) הם מציאות, לכן הגילוי דמתן תורה (החיבור דעליונים ותחתונים) שנמשך בהם ע"י הביטול דמס"נ שמצד הנשמה הוא דבר נוסף עליהם. וזוהי המעלה דהמס"נ דפורים על המס"נ דחנוכה, שפפורים היו בתכלית הביטול (והשפלות) גם מצד הגוף, שהרי היו הפקר גמור להריגה לכל מי שירצה, ובדרך הטבע לא הי' דרך להנצל מזה.

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

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

וְאֵף שֶׁהַגְזֵרָה הָיְתָה רַק עַל הַיְּהוּדִים וּבָאֵם הָיוּ כּוֹפְרִים ח"ו לֹא הָיוּ עוֹשִׂים לָהֶם כָּלוּם (כְּמוֹכָא לְעִיל סְעִיף א מִתּו"א), מ"מ, מִכֵּיּוֹן שֶׁהַגְזֵרָה אֲזַי הָיְתָה לֹא עַל קִיּוֹם הַתּוֹמ"צ אֲלָא עַל הַגּוּף, לְהַרוֹג וּלְאַבֵּד ח"ו, נִמְצָא, שֶׁהַגּוּפִים שָׁלָהֶם הָיוּ אֲזַי בְּתַכְלִית הַשְּׁפָלוּת. דְּכַאֲשֶׁר הַגְזִירָה הָיָא עַל הַתּוֹמ"צ (כְּמוֹ בַּחֲנֻכָּה שֶׁהַגְזֵרָה הָיְתָה לְהַשְׁפִּיחַם תּוֹרָתִיהֶם וּלְהַעֲבִירָם מִחֻקֵּי רְצוֹנָה) שֶׁבָּאֵם יָקִים תּוֹמ"צ יִהְיֶה אֹתוֹ, אֲזַי, הַגּוּף (מִצַּד עֲנִיָּנוּ) אֵינוֹ כְּהַפְקָר. מִשָּׂא"כ כְּשֶׁהַגְזֵרָה הָיָא לְהַרוֹג וּלְאַבֵּד ח"ו אֲלָא שֵׁשׁ לוֹ אִפְשָׁרוּת לְהַנְצִיל מִהַגְזֵרָה ע"י שִׁיכּוּפָר ח"ו, מִכֵּיּוֹן שֶׁהַגְזֵרָה לְהַרוֹג אֹתוֹ הָיָא (לֹא מִפְּנֵי שֶׁאֵינוֹ רוֹצֶה לְכַפֵּר, אֲלָא) עַל הַגּוּף, נִמְצָא שֶׁהַגּוּף (מִצַּד עֲנִיָּנוּ) הוּא כְּהַפְקָר.]

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

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

וְזֶהוּ מֵה שֶׁ"י הַמַּס"נ דְּפוּרִים דּוֹקָא הִי' הַגָּמָר וְהַשְׁלִימוֹת דְּקַבְּלַת הַתּוֹרָה, כִּי ע"י שֶׁהַבְטוּל שָׁלָהֶם אֲזַי הִי' גַּם מִצַּד הַגּוּף, לְכֵן הָיוּ כָּלִים לְהַגְלוֹי דְּמַתָּן תּוֹרָה הֵן מִצַּד הַנְּשָׁמָה וְהֵן מִצַּד הַגּוּף. וַיֵּשׁ לומר דְּזֶהוּ גַם מ"ש בְּהַמְאָמֵר שֶׁבְּזִמְן הַגְזִירָה הָיוּ יִשְׂרָאֵל בְּתַכְלִית הַשְּׁפָלוּת גַּם בְּגִשְׁמִיּוֹת, כִּי בְּזֶה מְרִמָּז הַטַּעַם עַל זֶה שֶׁהָיוּ אֲזַי כָּלִים לְהַגְלוֹי דְּמַתָּן תּוֹרָה גַּם מִצַּד הַגּוּף.

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

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

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

(יא) והנה ע"פ המבואר לעיל (סעיף ד) שבחבור עליון ותחתון יש ג' ענינים – העליון, התחתון והבטול שלהם – מובן, שבכדי לזכות להגמר והשלימות דקבלת התורה אין מספיק הביטול והנשמה ודהגוף, אלא צריך שתהי' גם המציאות שלהם, וכמו שהם בתכלית השלימות, ושהמציאות שלהם תהי' קשורה ומחברת עם התורה. וע"ד שנת"ל (ס"ו וס"ח) שהמעלה דלימוד התורה לשמה היא לא רק בענין הביטול (שהלמוד שלו לא בשביל השלימות שלו, גם לא בשביל השלימות דהנשמה) אלא גם זה שמציאותו של האדם הלומד (הנשמה והגוף) מתחברת עם התורה שעי"ז הוא יוצא מהגבלותיו ומתעלה להב"ג דתורה.

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

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

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

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

ויש לומר, דזהו שמביא בהמאמר שהתעוררות המס"נ ד'ישראל היתה ע"י מרדכי, משה שבדורו, דלימוד התורה של מרדכי הי' בתכלית העילוי, וע"י שעורר את ישראל ללמוד תורה במס"נ [ובפרט שמרדכי הי' ראש הדור (ע"ד משה) שממנו נמשך לכל האברים], המשיך בהם (לא רק ענין הביטול, אלא) גם העילוי דלימוד התורה כמו שהיא מצד השלימות והאדם, השלימות והנשמה ודהגוף.

ועפ"ז יש לבאר גם מה שמביא בהמאמר שמרדכי קבץ כ"ב אלף תינוקות של בית רבן, כי מעלה זו בלימוד התורה (שהיא מצד השלימות והנשמה ודהגוף) היא בעיקר בתינוקות של בית רבן. ויובן זה ע"פ מה שארז"ל אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תינוקות של בית רבן, אמר לי' רב פפא לאב"י ידי ודידך מאי, א"ל אינו דומה הבל שיש בו חטא להבל שאין בו חטא. דהגם שלמוד התורה של ר"פ ואב"י הי' (בנדיא) לשמה בדרגות הכי נעלות ולימוד התורה דתינוקות של בית רבן הוא מצד יראת הרצועה, אעפ"כ, יש יתרון בהבל תינוקות של בית רבן, שעל הבל זה דוקא העולם מתקיים.

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

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

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

וידוע הביאור בזה, דהמעלה בהבל תשב"ר הוא הן מצד נשמתם, שהיא קרובה יותר לאלקות מפני שזה מקרוב באה מעולם הרוחני, והן מצד הגוף שלהם שלא נתגשם כ"כ באכו"ש ובתאוות, כמבואר במק"א בארוכה. ועפ"ז יש לומר, דזה שמביא בהמאמר שבזמן הגזירה קבץ מרדכי כ"ב אלף תינוקות של בית רבן, הוא, בכדי לבאר שבלמוד התורה שהי' אז, הי' (לא רק הביטול דהנשמה ודהגוף, אלא) גם השלימות דהנשמה ודהגוף.

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

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

אלא שמעלת הנשמה דתינוקות של בית רבן אינה שיקת (כ"כ) ללימוד התורה שלהם, מכיון שהלמוד שלהם הוא מפני יראת הרצועה (טבע הגוף) ולא מצד הנשמה, וגם אין בזה הביטול דמס"נ, ולכן מביא בהמאמר שהלמוד דתינוקות של בית רבן הי' ע"י מרדכי, שעי"ז הי' גם לימוד התורה שלהם במס"נ כמבואר בהמאמר.

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

mesirout nefech.

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

ויש להוסיף, דע"י שפירדכי קבץ כ"ב אלה תינוקות של בית רבן נתוסף אצלם העילוי דהכל תינוקות של בית רבן, ועי"ז המשיך ענין זה גם בכל היהודים שבדורו.

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

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

(יב) ועפ"ז יש לבאר גם מה שחייב אינש לבסומי בפורי'א עד דלא ידע, כי בימי הפורים בכל שנה ושנה חוזר ונעזר הענין דוקבל היהודים כמו שהי' בפעם הראשונה, ואדרבא – באפן דמעלין בקדש.

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

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

ויש להוסיף, שהחדוש בימי הפורים לגבי מתן תורה הוא בשני ענינים. שבימי הפורים הי' הגמר והשלימות דקבלת התורה (וקבל היהודים), כנ"ל בארוכה, וגם קיום התורה, כדאי'תא בגמרא עה"פ קימו וקבלו היהודים קימו מה שקבלו כבר, דזה שקבלו במתן תורה לא הי' באפן דקיום נצחי, דלא חרי שחטאו בעגל התנצלו את עדים, ובימי הפורים כתיב וימי הפורים האלה לא יעברו גו' וזכרם לא יסוף מזרעם, דזה שקבלו בפורים קים בקיום נצחי. ועד"ז הוא בימי הפורים בכל שנה ושנה,

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

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

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

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

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

שִׁישׁ בָּזָה שְׁנֵי עֲנִינִים אֵלֶּה. שְׁבָכָל שָׁנָה נִתְוֹסֵף
בְּהַשְׁלָמוֹת דְּקִבְלַת הַתּוֹרָה (כנ"ל), וְשִׁגְם
הוֹסָפָה זֶה יֵשׁ לָהּ קִיּוֹם נֶצְחִי].

וְלִכְן בְּפוּרִים צ"ל הָעֲבוּדָה דְּלֹא יָדַע, אַרְוִיסְגִּין
פּוֹן זִיךְ, כִּי הַשְׁלִימוֹת דְּקִבְלַת הַתּוֹרָה בָּאָה ע"י
הַבֵּיטוּל. וְזֶהוּ גַם שְׁהִיָּצִיָּא מִמְצִיאוֹתוֹ (עַד דְּלֹא
יָדַע) צָרִיכָה לְהִיּוֹת ע"י לְבַסּוּמִי בִּיָּין (גִּשְׁמִי), כִּי
הַבֵּיטוּל (דְּפוּרִים) צָרִיךְ לְהִיּוֹת גַּם מִצַּד הַגּוּף,
כִּנ"ל בְּאַרְוִיכָה. וּמִזֶּה נִמְשָׁךְ הַנְּתִינָת כַּח עַל כָּל
הַשָּׁנָה, שְׁעֲנִינֵי הַגּוּף לֹא יִתְפָּסוּ מְקוֹם אֲצִלוֹ
וּבְמִילָא לֹא תַהִי מְנִיעָה מִצַּד הַגּוּף לְלִימוּד
הַתּוֹרָה.

וּע"פ מֵה שֶׁנֶּת"ל דְּמַעְלַת לִימוּד הַתּוֹרָה לְשִׁמָּה
הִיא לֹא רַק בְּעֲנֵן הַבֵּיטוּל אֲלָא גַם שְׁהִלְמוּד
שֶׁל הָאָדָם הוּא בְּאִפְּן דְּבִל"ג, יֵשׁ לוֹמֵר, שְׁעַד"ז
הוּא גַם בְּעַד דְּלֹא יָדַע, שְׁזֶה פּוֹעֵל (אח"כ) עַלִּי

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

גם בהידיעה [דלימוד התורה צ"ל בהבנה והשגה דוקא], שמבין בשכלו ענינים בתורה שקודם לא הי' שיף לזה. וכמו שבאר כ"ק מו"ח אדמו"ר באחת השיחות דפורים, שע"י שמגיעים לדרגת לא ידע, הידע שאח"כ הוא באפן אחר לגמרי. ובכללות הוא שהשכל המגבל של האדם מתאחד עם התורה שלומד הבלתי מוגבלת, ועי"ז נעשה חד גם עם קוב"ה, ישראל אוריתא וקוב"ה כולא חד.

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

SYNTHÈSE

Établie par intelligence artificielle à partir du maamar.

La leçon

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

Dans le service d'Hachem

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

Avec soi-même

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

Avec les autres

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