

מאמר דיבור המתחיל
"איתא במדרש תילים"

מתוך ספר המאמרים ה'תש"ח
מכבוד קדושת אדמו"ר
יוסף יצחק
זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע
שניאורסון
מליובאוויטש



בתוספת ביאורים ומראי מקומות
מאת הרב שניאור זלמן שיחי' גופין



שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ואחת לבריאה

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ.י.

הרה"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ
מוה' שי'

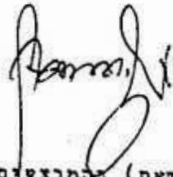
ב"ה,
ברוקלין, נ.י.

שלום וברכה!

במענה על הודעתו ע"ד הכנס בנס האברך שי'
לגיל מצות,

הנה יה"ר מהשי"ת אשר מבין שלש עשרה למצות יגדל
לבן חמש עשרה וכו' כפסק המשנה (אבות פרק ה') ויוסיף
החמדה ושקידה בלימודו בתורה, בתורת הנגלה וכן בתורת
החסידות ויהדר בקיום המצות, והשי"ת יצליחו להיות חסיד
ירא שמים ולמדן.

ויררו ממנו ומכל יו"ח שי' רוב נחת יהודי
אמיתי חסידותי.

בברכה,


בטח משתתף (וישתתף ביתר שאת) בהמבצעים, וה'
יצליחם.

הפ"נ שבמכ" יקרא בעתו רצון על הציון הק'.

מערכת "שיעורים בחסידות"

להפצת מעיינות החסידות

עורך:

הרב שמעון גופין

ת.ד. 781 כפר חב"ד 72915

דואר אלקטרוני: sngefen@neto.bezeqint.net

תוכן ענינים

ה. פתח דבר.....
ז. "איתא במדרש תילים" – לשון-הקודש.....
טו. "איתא במדרש תילים" – אידיש.....

פרק א: מעלת ישראל

א. בקיום מצות תפילין מתגדלים ישראל.....
ב. בלימוד תורה בני-ישראל "מתראים לדבר חשוב".....לא

פרק ב: מעלת התורה

א. "אלפיים שנה קדמה תורה לעולם".....מב
ב. שורש העולמות ממידות דאצילות.....מד
ג. שורש התורה מבחינת 'מוחין בעצם'.....מוח

פרק ג: מעלת התפילין

א. הקב"ה – מידות של עולם האצילות.....נו
ב. "הקב"ה מניח תפילין" – המשכת מוחין במידות.....ס
סיכום.....סד
תוכן קצר.....סז

לזכות

התמים יוסף משה שיחי'
לרגל הכנסו לעול המצוות
י"ב אייר ה' תשע"א
שיזכה להיות חסיד, ירא שמים ולמדן
לנחת רוח כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



לזכות אחיו ואחיותיו
מנחם מענדל, תהילה, רחל אפרת,
נעמה, אלימלך צבי, לוי יצחק ושמואל
שיחיו לאורך ימים ושנים טובות

לזכות הוריהם השלוחים
מרדכי אברהם שיחי'
ונחמה דינה שתחי'
ויסברג

לזכות זקניהם
הרה"ח חיים זלמן ורעיתו רבקה ויסברג
מרת נחמה ויסברג
הרה"ח יעקב ורעיתו חנה מרים ברגמן
מרת חנה יהודית ברגמן
הרה"ח יואל ורעיתו בריינדל פליישמן
שיחיו לאורך ימים ושנים טובות



להצלחה רבה ומופלגה בטוב הנראה והנגלה בכל אשר יפנו בגשמיות וברוחניות
ולנחת רוח יהודי חסידותי מכל יוצא חלציהם מתוך שמחה וטוב לבב

פתח דבר

בשבח והודיה לה' שמחים אנו להגיש לקהל אורחינו וידידינו, שטרחו ובאו להשתתף עמנו בחגיגת בר המצוה של בננו התמים יוסף משה שיחי', קונטרס 'שיעורים בחסידות' – איתא במדרש תילים', ובו ביאור על המאמר דיבור-המתחיל "איתא במדרש תילים", מתוך ספר המאמרים תש"ח (עמ' 271) אותו חוזר הבחור ביום בר המצוה¹.

את המאמר הזה אמר לראשונה הרבי הרש"ב נ"ע בבר מצוה שלו ביום כ' מרחשון תרל"ד². גם הרבי הרי"צ נ"ע אמר את המאמר בחגיגת בר המצוה שלו בי"ב תמוז תרנ"ג. ומאז נוהגים לחזור מאמר זה במהלך בר המצוה.



מאמר זה העוסק במעלתה של מצות תפילין מבואר על-פי תורת החסידות, ומטבע הדברים, קיים קושי לתלמיד המתכוון לבר-מצוה להבין את הרעיונות המבוארים במאמר ולעמוד על מהלך העניינים שבו. נחוץ אפוא לבאר את המאמר בשפה פשוטה עם הסברים ומשלים ראויים, כדי לתת לתלמיד כלים ראויים שיוכל לשנן את המאמר בעל-פה, כנדרש.

ביאור המאמר נעשה על-פי שיעורים שמסר הרב שניאור זלמן שיחי' גופין משפיע ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית בכפר חב"ד, במסגרת ההכנות לבר מצוה של בני משפחתו שיחיו, על מנת להוציאם לאור עולם בקונטרס המצורף, המחולק כ'תשורה' לאורחים

(1) מתאים גם למנהג לחזור מאמר (2) ראה להלן עמ' ט.
חסידות ביום הולדת השנתית.

שבאו להשתתף בחגיגת בר המצוה. בסוף הקונטרס הובא סיכום המאמר, המקל על הלומדים לזכור את ראשי הפרקים ומהלך הענינים הנדונים במאמר זה.

קונטרס זה רואה אור לראשונה בתרגום לשפה הרוסית בשילוב הסברים וביאורי מושגים בשפה קלה וברורה. לתועלת התלמידים המתכוונים לבר־מצוה, הוספנו בתחילת הקונטרס את המאמר כלשונו (בתוספת ניקוד). וכדי להקל על התלמידים דוברי אידיש לחזור את המאמר בעל־פה, הובא המאמר בתרגום לשפת האידיש (ראה בספר שבח־יקר עמ' 229).

בהזדמנות זו, ברצוננו להודות לאלו אשר עמלו ויגעו להוציא לאור קונטרס זה, הרב שמעון שיחי' גופין משפע ישיבת תומכי תמימים ומנהל מערכת 'שיעורים בחסידות' על הכתיבה והעריכה בלה"ק. הרב אורי שיחי' קמישוב ר"מ כולל שערי מנחם – מוסקבה, על התרגום והעריכה בשפה הרוסית. לאורחים שיחיו שהגיעו להשתתף ולשמוח בשמחתנו. יהי רצון מה' יתברך, שמשמחה זו נזכה להגיע לשמחת עולם, בגאולה האמיתית והשלמה תיכף ומיד ממש, "ונזכה זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה והוא יגאלנו".

מרדכי ודינה ויסברג

יום ראשון ל"ג בעומר ה' תשע"א

”איתא במדרש תהלים”

לשון-הקודש

אידיש





א. איתא* במדרש תילים¹: "רבי אליעזר אומר, אמרו ישראל לפני הקדוש ברוך הוא, רבוננו של עולם רוצין אנו ליגע בתורה יומם ולילה אבל אין לנו פנאי. אמר להם הקב"ה, קימו מצות תפילין ומעלה אני עליכם כאלו אתם יגיעים בתורה יומם ולילה". ולכאורה צריך להבין: מהו ענין מצות תפילין שעל ידי זה יפטרו מלימוד התורה? ומה ענינם זה לזה?

אף הענין הוא, דהנה פתיב: "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטי לישראל". [איתא² במדרש על זה:] "יש מי שהוא מצוה לאחרים לעשות והוא אינו עושה, אבל הקב"ה מה שהוא עושה אומר לישראל לעשות, שנאמר 'מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטי'". ופירוש "מה שהוא עושה": מי הוא הגורם שיעשה הקב"ה את המצות? על ידי שישראל עושים המצות, על ידי זה גורמים שיעשה הקב"ה את מצות אלו. ונמצא, על ידי שישראל מניחים תפילין, על ידי זה גורמים להיות הקב"ה מניח תפילין.

והנה אמרו רז"ל³ "תפילין דמארי עלמא — מה פתיב בהו? ומי כעמך פישראל גוי אחד בארץ". ונמצא כי על ידי שהקב"ה מניח תפילין על ידי זה מתגדלים ישראל.

מהורש"ב נ"ע ועוד, כמסופר ברשימות כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א.

(1) על הפסוק (א, ב) "כי אם בתורת".
(2) שמות רבה פרשה ל, ט — בשינוי לשון קצת.

(3) ברכות ו, א. ושם הובא הכתוב (דברי הימים א יז, כא) ומי כעמך ישראל, ולכן נראה לי דגם כאן צריך להיות כך ולא קרא דשמואל-ב ז, כג.

(*) מאמר זה נאמר על-ידי אדמו"ר מהורש"ב נ"ע על הבר-מצוה שלו — ביום כ' מרחשון תרל"ד. והוא גם-כן אחד המאמרים ש"חזר" אותם כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א בחגיגת הבר-מצוה שלו — ביום י"ב תמוז תרנ"ג (עם איזה הוספות שבאו להלן בחצאי עיגול) ברבים — כי מלבד מאמר זה חזר עוד מאמרים בהיותו אז על ה"אוהל", בחדר כ"ק אביו אדמו"ר





וביאור הענין⁴: דהנה פתיב "השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך ישראל". פי הנה פתיב "רם על כל גוים הני' כו'" שהוא מרומם כו', ומצד עצמותו, "אם⁵ חטאת מה תפעול בו ורבו פשעיך מה תעשה לו, אם צדקת מה תתן לו ומה מידך יקח". וכל העולמות עליונים ותחתונים "פולא קמיה פלא ממש חשיבי". וכדכתיב "פי נשגב שמו לבדו", רק "הודו" וזיוו והארתו "על ארץ ושמים".

וזהו "בד סליק הקב"ה לעילא", רצונו לומר: פשנסתלק החיות מההארה למעלה מעלה לבחינת עצמותו, ואזי העולמות אינם תופסים מקום, והנהגת העולמות הוא בבחינת שינה⁶ פככול. כאדם תישן שנסתלק שכלו מהכלי שהוא הגוף, למקורו ושרשו, ולא נשאר פי אם פת הדמיון שהוא רשימו. ולכן פתיב "ניקץ פישן הני'" וכתיב "עורר למה תישן הני'": שיהיה גילוי אור אין סוף ברוך הוא בחכמה וחסד, בבחינת עצמותו ומחלתו יתברך בכבודו ובעצמו, ו"יאר פניו" פנימיות רצונו כו'. והיינו על ידי המשכת התורה והמצוות.

וזהו "הבט משמים וראה" ו"השקיפה ממעון קדשך מן השמים" — 'שם מים'⁷, שהוא בחינת התורה שנמשלה למים [שנאמר "הוי כל צמא לכו למים כו'"] שזה קאי על בחינת התורה כו'⁸ ואזי "וברך את עמך ישראל". פי על ידי בחינה זו, נהיה אנחנו עם בני ישראל,

שטייט". (משיחות כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א).

(6) ראה על דרך זה במאמר פורים תש"ח פרק ו ואילך. דיבור המתחיל "בלילה ההוא" ש"ת (בספר המאמרים).

(7) חגיגה יב, א.

(8) תענית ז, א.

(4) בארוכה ראה תורה אור פרשת מקץ דיבור המתחיל "כי עמך מקור", ובשערי אורה שם.

(5) איוב לה, וזו. "כשלמדתי המאמר בעל-פה היה קשה עלי במקום זה מפני השינוי מלשון הכתוב (ששם הוא: או מה מידך יקח). שאלתי את כ"ק אאמו"ר וענני: דו חזר ווי דא





נתראים לפניו לדבר חשוב. שכל עיקר ההשגה והגילוי הוא על ידי התורה והתורה היא אצלנו בהתגלות.

וזהו שאמר הכתוב "נפתחו השמים וראוה מראות אלקים", בחינת 'אספקלריא המאירה'. שעל ידי בחינת שמים מתראה לפניו כביכול, כאלו על דרך משל, רואה במראה המאירה, שהוא מפלי זכויות, שעל ידי המראה, נראה הדבר שרואין בה לדבר גדול יותר ומשובח יותר, ממה שרואין אותו כן בלי מראה. כן על ידי הבטה והשקפה בבחינת התורה, שם נראים לפניו יתברך ישראל, שהם מקיימים התורה בבחינת שבח וגדולה.

וזהו "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ", פירוש שהם ממשיכים בחינת 'אחד' — 'בארץ', להיות שורה ומתגלה בחינת 'הוי' אחד שיהיה שורה בארץ התחתונה.

ב. וביאור הענין מעלת התורה, יוכן ממאמר רז"ל⁹ "אלפיים שנה קדמה תורה לעולם". פירוש 'קדמה' אין פירוש בזמן, שהרי הזמן ומקום שניהם מחודשים וקודם שנברא העולם לא היה גם כן בחינת הזמן. אלא שענין הקדימה היא קדימת המעלה. להיות שורש ומקור העולמות הוא מבחינת מדות. כמו שכתוב "ששת ימים עשה" ולא כתיב 'בששת'¹⁰. אלא כי ששת ימים אלו, הם ששה מדות עליונות נשפלו בבחינת עשיה.

וזהו שראשית עשרה מאמרות הוא "בראשית — ברא שית"¹¹. פירוש 'ברא שית' על דרך מה שכתוב "עולם חסד יבנה", שיש

רצח, ב ועוד. וראה גם-כן שו"ת הרשב"א חלק-א סימן תכג.
(11) זהר חלק-א ג, ב. טו, ב. ועוד.

(9) ראה מדרש תהלים צ, ד, בראשית רבה פרשה ח, ב. תנחומא וישב ד וש"ג. זהר חלק-ב מט, א.
(10) זהר חלק-א רמז, א. זהר חלק-ג





בזה ב' פירושים: הא' בכדי שיתהוו עולמות, זהו על ידי מדת החסד שהוא "אזיל עם פולהו יומין"¹². הב', שצריכים לבנות את מדת החסד. ועל דרך זה הוא "בראשית – ברא שית" שהוא בגנין המדות, בכדי שיהיה מקור לעולמות בי"ע.

אבל התורה קדמה לעולם, להיות פי "אורייתא מחכמה נפקת"¹³. שענין בחינת המוחין אינם שייכים לעולמות כלל. וגם כשלא יש למי להשפיע דבר שכל הרי הוא יכול לישוב ולהשפיל השפלות.

מה שאין כן בבחינת המדות, על דרך משל מדת החסד, כשלא יש למי להשפיע טוב וחסד הרי בטל כל המדה וכלא היה כלל. וכמו שמצינו באברהם דכתיב ביה "והוא יושב פתח האהל כחום היום". שענין מה שישב על הפתח, הוא שחפש אחר עוברים ושבים בכדי שיהיה לו למי להשפיע החסד, כי בלתי המקבל מתאבד כל פעולת המשפיע בו'.

ועל דרך זה יובן למעלה, דכתיב¹⁴ "זכור רחמיך וחסדיך פי מעולם המה", שבחינת הרחמים והחסדים זהו שייכים לעולמות, וכנ"ל בענין "כי אמרתי עולם חסד יבנה" וכדפירש שצריכים לבנות מדת החסד. פי בלא התהוות¹⁵ אינם צריכים למדת החסד, פי על מי יתחסד.

וזהו שמתחיל העץ חיים "כשעלה ברצונו הפשוט להטיב לברואיו", שזהו מצד 'טבע הטוב להטיב'. שהוא בחינת השפעת החסד שנמשך מבחינת "פי חפץ חסד" שהוא בחינת החסד שבחפץ הוי'.

(13) זהר חלקיב קכא, א. וראה גם כן שם פה, א.

(14) תהלים כה, ו. ושם כתוב "רחמיך הוי' וחסדיך" אבל בכמה מקומות בדא"ח הועתק כמו שכתוב כאן.

(15) נוסח אחר: התהוות עולמות.

(12) נתבאר בעץ חיים שער כ"ה דף ב, פרי עץ חיים שער חג הסוכות פרק א, שער מאמרי רשב"י פרשת יתרו תרומה ואמור. לקוטי תורה דיבור המתחיל 'האזינו' (השלישי) פ"ו. ועוד.





אָבֵל מִבְּחִינַת הַמוֹחִין לֹא נִמְשָׁךְ בְּכַרְיַת הָעוֹלָם.

וְהַגֵּם פִּי אָמְרוּ רַז"ל¹⁶ "בַּעֲשָׂרָה דְּבָרִים בָּרָא הַקָּב"ה עוֹלָמוֹ בְּחֻמָּה וּבְתִבְיָנָה וּבְדַעַת". וּבִסְפָּר יִצְיָרָה: "בְּשִׁלְשָׁה סְפָרִים כו' בְּסִפָּר וְסוֹפָר וְסִיפּוֹר", שְׁנֵתִבְאָר בְּדִיבּוֹר הַמִּתְחִיל "וּשְׁאַבְתֶּם"¹⁷ שְׁסוֹפָר [בּוֹא"ו]¹⁸ הוּא בְּחִינַת חֻמָּה, כְּמוֹ הַסּוֹפָר שֶׁכּוֹתֵב אֶת הַסּוֹפָר [בְּלֹא וָא"ו שְׁנִקְרָא]¹⁹ בִּינָה²⁰. מִכָּל מְקוֹם מֵה שְׁנִמְשָׁךְ בְּמִדּוֹת, הוּא רַק בְּחִינַת 'מוֹחִין שֶׁבְּמִדּוֹת' אָבֵל לֹא בְּחִינַת 'מוֹחִין בַּעֲצָם'.

אָבֵל "אוֹרִייתָא מִחֻמָּה נִפְקֵת", לִכֵּן "אֲלֵפִים שָׁנָה קִדְמָה תוֹרָה לְעוֹלָם". [וְזֶהוּ עֲנִין "אַאֲלֶפֶךָ חֻמָּה אֲאֲלֶפֶךָ בִּינָה" שֶׁהֵם בְּחִינַת מוֹחִין, הֵם קִדְמוֹ לְעוֹלָם שֶׁהוּא בְּחִינַת מִדּוֹת כו'. וְזֶהוּ "אֲלֵפִים כו'"] — 'אֲלֵפִים' הוּא לְשׁוֹן 'אַאֲלֶפֶךָ כו'".²¹

ג. וְזֶהוּ שֶׁאָמַר רַבִּי אֱלִיעֶזֶר "אָמְרוּ יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי הַקָּב"ה רוֹצִים אָנוּ לִיגַע בְּתוֹרָה", לְהִיּוֹת פִּי עַל יְדֵי לִימוּד הַתּוֹרָה יִמְשִׁיכוּ בְּחִינַת מוֹחִין בְּמִדּוֹת, שֶׁזֶהוּ מַעֲלָה גְדוֹלָה וְנִפְלְאָה כו'. "אָבֵל אֵין לָנוּ פְּנָאִי". "אָמַר לָהֶם הַקָּב"ה: קִיֵּימוּ מִצְוֹת תְּפִילִין

והתהוות חדשות בספר שהוא בינה: כמו עצמיות השכל הוא נושא וסובל את האותיות שנתהוו בו שנמשך השכל בהשגה והבנה". (לקוטי תורה שיר השירים ביאור לדיבור המתחיל "שימני כחותם" פרק ג, ושם יש עוד פירושים אבל ממה שכתוב כאן, "כמו הספר שכותב" מוכח דפה מבאר לפי הפירוש הראשון).

(21) ראה גם כן לקוטי תורה שיר השירים בתחלתו. "והחרים" תרל"א פרשה תזריע מצורע.

(16) חגיגה יב, א.

(17) הוא אחד ממאמרי חג הסוכות תרל"ד.

(18) עיין בכל זה לקוטי הש"ס להאריז"ל לראש השנה טז, ב. תורה אור שמות דיבור המתחיל "זה שמי". תורת חיים דיבור המתחיל "ואלה שמות" (דף יז ואילך). לקוטי תורה דיבור המתחיל "ושאבתם" (השני).

(19) הטעם מובן ממה שכתוב במקומות המסומנים בהערות יח, כ.

(20) כמו כן "חכמה ראשית ומקור ההשתלשלות שמאתו בא האותיות





וּמַעֲלָה אֲנִי עֲלֵיכֶם כָּאֵלֹה אַתֶּם יִגְיַעִים בַּתּוֹרָה יוֹמָם וְלַיְלָה".
וְהֵינּוּ: כִּי עַל יְדֵי מַצּוֹת תַּפִּילִין מִמְּשִׁיכִים לַהֲיוֹת הַקֶּבֶ"ה מְנִיחַ
תַּפִּילִין כַּנִּ"ל.

שְׁפִירוֹשׁ 'הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא' הוּא זו"נ דְּאֶצִּילוֹת: שְׁנִ"א הוּא 'קְדוֹשׁ',
וּמַלְכוּת — 'בְּרוּךְ'²², כְּנוֹדֵעַ מַעֲנִין 'יוֹם וְלַיְלָה'. וְלִכְּנֵן כְּשֶׁאֲמָרוּ²³
'קְדוֹשׁ' יָדַע מִשָּׁה רַבִּינוּ עָלָיו הַשְּׁלוֹם בְּהָרָה שֶׁהוּא יוֹם, וּכְשֶׁאֲמָרוּ
'בְּרוּךְ' יָדַע שֶׁזֶה לַיְלָה. אֲבָל עֲנִין שֶׁהַקֶּבֶ"ה מְנִיחַ תַּפִּילִין הוּא בְּחִינַת
הַמְּשַׁכֵּת מוֹחִין בְּמַדּוֹת וְהֵינּוּ בְּחִינַת 'מוֹחִין בְּעֵצִים'.

וְלִכְּנֵן הַקָּטָן שֶׁלֹא הִגִּיעַ לִי"ג שָׁנָה פְּטוּר מִתַּפִּילִין, כִּי אֵינוֹ נִקְרָא
אִישׁ, וְלֹא יֵשׁ בּוֹ כִּי אִם קְטָנוֹת הַמוֹחִין. רַק בְּהִיוֹת בֶּן י"ג שָׁנָה
יוֹם אֶחָד שֶׁנַּעֲשָׂה אִישׁ, אָז עַל יְדֵי הַנַּחַת תַּפִּילִין מִמְּשִׁיךְ לַהֲיוֹת
הַקֶּבֶ"ה מְנִיחַ תַּפִּילִין.

וְנִמְצָא מוֹכֵן שֶׁעֲנִין הַתַּפִּילִין שְׁלֹמֶעֱלָה הוּא הַמְּשַׁכֵּת 'מוֹחִין בְּעֵצִים'.
וְנִמְצָא כִּי זֶה בְּחִינַת אַחַת עִם לִימּוּד הַתּוֹרָה. וְלִכְּנֵן אָמַר "קִיִּימוּ מַצּוֹת
תַּפִּילִין וּמַעֲלָה אֲנִי עֲלֵיכֶם כָּאֵלֹה אַתֶּם יִגְיַעִים בַּתּוֹרָה יוֹם וְלַיְלָה כו'".
וּפִירוֹשׁ 'כָּאֵלֹה': כִּי עַל יְדֵי יִגְיַעַת הַתּוֹרָה הָיָה נִמְשָׁךְ בְּאִוִּיר הָעוֹלָם.
וְלִכְּנֵן אָמַר הָגֵם כִּי עַל יְדֵי הַתַּפִּילִין נִמְשָׁךְ הַמוֹחִין בְּשִׁרְשׁ וּמִקּוֹר
הַמְּהוּוֹה עוֹלָמוֹת. מִכָּל מְקוֹם "מַעֲלָה אֲנִי עֲלֵיכֶם כָּאֵלֹה אַתֶּם יִגְיַעִים
בַּתּוֹרָה יוֹם וְלַיְלָה" הוּא בְּחִינַת עוֹלָם שְׁלֹמֶטָה כו'.

מדרש תהלים יט, ג. וראה גם כן
פירוש הצמח צדק על התהלים. (נדפס
בשם יהל אור) שם סעיף ה.

(22) ראה לקוטי תורה שיר השירים
דיבור המתחיל "ששים המה" (השני).
(23) ילקוט שמעוני תשא רמז תו.





א. איתא במדרש תילים: "ר' אליעזר אומר אמרו ישראל לפני הקדוש ברוך הוא רבוננו של עולם רוצין אנו ליגע בתורה יומם ולילה אבל אין לנו פנאי". אידן זאגן צום אויבערשטן: רבוננו של עולם, מיר ווילן הארענווען אין תורה טאג און נאכט, אבער מיר האבן ניט קיין צייט.

אמר להם הקב"ה, קימו מצות תפילין ומעלה אני עליכם כאלו אתם גייעים בתורה יומם ולילה". זאגט דער אויבערשטער צו אידן: זייט מקיים מצות תפילין, וועל איך אייך פאררעכענען ווי איר וואלט הארענווען אין תורה טאג און נאכט.

איז לכאורה ניט פארשטאנדיק, וואס איז דער ענין פון מצות תפילין וואס פארטרעט לימוד התורה, און וואס איז די שייכות פון די צוויי ענינים, תפילין און לימוד התורה, איינער צום צווייטן.

נאר דער ענין איז, עס שטייט דאך "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל". זאגט דער מדרש אויף דעם "יש מי שהוא מצוה לאחרים לעשות והוא אינו עושה אבל הקב"ה מה שהוא עושה אומר לישראל לעשות, שנאמר 'מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו'". עס איז פאראן איינער וואס הייסט אנדערע טאן אבער ער אליין טוט ניט, אבער דער אויבערשטער וואס ער אליין טוט, הייסט ער אידן טאן. ווי עס שטייט "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו", אז זיינע דברים חוקים ומשפטים וואס ער אליין טוט, זאגט ער אידן צו טאן.

און דער פשוט פון 'מה שהוא עושה' איז, ווער איז גורם אז דער אויבערשטער זאל טאן מצוות, דורכדעם וואס אידן טוען די מצוות זיינען זיי גורם אז דער אויבערשטער זאל טאן אט-די מצוות. קומט





דאך אויס אז דורכדעם וואס אידן לייגן תפילין זיינען זיי גורם אז דער אויפערשטער זאל זיין מניח תפילין.

והנה אמרו רז"ל: "תפילין דמארי עלמא — מה פתיב בהו? וימי כעמך פישראל גוי אחד בארץ". אז אין דעם אויפערשטנס תפילין שטייט די מעלה פון אידן אז זיי זיינען א גוי אחד בארץ. קומט דאך אויס אז דורכדעם וואס הקב"ה מניח תפילין ווערן אידן גרעסער.

קלערער פארשטיין דעם ענין, עס שטייט דאך "השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך ישראל", ווייל עס שטייט דאך "רם על כל גוים הוי" אז הוא יתברך איז מרום, דערהויבן פון וועלט, און מצד עצמותו איז "אם חטאת מה תפעול בו ורבו פשעיך מה תעשה לו, אם צדקת מה תתן לו ומה מידך יקח". און אלע עולמות עליונים ותחתונים זיינען "כולא קמיה פלא ממש חשיבי". און ווי עס שטייט "כי נשגב שמו לבדו", אז 'שמו' איז 'לבדו', העכער פון וועלט, נאר בלויז 'הודו', זיין און א הארה פון שמו איז על ארץ ושמים.

און דאס איז וואס עס שטייט "בד סליק הקב"ה לעילא", דאס מיינט ווען דער חיות פון דער הארה ווערט נסתלק למעלה מעלה צו דער בחינה פון עצמות, און דעמאלט זיינען די עולמות ניט תופס מקום און די הנהגה פון די עולמות איז בבחינת שינה כביכול, אזוי ווי א מענטש וואס שלאפט, וואס דער שכל ווערט נסתלק פון דער פלי — וואס דאס איז דער גוף — צו זיין מקור ושוורש, און עס בלייבט איבער בלויז דער כוח הדמיון (דער פארשטעלונגס-קראפט) וואס דאס איז בלויז א רושם.

וואס דערפאר שטייט "ויקץ כישן הוי" און עס שטייט "עורה למה תישן הוי" אז עס זאל זיין דער גילוי אור אין סוף ברוך הוא אין





חֲכָמָה און חֶסֶד, אין די בְּחִינָה פון עֲצָמוּתוֹ וּמָהוּתוֹ יתְבַרֵךְ בְּכַבּוּדוֹ וּבְעֲצָמוֹ, און עֵס זאל זיין "יָאָר פָּנָיו" עֵס זאל מֵאִיר זיין פְּנִימִיּוֹת רְצוֹנוֹ, און דאס איז דורך די הַמְשָׁכָה פון תּוֹרָה און מַצּוֹת.

וואס דאס איז וואס עֵס שְׁטִיט "הַבֵּט מַשְׁמִים וּרְאָה" און "הַשְׁקִיפָה מִמַּעַן קִדְשָׁךְ מִן הַשָּׁמַיִם", וואס שְׁמִים איז 'שָׁם מִים', וואס דאס איז בְּחִינַת הַתּוֹרָה וועלכע איז געגליכן צו מִים [ווי עֵס שְׁטִיט "הוּי כָּל צֶמָא לָכוּ לַמִּים", וואס דאס גייט אויף בְּחִינַת הַתּוֹרָה], איז דעמאלט וועט זיין "וּבִרְךָ אֶת עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל", ווייל דורך אָט־דִּי בְּחִינָה וועלן מִיר, עִם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, געזען ווערן פאר דעם אויפֿערשטן פאר א דָּבָר חָשׁוּב, ווייל דער עיקר הַשְׁגָּה און גִּילּוּי איז דורך תּוֹרָה, און תּוֹרָה איז ביי אונז בְּהַתְגַּלוּת.

וואס דאס איז וואס דער פֿסוק זאגט "נִפְתָּחוּ הַשָּׁמַיִם וְאֶרְאָה מִרְאֹת אֱלֹקִים", וואס דאס איז די בְּחִינָה פון 'אֶסְפְּקִלְרִיא הַמַּאֲיָה', אז דורך די בְּחִינָה פון שְׁמִים (וואס דאס איז די בְּחִינָה פון תּוֹרָה) זעט זיך פאר דעם אויפֿערשטן בְּכִכּוּל ווי איינער וואס קוקט דורך א לייכטנדיקן פארגרעסער־גלאז, וואס דעמאלט זעט זיך די זאך א גרעסערע און בעסערע ווי אן דער גלאז. אזוי אויף דורך די הַבְטָה וְהַשְׁקָפָה בְּבִחִינַת הַתּוֹרָה זעהן זיך אידן (וואס זיינען מְקִיִּים תּוֹרָה) פאר דעם אויפֿערשטן, בְּבִחִינַת שְׂבַח וּגְדוּלָּה.

און דאס איז "וּמִי כְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל גּוֹי אֶחָד בְּאֶרֶץ", אז זיי זיינען מְשִׁיף די בְּחִינָה פון אֶחָד אין אֶרֶץ, אז עֵס זאל שׁוֹרָה זיין און מתְגַּלָּה ווערן בְּחִינַת 'הַנִּי' אֶחָד' אין אֶרֶץ הַתְּחִתּוֹנָה.

ב. וביאור ענין מעלת התורה, וועט מען דאס פארשטיין פון מאָמר רז"ל "אֵלֶּפִּים שָׁנָה קִדְמָה תּוֹרָה לְעוֹלָם", וואס דער פֿשט פון קִדְמָה מיינט נישט קִדְמָה אין זמן, ווייל זמן און מקום





זיינען דאך ביידע מחודשים, און פאר בריאת העולם איז דאך בחינת הזמן אויף ניט גענווען. נאר קדימה מיינט קדימה אין מעלה, אז תורה איז העכער פון וועלט.

ווייל דער שורש ומקור פון עולמות איז פון בחינת מדות, ווי עס שטייט "ששת ימים עשה" און עס שטייט ניט 'בששת', נאר די ששת ימים זיינען דאס די ששה מדות עליונות, און 'ששת ימים עשה' מיינט אז די ששה מדות עליונות זיינען נשפל געווארן אין די בחינה פון עשה.

וואס דאס איז וואס דער אנפאנג פון די עשרה מאמרות איז בראשית, וואס דאס איז 'ברא שית', וואס דער פשט פון 'ברא שית' איז, על דרך ווי עס שטייט "עולם חסד יבנה", וואס אין דעם זיינען דא צוויי פירוש, איין פירוש איז אז בכדי עס זאלן נתינה ווערן עולמות, איז דאס דורך מדת החסד, וואס אט-די מדה איז אזיל עם כולהו יומין. און דער צווייטער פירוש איז, אז מ'דארף בויען די מדת החסד. און על דרך זה איז בראשית 'ברא שית', וואס דאס איז בנן המדות כדי עס זאל זיין א מקור אויף עולמות ביי"ע.

אבער די תורה איז קדמה לעולם, ווייל "אורייתא מחכמה נפקת", תורה נעמט זיך פון חכמה, און בחינת מוחין זיינען אינגאנצן ניט שייכות צו די עולמות, און אויף ווען עס איז ניטא צו וועמען צו משפיע זיין א דבר שכל קען ער זיצן פאר זיך און טראכטן השכלות. אנדערש איז אבער בחינת המדות, על דרך משל מדת החסד, אז ווען עס איז ניטא צו וועמען משפיע זיין טוב וחסד, ווערט דאך די גאנצע מדה בטל און אזוי ווי זי וואלט אינגאנצן ניט גענווען. אזוי ווי מיר געפינען ביי אברהם אבינו, "והוא יושב פתח האהל כחום היום", וואס דאס וואס ער איז געזעצן פתח





האולה, איז געווען נוייל ער האט געזוכט עוברים ושבים בכדי ער זאל האבן צו וועמען משפיע זיין חסד, נוייל אן א מקבל פארלירט זיך אינגאנצן די פעולה פון משפיע.

און על דרך זה וועט מען פארשטיין למעלה, וואס עס שטייט "זכור רחמיה וחסדיה כי מעולם המה", אז די בחינה פון רחמים וחסדים האבן א שייכות צו עולמות, און ווי אויבן-גערעט אין דעם ענין פון "כי אמרתי עולם חסד יבנה", און ווי מען האט געטוישט אז מ'דארף בויען מדת החסד, נוייל אן התהוות העולמות דארף מען דאך ניט מדת החסד, נוייל מיט וועמען וועט ער טאן חסד.

און דאס איז וואס דער עץ חיים הויבט אן "כשעלה ברצונו הפשוט להיטיב לברואיו" וואס דאס איז מצד טבע הטוב להיטיב, בחינת השפעת החסד, וואס ווערט נמשך פון בחינת "פי חפץ חסד", וואס השפעת החסד איז דער חסד שבחפץ הוי'.

אבער פון בחינת מוחין איז ניט נמשך גענוארן אין בריאת העולם. און כאטש די רז"ל זאגן "בעשרה דברים ברא הקב"ה עולמו בחכמה ובתבונה ובדעת", און אין ספר יצירה שטייט: "בשלושה ספרים כו' בספר וסופר וסיפור", און ווי עס רעדט זיך אין מאמר 'ושאבתם', אז סופר מיט א נא"ו איז חכמה און ספר אן א נא"ו איז בינה, אזוי ווי דער סופר וואס שרייבט א ספר. פונדעסטוועגן, דאס וואס ווערט נמשך אין מדות איז דאס נאר בחינת 'מוחין שבמדות' אבער ניט 'מוחין בעצם'. אבער "אורייתא מחכמה נפקת", איז דאס פון 'מוחין בעצם'. דערפאר איז אלפיים שנה קדמה תורה לעולם [וואס דאס איז "אאלפך חכמה אאלפך בינה", וואס דאס זיינען די בחינה פון מוחין, זיינען זיי העכער פון עולם וואס איז מדות, און דאס איז אלפיים פון לשון 'אאלפך'].





ג. וְזֶהוּ שֶׁאָמַר רַבִּי אֱלִיעֶזֶר "אָמְרוּ יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי הַקָּב"ה רוֹצִים אֲנִי לִיגַע בַּתּוֹרָה", וְוִיִּיל דּוּרְךָ לִימּוּד תּוֹרָה וְוַעֲלֵן זַי מִמְּשִׁיף זַיִן בְּחִינַת מוֹחִין אִין מְדוּת, וְוַאס דָּאס אִיז אַ מַעֲלָה גְדוֹלָה וְנִפְלְאוּת, "אָבֵל אִין לָנוּ פִּנְאִי", מִיר הָאָבֵן נִיט קִיין צִיט. זָאגט צו זַי דְּעַר אויפֿעֶרשְׁטער "קִימוּ מַצּוֹת תְּפִילִין וּמַעֲלָה אֲנִי עֲלִיכֶם כָּאִלוּ אַתֶּם יִגִּיעִים בַּתּוֹרָה יוֹמָם וְלַיְלָה", וְוִיִּיל דּוּרְךָ מַצּוֹת תְּפִילִין אִיז מִעַן מִמְּשִׁיף אַז עַס זָאל זַיִן הַקָּב"ה מְנִיחַ תְּפִילִין.

וְוַאס דְּעַר פִּירוּשׁ פֿון הַקָּב"ה אִיז זו"ן דָּאָצִילוּת (ז"א און מְלָכוּת דָּאָצִילוּת), וְוַאס ז"א אִיז 'קְדוּשׁ' און מְלָכוּת אִיז 'בְּרוּךְ', וְוִי ס'אִיז בְּאוּוּאָסְט וְוַעגֵן דָּעם עֲנִין פֿון יוֹם און לַיְלָה, אַז 'קְדוּשׁ' אִיז יוֹם און 'בְּרוּךְ' אִיז לַיְלָה, וְוַאס דְּעַרפֿאַר בְּשַׁעַת דִּי מְלָאָכִים הָאָבֵן גֶּעזאָגט 'קְדוּשׁ' הָאט מִשָּׁה רַבִּינוּ עָלִיו הַשְּׁלוֹם אויפֿן פֿאַרג געוואָסְט אַז ס'אִיז טאַג, און ווען זַי הָאָבֵן גֶּעזאָגט 'בְּרוּךְ' הָאט עַר געוואָסְט אַז ס'אִיז נאַכט.

אַבער דְּעַר עֲנִין פֿון הַקָּב"ה מְנִיחַ תְּפִילִין אִיז, דִּי הַמְשָׁכָה פֿון מוֹחִין אִין מְדוּת, וְוַאס דָּאס מִינֵט בְּחִינַת מוֹחִין בְּעֶצֶם, און דְּעַרִיבֶער אִיז אַ קֶטֶן וְוַאס אִיז נָאךְ נִיט געוואָרן דְּרִיזֵן יָאָר, אִיז עַר פֿטוּר פֿון תְּפִילִין, וְוִיִּיל עַר ווערט נִיט אָנגערוּפֿן 'אִישׁ' און הָאט בְּלוֹזִי קִטְנוּת הַמוֹחִין. נָאָר ווען עַר ווערט אַ בֶּן י"ג שָׁנָה וְיוֹם אַחֵד, וְוַאס דְּעַמְאָלֶט ווערט עַר אַ אִישׁ, אִיז דְּעַמְאָלֶט דּוּרְךָ הִנָּחַת תְּפִילִין אִיז עַר מִמְּשִׁיף אַז עַס זָאל זַיִן הַקָּב"ה מְנִיחַ תְּפִילִין.

אִיז פֿון דָּעם פֿאַרשטאַנדיק, אַז דְּעַר עֲנִין פֿון תְּפִילִין שְׁלֹמַעֲלָה אִיז הַמְשָׁכַת מוֹחִין בְּעֶצֶם, קוּמֶט דָּאךְ אויס אַז דָּאס אִיז אִיין בְּחִינָה מִיט דָּעם עֲנִין פֿון לִימּוּד הַתּוֹרָה. און דְּעַרפֿאַר זָאגט עַר "קִימוּ מַצּוֹת תְּפִילִין וּמַעֲלָה אֲנִי עֲלִיכֶם כָּאִלוּ אַתֶּם יִגִּיעִים בַּתּוֹרָה יוֹמָם וְלַיְלָה",





ווייל דורך תפילין טוט מען אויף דעם זעלבן ענגן ווי דורך לימוד התורה.

און דאס וואס ער זאגט 'פאילו', (וואס דאס ווייזט אויס אז דאס איז נישט מממש די זעלבע זאך). איז דאס ווייל דורך יגיעה אין תורה וואלט דאס נמשך ווערן אין אור העולם, דערפאר זאגט ער אז הגם דורך תפילין ווערט המשכת המוחין אין שורש ומקור המהות עולמות (און נישט אין אור העולם), פונדעסטוועגן "מעלה אני עליכם פאילו אתם יגיעים בתורה יומם ולילה" אין בחינת עולם שלמטה כו'.



"איתא במדרש תהלים"

פרק א: מעלת ישראל

פרק ב: מעלת התורה

פרק ג: מעלת התפילין

סיכום

תוכן קצר





א. איתא במדרש תילים: "רבי אליעזר אומר אמרו ישראל לפני הקב"ה רבוננו של עולם רוצין אנו ליגע בתורה יומם ולילה אבל אין לנו פנאי. אמר להם הקב"ה קיימו מצות תפילין ומעלה אני עליכם כאלו אתם יגיעים בתורה יומם ולילה". ולכאורה צריך להבין: מהו ענין מצות תפילין שעל-ידי זה יפטרו מלימוד התורה? ומה ענינם זה לזה?

א. בקיום מצות תפילין מתגדלים ישראל

תוכן: רבינו מביא את דברי רבי אליעזר במדרש תילים האומר שמצות תפילין יכולה לפטור מלימוד תורה. על כך נשאלות שתי שאלות: א. כיצד יכולה מצוה אחת לפטור מחיוב לימוד תורה יומם ולילה? ב. אפילו אם נבין את חשיבותה הגדולה של מצות תפילין, עדיין יש להבין מהו הקשר בין תפילין ללימוד התורה שהאחת פוטרת את השניה?

להבנת הדברים מביא רבינו את דברי המדרש ש"מה שהקב"ה עושה – אומר לישראל לעשות", ומבאר שכוונת המדרש לומר כי על-ידי שבני-ישראל מקיימים מצוות הם גורמים שהקב"ה יקיים מצוות. כך על-ידי שבני-ישראל מניחים תפילין הם גורמים שהקב"ה יניח תפילין. כהמשך לכך מסביר רבינו כי בתפילין של הקב"ה כתובה מעלתם של בני-ישראל בהיותם "גוי אחד בארץ". המסקנה היא שעל-ידי הנחת תפילין "מתגדלים ישראל" – ישראל נעשים גדולים:

א. איתא* במדרש תילים¹: "רבי אליעזר אומר אמרו ישראל

עיגול) ברבים – כי מלבד מאמר זה חזר עוד מאמרים בהיותו אז על ה"אוהל", בחדר כ"ק אביו אדמו"ר מהורש"ב נ"ע ועוד, כמסופר ברשימות כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א.

(1) על הפסוק (א, ב) "כי אם בתורת".

(*) מאמר זה נאמר על-ידי אדמו"ר מהורש"ב נ"ע על הבר מצוה שלו – ביום כ' מרחשון תרל"ד. והוא גם כן אחד המאמרים ש"חזר" אותם כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א בחגיגת הבר מצוה שלו – ביום י"ב תמוז תרנ"ג (עם איזה הוספות שבאו להלן בחצאי





לפני הקב"ה רבונו של עולם רוצין אנו ליגע בתורה יומם ולילה אבל אין לנו פנאי. אמר להם הקב"ה קיימו מצות תפילין ומעלה אני עליכם כאלו אתם יגיעים בתורה יומם ולילה".

בתחילת ספר תהלים משבח דוד המלך את היהודי ההוגה בתורה יומם ולילה, ואומר "אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים... כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה". [החובה ללמוד תורה יומם ולילה מופיעה במקומות נוספים, כמו בפסוק "והגית בו יומם ולילה"²].

דרש על כך רבי אליעזר: בניישראל פנו לקב"ה ואמרו "רבונו של עולם, רוצים אנו ליגע בתורה יומם ולילה אבל אין לנו פנאי" — אנו מאוד רוצים לקיים את מצות תלמוד תורה ולהגות בתורה יומם ולילה — אבל אנו עסוקים וטרודים ואין לנו פנאי.

אמר להם הקב"ה "קיימו מצות תפילין ומעלה אני עליכם כאילו אתם יגיעים בתורה יומם ולילה": בזכות מצות תפילין שתקיימו מידי יום — אני אחשב לכם כאילו אתם לומדים תורה יומם ולילה ומקיימים את מצות תלמוד תורה במלואה.

ולכאורה צריך להבין: מהו ענין מצות תפילין שעלידי זה יפטרו מלימוד התורה? ומה ענינם זה לזה?

מיד מתעוררות שתי שאלות:

א. הלא העיסוק בתורה יומם ולילה, היא מעלה גדולה ביותר הדורשת יגיעה והתמדה בלתי פוסקות — והיכן נמצאת מעלה זו במצות תפילין, שתסייע לפטור מלימוד תורה?

ב. אפילו אם נבין כי גם במצות תפילין קיימת מעלה נפלאה שהיא שוות ערך למעלה הגדולה של יגיעה בתורה — עדיין יש להבין מהו הקשר בין מצות תפילין ליגיעה בתורה, עד כדי כך שמצות תפילין תפטור מיגיעה בתורה?

(2) יהושע א, ח.





אך הענין הוא דהנה כתיב: "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל". [איתא במדרש על זה:] "יש מי שהוא מצוה לאחרים לעשות והוא אינו עושה אבל הקב"ה מה שהוא עושה אומר לישראל לעשות, שנאמר 'מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו'". ופירוש "מה שהוא עושה": מי הוא הגורם שיעשה הקב"ה את המצות? על-ידי שישראל עושים המצות על-ידי זה גורמים שיעשה הקב"ה את מצות אלו. ונמצא על-ידי שישראל מניחים תפילין על-ידי-זה גורמים להיות הקב"ה מניח תפילין.

אך הענין הוא דהנה כתיב: "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל". [איתא³ במדרש על זה:] "יש מי שהוא מצוה לאחרים לעשות והוא אינו עושה אבל הקב"ה מה שהוא עושה אומר לישראל לעשות, שנאמר 'מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו'".

נקודת הביאור:

במצות תפילין קיימת מעלה מיוחדת במינה הפועלת את אותה פעולה של לימוד התורה, שביכולתה לפטור את היגיעה בלימוד התורה.

כדי להבין את המעלה של מצות תפילין יש להקדים ולבאר את דרשת חז"ל על הפסוק בתהלים, "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל"⁴: יש מי שמצוה לאחרים לעשות והוא אינו עושה אבל הקב"ה מה שהוא עושה אומר לישראל לעשות".

בפשטות, כוונת חז"ל לשבח את הקב"ה על כך שאינו דומה לשאר המלכים שכאשר הם מצוים לבצע הוראות מסוימות, הם בעצמם אינם עושים אותם, לדוגמא: כשהמלך מגייס אזרחים לצבא — הוא נשאר ספון בחדרו ואינו יוצא למלחמה; כשמצוה לשלם מס-הכנסה, הוא

(3) שמות רבה פרשה ל, ט — בשינוי (4) תהלים קמז, יט. לשון קצת.





אינו משלם. אך הקב"ה אינו כזה, ואינו מצוה על עמו לבצע פעולות שהוא בעצמו אינו עושה, אלא בשעה שהוא מצוה את בני־ישראל לקיים מצוות — הוא בעצמו מקיים את המצוות. הוא מניח תפילין, שומר שבת וכו'.

אך כאשר נדייק בדברי חז"ל נלמד כי לא לזו כוונתם, שכן הם לא אומרים שמה שהוא מצווה הוא עושה, אלא "מה שהוא עושה, אומר לישראל לעשות" — אותן פעולות שהוא מבצע, הוא מצווה את בני־ישראל לעשות. וזה לכאורה לא מדויק, שכן ישנן פעולות רבות שהקב"ה עושה ואינו מצווה את בני־ישראל: הוא בורא עולמות ולא מצווה אותנו לברוא עולמות וכו'.

יתר על כן: גם מלך בשר־ודם מבצע פעולות שונות שאינו מצווה את אזרחיו לעשותן, ביחד עם פעולות שהוא מצווה את עמו לעשותן וגם הוא מצטרף אליהן.

לפיכך מפרש רבינו את דברי המדרש באופן הפוך:

ופירוש "מה שהוא עושה": מי הוא הגורם שיעשה הקב"ה את המצוות? על־ידי שישראל עושים המצוות על־ידי זה גורמים שיעשה הקב"ה את מצוות אלו. ונמצא על־ידי שישראל מניחים תפילין על־ידי־זה גורמים להיות הקב"ה מניח תפילין.

אכן, ברור, כי המדרש אינו בא לקבוע את ההבדל בין הקב"ה לשאר המלכים. אלא בא ללמד על המעלה של בני־ישראל ועל הקשר החזק בין הקב"ה לעם ישראל, עד כדי כך שהקב"ה מקיים מצוות בזכות בני־ישראל. וזהו הפירוש בדברי חז"ל: "מה שהוא עושה" — מהי הסיבה שהקב"ה עושה את המצוות? בגלל ש"אומר לאחרים לעשות!".

היינו, העובדה שהקב"ה מניח תפילין, שומר שבת ונותן צדקה, היא בגלל שאנחנו מקיימים את המצוות הללו.

ונמצא כי פירוש זה עמוק מאוד, ממנו מובן כי בני־ישראל משפיעים ופועלים על הקב"ה.





והנה אמרו רז"ל "תפילין דמארי עלמא — מה כתיב בהו? 'ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ'". ונמצא כי על-ידי שהקב"ה מניח תפילין על-ידי-זה מתגדלים ישראל.

לאחר שהובן באופן כללי שבני-ישראל פועלים שהקב"ה יקיים מצוות ויניח תפילין — מסביר רבינו כי לא רק שהקב"ה מניח תפילין בזכות בני-ישראל, אלא אף התוכן של התפילין של הקב"ה נובע מהתוכן של התפילין של בני-ישראל. לשם כך מביא רבינו את דברי חז"ל:

והנה אמרו רז"ל⁵ "תפילין דמארי עלמא — מה כתיב בהו? 'ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ'".

במסכת ברכות שואלים חז"ל: מהן התפילין שהקב"ה מניח? הלא בתפילין שלנו כתובות המצוות שאנו מצווים כמו: "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" — אחדות ה'. "ואהבת את ה' אלקיך" — אהבת ה', "והיה אם שמוע" — אזהרה על קיום המצוות. "קדש לי כל בכור" — מצות פדיון הבן. "והיה כי יביאך" — מצות סיפור יציאת מצרים, אכילת מצה בפסח וכו'. והסיבה היא כדי שיהיה לנו זכרון לקיום מצות אלו. ומאחר ובתפילין של הקב"ה אין צורך בזכרון המצות — יש להבין מה כתוב בתפילין שלו?

משיבים חז"ל, כי בתפילין של הקב"ה כתובות מעלותיהם של בני-ישראל "מי כעמך כישראל גוי אחד בארץ" — ייחודם של עם ישראל ביחס לשאר העמים.

כדברי חז"ל אמר הקב"ה: "אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, אף אני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם" — בני-ישראל מייחדים את הקב"ה ואומרים 'ה' אחד', וגם הוא מייחד אותנו ואומר עלינו 'גוי אחד בארץ'.

צריך להיות כך ולא קרא דשמואל-ב ז, כג.

5) ברכות ו, א. ושם הובא הכתוב (דברי הימים-א יז, כא) ומי כעמך ישראל. ולכן נראה לומר דגם כאן





ונמצא כי על-ידי שהקב"ה מניח תפילין על-ידי-זה מתגדלים ישראל.

כשהקב"ה אומר עלינו 'גוי אחד' ומייחד אותנו להיות עם מיוחד, הוא מגלה לנו אלקות ברמה נפלאה, ואנחנו נעשים גדולים ושונים משאר האומות.

[לכאורה יש לתמוה: אמנם מאוד טוב ונעים לקבל דברי שבח מאת הקב"ה, ולשמוע כי אנו 'גוי אחד', אך מהי הגדולה והתועלת בכך? כמו אדם המשבח את זולתו על כוחו, חכמתו או עושרו, הלה מרגיש טוב יותר, אך אין לו מכך כל תועלת או רווח.

אלא, מאחר והמצוות שהקב"ה מקיים מגיעות מקיום המצוות שלנו, מובן שכשם שהמצוות שלנו אינן רק משבחות את הקב"ה, אלא פועלות וממשיכות גילוי אלקי בעולם, כך גם המצוות שהקב"ה מקיים פועלות בעולם. וכשהקב"ה מניח תפילין שבהן כתוב שעם ישראל הוא 'גוי אחד' — נמשכים גילויי אלקות בעולם ואנו נעשים עם יחיד ומיוחד לעומת אומות העולם].

לסיכום מובן כי על-ידי שאנו מניחים תפילין ומשבחים את הקב"ה, גם הקב"ה מניח תפילין וממשיך לנו גילוי אלקות.

סיכום: מצות תפילין פוטרת מלימוד תורה. כי גם למצות תפילין יש מעלה גדולה, שבזכותה הקב"ה מניח תפילין שבהם כתוב השבח של ישראל ונמצא שעל-ידי הנחת תפילין "מתגדלים ישראל". (בהמשך יבואר שזו גם מעלת התורה).

על כל השנה כולה" — להמשיך את ההמשכות ממצות ד' מינים על פני כל השנה.

6) במעמד חלוקת ד' מינים לנציגים מרחבי העולם, היה הרבי מאחל לנציגים: "ממשיך זיין אלע המשכות





וביאור הענין: דהנה כתיב "השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך ישראל". כי הנה כתיב "רם על כל גוים הוי'" כו' שהוא מרומם כו'. ומצד עצמותו, "אם חטאת מה תפעול בו ורבו פשעיך מה תעשה לו, אם צדקת מה תתן לו ומה מידך יקח". וכל העולמות עליונים ותחתונים "כולא קמיה כלא ממש חשיבי".

ב. בלימוד תורה בני-ישראל "מתראים לדבר חשוב"

תוכן: לאחר שהוסבר כי על-ידי הנחת תפילין 'מתגדלים ישראל', יבואר כי גם על-ידי לימוד תורה 'נעשים ישראל דבר חשוב'. לשם כך יבואר כי הקב"ה בעצמו נעלה מהעולם, והוא מחיה את העולם בחיצוניות החיות בלבד, בבחינת שינה כביכול. עד כדי כך שקיום המצוות ומציאות העולמות לא תופסים אצלו מקום כלל.

ועל-ידי לימוד תורה, הקב"ה ממשיך ומגלה את פנימיות החיות שלו, ואז הוא משקיף ומביט על עם ישראל באמצעות 'מראה', ואנו נראים לפנינו כמו דבר גדול:

וביאור הענין⁷: דהנה כתיב "השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך ישראל".

כדי להבין מהו הגילוי האלקי המיוחד שנפעל על-ידי תפילין שהוא שווה ערך ללימוד תורה — יש להתבונן בבקשה של בני-ישראל מהקב"ה: "השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך ישראל"⁸. ויש להבין מדוע אנו מבקשים שהקב"ה שישקיף ויברך אותנו מהשמים דוקא?

[בהמשך מביא רבינו את הפסוק "הבט משמים וראה", שגם ממנו

(8) דברים כו, טו. ושם כתוב "את עמך את ישראל".

(7) בארוכה ראה תורה אור פרשת מקץ דיבור המתחיל "כי עמך מקור, ובשערי אורה שם.





עולה כי ההבטה והברכה לעם ישראל מגיעה דוקא מהשמים — ויש להבין את הסיבה לכך?]

כי הנה כתיב "רם על כל גוים הוי'" כו' שהוא מרומם כו'. ומצד עצמותו, "אם" חטאת מה תפעול בו ורבו פשעך מה תעשה לו, אם צדקת מה תתן לו ומה מידך יקח".

והביאור: הקב"ה מצד עצמו מרומם ונעלה מעולמות. אפילו אדם שעובר על רצונו, שעל-פי שורת הדין הוא דומה לאדם שגונב, שובר והורס חפץ מרכוש המלך, מחסיר מרכוש המלך ופוגע במדינה. אצל הקב"ה לא כך ו"אם חטאת מה תפעול בו ורבו פשעך מה תעשה לו" — אדם שעובר על רצון ה' — אינו פוגע בכבודו של הקב"ה.

כך גם ביחס לצד החיוב: כאשר אדם מתנהג בצדק ויושר כלפי מלך בשירות — הוא מתקן את המדינה ומסייע למלך. אך כלפי הקב"ה "אם צדקת מה תתן לו ומה מידך יקח" — הצדקה והחסדים שיהודי עושה, אינם מוסיפים אצלו מאומה.

[הלשון בפסוק היא "או מה מידך יקח", ולא "ומה מידך יקח" כפי שמופיע בפנים. וסיפר הרבי הרי"צ נ"ע, שכאשר שינן את המאמר בעל-פה, התקשה להתרגל לנוסח שבמאמר, ושאל את אביו כיצד לומר. אביו, כ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע, הורה לו: "דו חזר ווי דא שטייט" — אתה תחזור כפי שכתוב כאן].

וכל העולמות עליונים ותחתונים "כולא קמיה כלא ממש חשיבי".

לא רק הפעולות הקטנות של מעשי המצוות אינן תופסות מקום אצל הקב"ה. אלא אפילו בריאת כל העולמות, העליונים והתחתונים,

כ"ק אדמו"ר וענני: דו חזר ווי דא שטייט". (משיחות כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א).

9) איוב לה, רז. "כשלמדתי המאמר בעל-פה היה קשה עלי במקום זה מפני השינוי מלשון הכתוב (ששם הוא: או מה מידך יקח). שאלתי את





וכדכתיב "כי נשגב שמו לבדו", רק "הודו" וזיוו והארתו "על ארץ ושמים". וזהו "כד סליק הקב"ה לעילא", רצונו לומר: כשנסתלק החיות מההארה למעלה מעלה לבחינת עצמותו, ואזי העולמות אינם תופסים מקום, והנהגת העולמות הוא בבחי' שינה כביכול. כאדם הישן שנסתלק שכלו מהכלי שהוא הגוף, למקורו ושרשו, ולא נשאר כי אם כח הדמיון שהוא רשימו.

וכל "מעשה שמים וארץ" — אינם תופסים מקום אצל הקב"ה, כמאמר הזהר: "כולא קמיה כלא חשיבי" — כל העולמות אינם חשובים אצלו כלל.

וכדכתיב "כי נשגב שמו לבדו", רק "הודו" וזיוו והארתו "על ארץ ושמים".

כפי שמשבח דוד המלך את רוממותו של הקב"ה ואת העדר תפיסת המקום של העולמות ואומר: "כי נשגב שמו לבדו" — הודו על ארץ ושמים" — השם של הקב"ה השייך לעצמותו, נשגב ומרומם ונמצא 'לבדו' — אצל הקב"ה בלבד. רק 'הודו' שהוא הזיוו וההארה ממנו, מתפשטים על ארץ ושמים.

ההוד והזיוו של המלך, זוהי תחושת אוריה מיוחדת השוררת בארמון המלך, או בחצר המלוכה. הניכרת בהתרגשות וברצינות היתירה של האנשים המתהלכים שם, תוך שקט והדרת כבוד.

ואמנם הרגשת כבוד זו באה מהמלך, אך אין בה ממשות מהמלך, שכלו ומידותיו הטובות של המלך לא נמצאות שם.

כך 'הודו' של הקב"ה מתפשט ומשפיע חיות להוות את העולם. אך הקב"ה בעצמו — גבוה ומרומם מכך.

וזהו "כד סליק הקב"ה לעילא", רצונו לומר: כשנסתלק החיות מההארה למעלה מעלה לבחינת עצמותו, ואזי העולמות אינם





תופסים מקום, והנהגת העולמות הוא בבחי' שינה¹⁰ כביכול.
כאדם הישן שנסתלק שכלו מהכלי שהוא הגוף, למקורו ושרשו,
ולא נשאר כי אם כח הדמיון שהוא רשימו.

המצב הזה, שהקב"ה משפיע חיות לעולם, מבחינת 'הודו' וזיוו
בלבד, היא כמו שינה כביכול.

כדי להבין את מצב השינה, יש להתבונן באופן תפקוד הנפש והגוף:
הנפש מצד עצמה רוחנית ובלתי גבולית ואיננה יכולה לרדת ולהתלבש
בגוף להחיותו. לפיכך, היא מוציאה מעצמה מידי בוקר, כוחות מוגבלים
ומדודים המתאימים להתלבש בגוף, והם מחיים את הגוף. (כמו השמש
שאורה וחומק החזקים אינם יכולים להיות בתוך העולם, לפיכך היא
שולחת קרני אור וחום המחממים ומאירים את העולם).

בשעת השינה, הכוחות חוזרים לנשמה ובגוף נותר רק 'רשימו' —
רושם מהחיות שהיתה בו, המספיקה בשביל קיום הגוף ובשביל לפעול
פעולות חיצוניות בלבד. מידי בוקר הקב"ה מחזיר את הנשמה לגוף
והיא מחיה את הגוף ונותנת לו כוחות, שכל מידות וכו'.

לכן, בעת השינה פועלים רק הכוחות החיצוניים כמו כוח הדימיון
שבשכל, המביא את האדם לחלום חלומות מפחידים וטפשיים, לדבר
דיבורים לא הגיוניים וכו'. ואילו הכוחות הפנימיים של השכל, רגש
הלב, השמיעה, הראיה, הדיבור וכו', פועלים בשעת העירנות בלבד.

אם נשאל: מה עדיף: שינה או עירנות? התשובה היא, תלוי למי:
האיברים והגוף מעדיפים עירנות, שאז כוחות הנפש מתלבשים בהם
והם מתפקדים כראוי, בעוד שבשעת השינה הכוחות מסתלקים מהגוף,
עד שהשינה מוגדרת כ'אחד משישים ממיתה'.

אבל ביחס לכוחות עצמם, בעת השינה הם חוזרים ומתעלים למקורם
בנפש, ומצבם כעת טוב הרבה יותר. כי הכוחות המלובשים באיברים,

¹⁰ "בלילה ההוא" ש"ת (בספר המאמרים).

(10) ראה על דרך זה במאמר פורים
תש"ח פרק ו' ואילך. דיבור המתחיל





ולכן כתיב "ויקץ כישן הוי'" וכתוב "עורה למה תישן הוי'":
שיהיה גילוי אור-אין-סוף ברוך-הוא בחכמה וחסד, בבחינת
עצמותו ומהותו יתברך בכבודו ובעצמו.

מוגבלים בהתאם לאיבר בו הם מתלבשים, הראיה היא רק ראייה,
השמיעה רק שמיעה וכו'. אך כשהם כלולים בנפש, הם 'פשוטים' (לא
מוגדרים ולא מוגבלים) כמו הנפש עצמה.

כך גם בחיות האלקית, קיימים שני מצבים: במצב של עירנות,
האורות האלקיים מתלבשים בתוך העולמות ומשפיעים חיות ושפע אלקי
בעולם באופן גלוי. זה המצב ה'רגיל' בו הנהגת העולם היא באופן
מסודר, ואז 'צדיק וטוב לו ורשע ורע לו', ועם ישראל – אותיות 'לי
ראש' – עומדים למעלה, ואומות-העולם נמצאים למטה, כי מידות
החסד והרחמים מאירות בעולם בגלוי.

כך היה בימי שלמה המלך, כאשר עם ישראל שכן לבטח, "איש
תחת גפנו ותחת תאנתו" וכל העמים עלו לירושלים ללמוד ולהכיר את
חכמתו הגדולה.

מה-שאין-כן במצב של שינה – "כד סליק הקדוש-ברוך-הוא
לעילא", הקב"ה מסתלק למעלה, הכוחות חוזרים למקורם ואין גילוי
אלקות בעולם. זהו מצב שבו ההנהגה איננה בדרך רגילה ומסודרת,
ואומות-העולם שולטים בבני-ישראל. בשעה כזו החסד והרחמים הם
בהסתור ובני-ישראל סובלים בגלות.

ואף כאן, אם נשאל איזה מצב עדיף, התשובה תהיה – תלוי
למי: ביחס לעולמות ולנבראים – עדיף המצב הרגיל בו הם מקבלים
שפע של חיות וגילוי אלקי. אך לגבי הכוחות האלקיים – עדיף
מצב השינה, כי במצב של עירנות, הכוחות נמצאים בירידה, צמצום
והתלבשות בתוך עולם-הזה החומרי, ואילו במצב השינה הכוחות
משתחררים מההגבלות ועולים למעלה לאור-אין-סוף.

במצב זה החיות של העולמות היא 'בבחינת שינה', כי רק חיצוניות





החיות (ההוד והזיו) של הקב"ה מחיים את העולם, אך עצמותו של הקב"ה נותרת למעלה.

לפיכך אנחנו מבקשים:

ולכן כתיב "ויקץ כישן הוי'" וכתוב "עורה למה תישן הוי'":
שיהיה גילוי אור-אין-סוף ברוך-הוא בחכמה וחסד, בבחינת
עצמותו ומהותו יתברך בכבודו ובעצמו.

על כך אנו מבקשים "ויקץ כישן ה'", "עורה למה תישן ה'"
שהקב"ה יתעורר כביכול ויאיר בעולם באופן גלוי.

אך הבקשה איננה שהקב"ה יחזור למצב הקודם, בו האורות
האלקיים יורדים ומאירים בעולם בגלוי, כמו בזמן בית המקדש, שכן
במצב כזה האורות נמצאים בירידה, וזה מצב לא טוב מבחינתם כנ"ל.
אלא שאותה הארה שעלתה לעצמותו של הקב"ה ונכללה בו, תרד
למטה ותאיר בעולם כפי מצבה בעצמותו של הקב"ה.

[כמו שמבואר שמהפסוק "בלילה ההוא נדדה שנת המלך" —
"נדדה שנת מלכו של עולם" ואז החל הנס של מגילת אסתר (וצריכים
להגביה הקול). כי במצב של 'נדודי שינה' האדם ישן וער ביחד, ואז
יש לו שתי מעלות: האדם 'ער' תוך כדי 'שינה'. כלומר, הנשמה מחיה
את הגוף לא על-ידי ירידה להתלבש בגוף, אלא כפי שהיא נמצאת
במקורה. כך נוצרת שלימות של הנשמה והגוף יחד: לנשמה לא חסר
מאומה כי היא שואבת חיים ממקור החיים, וגם הגוף מקבל חיות
מהנשמה כמו שהיא במקורה].

כך גם החיות האלקית הכלולה בעצמותו של הקב"ה מחיה את
העולם, ויש רווח הן לכוחות האלקיים, שכעת הם כלולים במקורם, והן
לעולמות המקבלים חיות מעצמותו של הקב"ה.

[למרות שבפסוק כתוב "ויקץ כישן אדנ'" "עורה למה תישן אדנ'"
— שם אדנ"י ולא שם הוי' כפי שרבינו מצטט כאן. ומסביר" כ"ק





ו"יאר פניו" פנימיות רצונו כו'. והיינו על-ידי המשכת התורה ומצוות. וזהו "הבט משמים וראה" ו"השקיפה ממעון קדשיך מן השמים" — 'שם מים', שהוא בחינת התורה שנמשלה למים [שנאמר "הוי כל צמא לכו למים" כו' שזה קאי על בחינת התורה כו'] ואזי "וברך את עמך ישראל". כי על-ידי בחינה זו, נהיה אנחנו עם בני-ישראל נראים לפניו לדבר חשוב, שכל עיקר ההשגה והגילוי הוא על-ידי התורה והתורה היא אצלנו בהתגלות.

אדמו"ר זי"ע, כי ההתעוררות מהשינה שייכת בשם הוי' דוקא ולא בשם אדנ"י].

ו"יאר פניו" פנימיות רצונו כו'.

וכאשר הקב"ה מתעורר כביכול, מתקיימת הבקשה "יאר פניו" — הפנימיות של הקב"ה בכבודו ובעצמו מאירה בעולם.

והיינו על-ידי המשכת התורה ומצוות.

את המשכת עצמותו של הקב"ה אפשר לפעול על-ידי קיום תורה ומצוות, שהן פנימיות רצונו של ה' וביכולתן לגלות את פנימיותו ועצמותו של הקב"ה שתאיר בגילוי בעולם.

[לכאורה, יש להבין, הלא לעיל נאמר כי מצד עצמותו "אם חטאת מה תפעל בו ואם צדקת מה תתן לו" — וכיצד מבואר כאן כי על-ידי תורה ומצוות מגלים את עצמותו, הלא הוא אינו מתפעל כלל ממעשי המצוות?

והביאור:

אכן אצל הקב"ה מצד עצמו אין תפיסת מקום לשום דבר. אלא מאחר וכוונתו היתה שבני-ישראל יקיימו תורה ומצוות, הוא בחר להתפעל מקיום תורה ומצוות, ולגלות את עצמותו על-ידי קיומם].





וזהו "הבט משמים וראה" ו"השקיפה ממעון קדשך מן השמים" – 'שם מים'¹², שהוא בחינת התורה שנמשלה למים [שנאמר "הוי כל צמא לכו למים" כו' שזה קאי על בחינת התורה כו']¹³ ואזי "וברך את עמך ישראל".

לאור האמור ניתן ליישב את הקושיה שהובאה לעיל על הפסוקים "הבט משמים וראה", ו"השקיפה ממעון קדשך מן השמים" – מדוע הברכה מגיעה דוקא מהשמים?

והביאור:

המילה 'שמים' מורכבת מהתיבות: 'שם מים', המים הם התורה, כדברי הנביא "הוי כל צמא לכו למים" – לתורה שנמשלה למים.

וזהו פירוש הפסוק "השקיפה ממעון קדשך מן השמים": כאשר יהודים לומדים תורה שנמשלה למים – הקב"ה משקיף ומביט עליהם, ומברך אותם.

נמצא כי המושג 'שמים' אינו מתייחס למקום מסוים שהוא שמים ולא ארץ, אלא שהקב"ה משקיף ומביט עלינו כאשר אנו עוסקים בענין השמים – זו התורה.

[האפשרות של התורה לגלות ולהמשיך את עצמותו של הקב"ה היא מאחר ובתורה יש שני צדדים: מצד אחד היא חכמתו ורצונו של הקב"ה, ומאידך ירדה והתלבשה בעולם הזה הגשמי. לכן היא יכולה לגרום שעצמותו של הקב"ה תתגלה פה כמו שהוא, בלי סדר השתלשלות].

כי על-ידי בחינה זו, נהיה אנחנו עם בני-ישראל נראים לפניו לדבר חשוב, שכל עיקר ההשגה והגילוי הוא על-ידי התורה והתורה היא אצלנו בהתגלות.

נמצא, כי כאשר אנו לומדים תורה, הקב"ה משקיף ומתייחס אלינו ואנחנו נעשים חשובים בעיניו.

(13) תענית ז, א.

(12) חגיגה יב, א.





זהו שאמר הכתוב "נפתחו השמים ואראה מראות אלקים", בחינת 'אספקלריא המאירה'. שעל-ידי בחינת שמים מתראה לפניו כביכול כאלו על-דרך-משל רואה במראה המאירה, שהוא מכלי זכוכית, שעל-ידי המראה נראה הדבר שרואין בה לדבר גדול יותר ומשובח יותר ממה שרואין אותו כך בלי מראה. כך על-ידי הבטה והשקפה בבחינת התורה, שם נראים לפניו יתברך ישראל שהם מקיימים התורה בבחינת שבח וגדולה. וזהו "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" פירוש שהם ממשיכים בחינת 'אחד' – 'בארץ', להיות שורה ומתגלה בחינת 'הוי' אחד' שיהיה שורה בארץ התחתונה.

להלן יסביר רבינו שהמשמעות של 'השקיפה', היא הבטה באופן של 'אספקלריא מאירה' – באופן של גדלות.

זהו שאמר הכתוב "נפתחו השמים ואראה מראות אלקים", בחינת 'אספקלריא המאירה'. שעל-ידי בחינת שמים מתראה לפניו כביכול כאלו על-דרך-משל רואה במראה המאירה, שהוא מכלי זכוכית, שעל-ידי המראה נראה הדבר שרואין בה לדבר גדול יותר ומשובח יותר ממה שרואין אותו כך בלי מראה. כך על-ידי הבטה והשקפה בבחינת התורה, שם נראים לפניו יתברך ישראל שהם מקיימים התורה בבחינת שבח וגדולה.

ההשקפה שהקב"ה משקיף עלינו באמצעות לימוד התורה נרמזת בדברי יחזקאל שאמר כי "נפתחו השמים ואראה מראות אלקים" – מהי המשמעות ש'השמים נפתחו'? ומה הפירוש 'מראות אלקים'?

אלא, ישנם שני סוגים של מראות: 'מראה' – זכוכית מצופה בכסף, שהיא 'אספקלריא שאינה מאירה', ו'מראה' – זכוכית מגדלת – 'אספקלריא המאירה'. וההבדל ביניהם: הזכוכית המצופה בכסף מסתירה ואיננה מאפשרת לראות דרכה, ואילו הזכוכית המגדלת – מאירה ומגלה ביתר שאת.





על כך אומר יחזקאל כי כאשר 'נפתחו השמים' — בני־ישראל לומדים תורה ופותחים (נפתחו) ומגלים את התורה (שמים) אזי 'ואראה מראות אלקים' — מתגלה הַמְּרָאָה של הקב"ה, ובאמצעותו הקב"ה משקיף ומסתכל על עם ישראל באופן גדול ומשובח ביותר.

כלומר, על־ידי תורה ומצוות הקב"ה רואה אותנו גדולים.

וזהו "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ" פירוש שהם ממשיכים בחינת 'אחד' — 'בארץ', להיות שורה ומתגלה בחינת 'הוי' אחד' שיהיה שורה בארץ התחתונה.

הרעיון האמור שעל־ידי לימוד תורה בני־ישראל מגלים את הקב"ה בעולם, נכתב בתפילין של הקב"ה "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ": על־ידי לימוד תורה ממשיכים בני־ישראל את הקב"ה לעולם הזה, ומגלים את בחינת "ה' אחד" — "בארץ" התחתונה.

לאור האמור, ניתן ליישב את התשובה לשאלה הראשונה: מהי המעלה הגדולה של מצות תפילין הפוטרת מלימוד התורה? — כי על־ידי שתי המצוות 'מתגדלים ישראל', ובזכות כך הקב"ה מתגלה בעולם: הנחת תפילין של בני־ישראל גורמת שהקב"ה יניח תפילין, ובכך 'מתגדלים ישראל', כי בתפילין של הקב"ה כתובה מעלתם של ישראל, ועל־ידי זה מגלים את הקב"ה בעולם: "ממשיכים את בחינת 'ה' אחד' בארץ התחתונה.

כך גם על־ידי לימוד התורה 'מתגדלים ישראל' כי הקב"ה משקיף עלינו באספקלריה מאירה. ועל־ידי זה ממשיכים את עצמותו של הקב"ה בעולם.

נותר להבין את התשובה לשאלה הראשונה: אמנם שתי המצוות ממשיכות גילוי אלקות בעולם — יש להבין מהי ההמשכה האלקית המשותפת ללימוד התורה ולהנחת תפילין, עד שהמעלה של מצות תפילין משלימה את המעלה של לימוד התורה?

במילים אחרות: הביאור האמור מסביר כי בשתי המצוות ממשיכים אלקות בארץ, ובני־ישראל נעשים גדולים וחשובים לפניו.





אך יש להבין, מהו הדמיון במהות הפעולה בין שתי המצוות?
כלומר, איזו בחינה אלקית מגלים בארץ על-ידי תפילין, השווה במהותה
לפעולה הנפעלת על-ידי לימוד תורה?

סיכום: הקב"ה מצד עצמו נעלה ומרומם מהעולם, החיות שבעולם
היא מבחינת הודו וזיוו בלבד, כמו אדם שישן והגוף חי מחיות חיצונית
הנמשכת מהנפש בלבד. לפיכך אנו מבקשים שהקב"ה ימשיך ויגלה את
פנימיות החיות שבו, את עצמותו ממש. זה עושים על-ידי לימוד התורה,
הנקראת 'שמים', שבזכותה הקב"ה משקיף עלינו "בבחינת שבח וגדולה".
ולפי זה מובנת מעלתה הגדולה של מצות תפילין שהיא שוות ערך למעלת
התורה. בהמשך יבואר כי גם מהות ההמשכה האלקית במצות תפילין זהה
להמשכה האלקית בלימוד תורה.





ב. וביאור הענין מעלת התורה, יובן ממאמר רז"ל "אלפיים שנה קדמה תורה לעולם". פירוש 'קדמה' אין פירוש בזמן, שהרי הזמן ומקום שניהם מחודשים.

א. "אלפיים שנה קדמה תורה לעולם"

תוכן: כדי להבין את ההמשכה האלקית על-ידי לימוד תורה, מביא רבינו את דברי חז"ל: "אלפיים שנה קדמה תורה לעולם" ומסביר כי קדימות התורה איננה בזמן אלא בחשיבות. (בהמשך יבאר רבינו את החשיבות של התורה ביחס לעולמות):

ב. וביאור הענין מעלת התורה, יובן ממאמר רז"ל "אלפיים שנה קדמה תורה לעולם". פירוש 'קדמה' אין פירוש בזמן, שהרי הזמן ומקום שניהם מחודשים.

כדי להבין את מהות ההמשכה האלקית הנפעלת על-ידי לימוד תורה (השווה למצות הנחת תפילין) יש להתבונן במעלתה של התורה, אותה שבחו חז"ל ואמרו: "אלפיים שנה קדמה תורה לעולם".

אי-אפשר לומר כי מעלת התורה היא מצד קדימותה בזמן, שהיא נכתבה אלפיים שנה לפני בריאת העולם. שכן לפני שנברא העולם לא היה מושג של זמן, כשם שלא היה מושג של מקום. (אמנם, לנו כנבראים, אין מושג של 'בלי מקום', חלל והעדר, כך אין לנו מושג של 'בלי זמן' — אך זה המצב ששרר לפני שנברא העולם).

אם כן, לא שייך לומר שמעלת התורה היא קדימותה בזמן, של אלפיים שנה לפני בריאת העולם.

יתר על כן: אי-אפשר לומר שמעלת התורה מתבטאת בקדימות של

(1) ראה מדרש תהלים צ, ד, בראשית רבה פרשה ח, ב. תנחומא וישב ד, וש"נ. זהר חלקב מט, א.





אלא שענין הקדימה היא קדימת המעלה. להיות שורש ומקור העולמות הוא מבחינת מדות. כמו שכתוב "ששת ימים עשה" ולא כתיב 'בששת'.

זמן, שכן לאו דוקא שקדימות בזמן היא קדימות במעלה ובחשיבות. יתכן שדוקא הדבר המאוחר, נעלה יותר מהמוקדם. אמנם במקרים רבים הדבר הקדום חשוב יותר, כי הוא בעל וותק וניסיון מרובים. אך לעיתים דוקא הדבר החדש נעלה יותר, וכל מה שקדם לו הוא בבחינת 'הקדמה' לתכלית ולסוף שבאים מאוחר. (ברור לכל, שהאלף השביעי של ימות המשיח, יותר נעלה מששת אלפים השנים הראשונות של קיום העולם, למרות שהוא מאוחר מהם).

כך אי-אפשר לומר שהמעלה של התורה מתבטאת בקדימות של זמן. יתכן, שאדרבה, העובדה שהתורה קודמת בזמן מצביעה על עובדת היותה הקדמה לעולם שייכרא מאוחר יותר².

אלא שענין הקדימה היא קדימת המעלה.

חובה אפוא לומר שהקדימה היא במעלה וחשיבות. כמו בכוחות האדם, שכוח הבינה בא לאחר כוח החכמה. והקדימות של החכמה איננה בזמן, שהחכמה באה לפני הבינה בזמן, אלא שהחכמה יותר נעלית, כי היא קרובה יותר לנפש, ובה נמצאת הנפש בגילוי, בניגוד לכוח הבינה הרחוק מהנפש. וכן כל כוחות השכל (חב"ד) קרובים לנפש יותר מאשר המידות (חג"ת ונה"ם).

כך גם התורה קודמת לעולם — כי הקב"ה יותר קרוב אליה והוא נמצא בתוכה בגלוי. בניגוד לעולם שהקב"ה אינו מתגלה בו.

2) ידוע שאלפיים השנים הראשונות של העולם הנקראות 'אלפיים תוהו', הן הקדמה לאלפיים השנים הבאות הנקראות 'אלפיים תורה'. כך גם התורה פותחת באות ב' של "בראשית

ברא אלקים", כי בריאת העולם, היא הקדמה והכנה לא' של "אנכי ה' אלקיך". כלומר: למרות שבריאת העולם ראשונה, היא הכנה לתורה שבה נמצאת התכלית.





סיכום: "אלפיים שנה קדמה תורה לעולם" – מעלת התורה על העולמות איננה בזמן, שהיא קדמה להם אלפיים שנה, אלא הקדימות היא במעלה – התורה נעלית מהעולם.

ב. שורש העולמות ממידות דאצילות

תוכן: המעלה של התורה על העולמות מתבטאת בכך ששורש העולמות הוא מהמידות של הקב"ה (של עולם האצילות) בלבד (בהמשך יבאר רבינו כי שורש התורה הוא מהמוחין (שכל) של הקב"ה). ויבואר כי לא רק שמהות ותפקיד המידות הוא לברוא עולמות, אלא כל מציאות המידות היא בשביל לברוא עולמות:

להיות שורש ומקור העולמות הוא מבחינת מדות.

כי העולמות נמשכים ומקבלים את חיותם מהמידות של הקב"ה בלבד, בהן הקב"ה לא נמצא בגילוי כל-כך. (ואילו בתורה הקב"ה נמצא בגילוי, כפי שיבואר להלן).

[חשוב לציין: כי המידות המוזכרות כאן, מתייחסות למידות של עולם האצילות, שהן מהוות את העולמות].

להלן מוכיח רבינו כי העולם נברא מהמידות של הקב"ה:

כמו שכתוב "ששת ימים עשה" ולא כתיב 'בששת'³.

בסיום בריאת העולם נאמר "ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ". ולכאורה יש להבין: מאחר והתורה רוצה לתאר את כוחו המופלא של הקב"ה שברא את העולם בששת ימים בלבד, היה צריך להיות כתוב "כי בששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ" ומהי המשמעות ש"ששת ימים עשה ה'" כך שניתן לחשוב שהששת ימים

(3) זהר חלקא רמז, א. זהר חלקג רצח, ב ועוד. וראה גם-כן שו"ת הרשב"א חלקא סימן תכג.





אלא כי ששת ימים אלו, הם ששה מדות עליונות, נשפלו בבחינת עשיה. וזהו שראשית עשרה מאמרות הוא "בראשית — ברא שית". פירוש 'ברא שית' על דרך מה שכתוב "עולם חסד יבנה", שיש בזה ב' פירושים: הא' בכדי שיתהוו עולמות, זהו על-ידי מדת החסד. שהוא "אזיל עם כולו יומין"⁶.

עצמם הם אלו שעשו את השמים ואת הארץ? וכי לששה ימים יש כוח להוות עולם?

אלא כי ששת ימים אלו, הם ששה מדות עליונות, נשפלו בבחינת עשיה.

ומבואר על כך בזהר, שהתורה לא באה לתאר את משך זמן בריאת העולם, אלא את האופן שבו הקב"ה ברא את העולם:

'ששה ימים' רומזים לשש המידות של הקב"ה (חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד ויסוד). כי כשם שהימים הם אור וגילוי, כך המידות מגלות את האדם, ובאמצעות המידות ניתן לתהות על קנקנו של האדם, (בניגוד לדיבור שאינו בהכרח מבטא את מהותו של האדם שאמר את הדברים המסוימים).

והתורה אומרת שהקב"ה 'עשה' — השפיל את המידות ('ששת ימים') לבחינת עשיה, שירדו להוות ולברוא את העולם.

וזהו שראשית עשרה מאמרות הוא "בראשית — ברא שית"⁴.

רמז לכך ניתן למצוא גם במאמר הראשון "בראשית ברא אלקים" [כמאמר חז"ל "בראשית — נמי (גם) מאמר הוא"⁵]. ואת המילה 'בראשית' מפצלים חז"ל לשתיים ודורשים: "בראשית — ברא שית" [=



(4) זהר חלק-א ג, ב. טו, ב. ועוד. (5) ראש השנה לב, ב.



ברא בשש מידות]. כלומר: "ברא שית" – שש המידות בוראות "את השמים ואת הארץ" (בריאת העולם).

נמצא כי המידות קשורות לעולם.

להלן יבואר שלא רק שהמידות בראו את העולם, אלא הן עצמן נתהוו בשביל לברוא את העולם. ובמילים אחרות: לא רק **שתפקיד** המידות להוות את העולם, אלא כל **מציאות** נועדה בשביל לברוא את העולם – וגם זה נלמד מדרשת חז"ל "בראשית – ברא שית": התורה מלמדת שבשביל שיהיה "ברא אלקים את השמים ואת הארץ" הקב"ה 'ברא שית' – ברא שש מידות.

פירוש 'ברא שית' על דרך מה שכתוב "עולם חסד יבנה", שיש בזה ב' פירושים: הא' בכדי שיתהוו עולמות, זהו על-ידי מדת החסד.

את שני הפירושים למילים 'ברא שית' (ברא את העולם באמצעות המידות, וברא את המידות בשביל לברוא את העולם) ניתן ללמוד מהפסוק "עולם חסד יבנה", שגם לו יש שני פירושים: א. ה'עולם יבנה' על-ידי 'חסד'.

שהוא "אזיל עם כולהו יומין"⁶.

ואין הכוונה למידת החסד הפרטית, אלא לכל המידות, שכולן נקראות בשם חסד. כפי שמרומז במאמר הזהר: "חסד – אזיל עם כולהו יומין" – מידת החסד צועדת עם יתר המידות (גם במאמר זה נקראות המידות בשם 'יומין', וכאמור, שענין המידות הוא גילוי ואור).

[מדוע המידות נקראות על-שם מידת החסד?

כי מידת החסד היא היסוד והעיקר של כל המידות. שכן טבע המידות הוא לגלות קירוב ואהבה בין שני צדדים: כאשר אדם אוהב

יתרו תרומה ואמור. לקוטי תורה דיבור המתחיל 'האזינו' (השלישי) פ"ו. ועוד.

6) נתבאר בעץ חיים שער כ"ה דף ב, פרי עץ חיים, שער חג הסוכות פרק א, שער מאמרי רשב"י פרשת





הב', שצריכים לבנות את מדת החסד. ועל-דרך-זה הוא "בראשית — ברא שית" שהוא בנין המדות, בכדי שיהיה מקור לעולמות בי"ע. אבל התורה קדמה לעולם להיות כי "אורייתא מחכמה נפקת". שענין בחינת המוחין אינם שייכים לעולמות כלל. וגם כשלא יש למי להשפיע דבר שכל הרי הוא יכול לישוב ולהשכיל השכלות. מה-שאין-כן בבחינת המדות על-דרך-משל מדת החסד כשלא יש למי להשפיע טוב וחסד הרי בטל כל המדה וכלא היה כלל.

את חברו, הוא מלמד אותו דברי חכמה, ועושה איתו מעשי חסד. אפילו מידת הגבורה והכעס מבטאים קשר וקירבה, לכן אדם כועס רק על-ידיד או קרוב שעשה דבר לא כשורה, אך על אדם רחוק שאינו מכירו — אינו מתעורר בכעס (אבא כועס על בנו, ולא על בנו של חברו...). אלא, שהחסד הוא קירוב בדרך של קירוב, ואילו הכעס והגבורה הם קירוב בדרך של ריחוק, אך בעיקרו של דבר, כל המידות מגלות קירוב ואהבה בין שני אנשים.

על כך נאמר "ז"א — עיקר בנין מהחסד": המידות של עולם האצילות (הנקראות 'ז"א' — 'זעיר אנפין') נבנות ממידת החסד, כי כולן מושתתות על קירוב].

וזהו פירוש אחד ב"עולם חסד יבנה" — העולם נברא על-ידי מידת החסד הכוללת את שאר המידות.

הב', שצריכים לבנות את מדת החסד.

הפירוש השני לפסוק "עולם חסד יבנה": בשביל 'עולם' — 'יבנה חסד', הקב"ה בנה וברא את מידת החסד.

ועל-דרך-זה הוא "בראשית — ברא שית" שהוא בנין המדות, בכדי שיהיה מקור לעולמות בי"ע.



כך גם הפירוש השני לדרשת חז"ל "בראשית — ברא שית": בשביל לברוא את העולם, הקב"ה ברא את שש המידות.



סיכום: שורש העולם מהמידות של עולם האצילות. כפי שמוכן ממאמר הזהר על הפסוק "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ": הקב"ה הוריד את 'ששה ימים' (שש המידות) לבחינת 'עשה' – לעשות ולברוא את העולמות. וגם מציאות המידות נבראה בשביל להוות את העולם. כפי שמוכן ממאמר הזהר "בראשית – ברא שית": א. העולם נברא באמצעות שש מידות. ב. שש המידות נבראו בשביל להוות את העולם. ושני הפירושים נלמדים מהפסוק "עולם חסד יבנה": א. העולם נבנה על-ידי מידת החסד (הכוללת את יתר המידות). ב. החסד ושאר המידות נבראו בשביל לבנות את העולם.

ג. שורש התורה מבחינת 'מוחין בעצם'

תוכן: לאחר שהוכח כי העולם נברא באמצעות המידות, וכל מהות המידות היא בשביל העולמות, יבואר להלן כי שורש התורה מהמוחין הנעלים מהמידות:

אבל התורה קדמה לעולם להיות כי "אורייתא מחכמה נפקת"⁷. שענין בחינת המוחין אינם שייכים לעולמות כלל.

התורה יותר נעלית מהמידות כי "אורייתא מחכמה נפקת" – התורה יצאה והתגלתה מהחכמה של הקב"ה. ומהות החכמה נעלית מעולמות לחלוטין.

להלן מביא רבינו משל מנפש האדם המוכיח כי חכמה נעלית מעולמות ואילו המידות שייכות לעולמות:

וגם כשלא יש למי להשפיע דבר שכל הרי הוא יכול לישב ולהשכיל השכלות. מה־שאינ־כן בבחינת המדות על־דרך־משל מדת החסד כשלא יש למי להשפיע טוב וחסד הרי בטל כל המדה וכלא היה כלל.

(7) זהר חלקב קכא, א. וראה גם כן שם פה, א.





וכמו שמצינו באברהם דכתיב ביה "והוא יושב פתח האהל כחום היום". שענין מה שישב על הפתח הוא שחפש אחר עוברים ושבים בכדי שיהיה לו למי להשפיע החסד, כי בלתי המקבל מתאבד כל פעולת המשפיע כו'. ועל־דרך־זה יובן למעלה דכתיב "זכור רחמיך וחסדיך כי מעולם המה", שבחינת הרחמים והחסדים זהו שייכים לעולמות. וכנ"ל בענין "כי אמרתי עולם חסד יבנה" וכדפירש שצריכים לבנות מדת החסד. כי בלא התהוות אינם צריכים למדת החסד, כי על מי יתחסד. וזהו שמתחיל העץ־חיים "כשעלה ברצונו הפשוט להטיב לברואיו", שזהו מצד 'טבע הטוב להטיב'.

קיים הבדל משמעותי בין מוחין למידות בנפש האדם: תפקיד המוחין להשכיל השכלות, להתבונן ולחקור. בשביל זה אין צורך בזולת, אדם יכול לשבת לבדו, להתבונן ולחשוב בהשכלות. אדרבה, אנשים זרים הנמצאים בסביבתו, עלולים להקשות עליו ולהפריע לו בהתבוננות.

מה־שאינ־כן, המידות שייכות רק כאשר יש זולת שניתן לאהוב אותו (חסד), לפחד ממנו (גבורה), לרחם עליו (תפארת) וכו'. אך אם אין אדם שאפשר לאהוב או לפחד ממנו — המידה מתבטלת וכלא היתה כלל.

כך גם בנמשל: המידות של הקב"ה קיימות רק כאשר יש עולמות ונבראים, שהם בבחינת 'זולת' לקב"ה. אך אם אין עולמות אין צורך במידות. לכן, בשביל לברוא עולמות הקב"ה היה צריך להוות מידות. מה־שאינ־כן המוחין של הקב"ה (מקור התורה) שייכים גם לפני ולמעלה מהעולמות.

וכמו שמצינו באברהם דכתיב ביה "והוא יושב פתח האהל כחום היום". שענין מה שישב על הפתח הוא שחפש אחר עוברים ושבים בכדי שיהיה לו למי להשפיע החסד, כי בלתי המקבל מתאבד כל פעולת המשפיע כו'.





וכמו שהיה אצל אברהם אבינו שנקרא 'אברהם אוהבי' — על-שם עבודת ה' שלו שהיתה מלאה וגדושה במידת החסד והאהבה, עד ש"אמרה מידת החסד של הקב"ה לפני הקב"ה: כל זמן שאברהם עומד ומשמש — לא הוצרכתי לעשות מלאכתי"⁸. ובכל זאת כאשר היה "חום היום" ולא הגיעו אורחים, הוא חשש שמא מידת החסד שבליבו תתבטל, לפיכך ישב בפתח האוהל וחיפש אורחים, כדי לממש את מידת החסד.

ועל-דרך-זה יובן למעלה דכתיב⁹ "זכור רחמין וחסדיך כי מעולם המה", שבחינת הרחמים והחסדים זהו שייכים לעולמות. וכנ"ל בענין "כי אמרתי עולם חסד יבנה" וכדפירש שצריכים לבנות מדת החסד. כי בלא התהוות¹⁰ אינם צריכים למדת החסד, כי על מי יתחסד.

כך גם אצל הקב"ה המוחין שלו הם לעצמו, ואינם שייכים לעולמות, ואילו המידות שלו שייכות רק בשביל העולמות.

על כך נאמר בפסוק "זכור רחמין וחסדיך כי מעולם המה" — מידות הרחמים והחסדים של הקב"ה "מעולם המה" — שייכות לעולמות. ואלמלא העולמות אין צורך במידות "כי על מי יתחסד?".

להלן יבואר כי אמנם המידות נתהוו בשביל העולמות אך ישנן מידות שברצון, שהינן מידות נעלמות והן היו קיימות לפני בריאת העולם:

וזהו שמתחיל העץ-חיים "כשעלה ברצונו הפשוט להטיב לברואיו", שזהו מצד 'טבע הטוב להטיב'.

לאור המבואר שהמידות נבראו בשביל העולמות — יש להבין את הנאמר בספר עץ-חיים (לר' חיים ויטאל, תלמידו של האריז"ל) שהתחלה של בריאת העולם היתה כאשר "עלה ברצונו הפשוט להטיב

8 בדא"ח הועתק כמו שכתוב כאן.
9 נוסח אחר: התהוות עולמות.

(8) ספר הבהיר סימן קצא.
(9) תהלים כה, ו. ושם כתוב "רחמין הוי' וחסדיך" אבל בכמה מקומות





שהוא בחינת השפעת החסד שנמשך מבחינת "כי חפץ חסד" שהוא בחינת ה'חסד שבחפץ הוי". אבל מבחינת המוחין לא נמשך בבריאת העולם. והגם כי אמרו רז"ל "בעשרה דברים ברא הקב"ה עולמו בחכמה ובתבונה ובדעת". ובספר יצירה: "בשלשה ספרים כו' בספר וסופר וסיפור", שנתבאר בדיבור המתחיל "ושאבתם" שסופר [בוא"ו] הוא בחינת חכמה, כמו הסופר שכותב את הספר [בלא וא"ו שנקרא] בינה.

לברואיו" וזה היה "מצד טבע הטוב להיטיב". כלומר, עוד לפני שנבראו המידות, היה לקב"ה מידה של טוב (חסד) לברוא עולמות!

שהוא בחינת השפעת החסד שנמשך מבחינת "כי חפץ חסד" שהוא בחינת ה'חסד שבחפץ הוי".

והביאור:

קיימים שני אופנים במידות: א. המידות הגלויות שבראו את העולם, שכל קיומן הוא בשביל הזולת, ואותן הקב"ה ברא לצורך בריאת העולם. ב. המידות הנעלמות ברצון, שהן חלק מהרצון ואינן מידות גלויות, והן קיימות גם כשאין זולת. ו"טבע הטוב להיטיב", שהיתה לקב"ה בתחילת הבריאה, היא מידה שברצון, שהיא נעלמת.

אך, על כל פנים, מובן כי עיקר המידות הוא לצורך בריאת העולמות.

להלן מבאר רבינו שהמוחין עצמם לא שייכים כלל לבריאת העולם אלא לתורה בלבד. בהמשך יסביר רבינו שמכל-מקום, ה'מוחין השייכים למידות' שייכים לעולמות:

אבל מבחינת המוחין לא נמשך בבריאת העולם.

אבל המוחין של הקב"ה לא שייכים כלל לבריאת העולם, והם נמצאים בתורה בלבד.

מכך מובנת מעלתה של התורה השייכת למוחין של הקב"ה שלמעלה מעולמות השייכים למידות. ובמילים אחרות: התורה נמצאת אצל





הקב"ה בעצמו גם כמו שהוא לפני ולמעלה מעולמות.

זוהי אפוא כוונת חז"ל "אלפיים שנה קדמה תורה לעולם": מעלתה של התורה הנמשכת מהמוחין של הקב"ה קודמת לעולם הנמשך מהמידות בלבד. (בהמשך יבואר מהו הרמז ב'אלפיים שנה' דוקא).

והגם כי אמרו רז"ל¹¹ "בעשרה דברים ברא הקב"ה עולמו בחכמה ובתבונה ובדעת".

על ההנחה שהובאה לעיל כי העולמות שייכים למידות בלבד – נשאלת שאלה: חז"ל אומרים כי "בעשרה דברים ברא הקב"ה עולמו – בחכמה, בתבונה ובדעת" – מובן כי הקב"ה ברא את העולם גם מצד המוחין (חכמה, בינה ודעת) שלו ולא רק מצד המידות!

מקור נוסף שהעולם נברא גם מצד המוחין:

ובספר יצירה: "בשלשה ספרים כו' בספר וסופר וסיפור", שנתבאר בדיבור המתחיל "ושאבתם"¹² שסופר [בוא"ו]¹³ הוא בחינת חכמה, כמו הסופר שכותב את הספר [בלא וא"ו שנקרא]¹⁴ בינה¹⁵.

בספר יצירה (הספר הראשון בחכמת הקבלה ומיוחס לאברהם אבינו) כתוב: "בשלושה ספרים ברא הקב"ה עולמו – בספר וסופר וסיפור". מבואר על כך בחסידות, שה'סופר' המוריד את עומק שכלו וכותב

15) כמו כן "חכמה ראשית ומקור ההשתלשלות שמאתו בא האותיות והתהוות חדשות בספר שהוא בינה: כמו עצמיות השכל הוא נושא וסובל את האותיות שנתהוו בו שנמשך השכל בהשגה והבנה". (לקוטי תורה שיר השירים ביאור לדיבור המתחיל "שימני כחותם" פרק ג, ושם יש עוד פירושים אבל ממה שכתוב כאן, "כמו הספר שכותב" מוכח דפה מבאר לפי הפירוש הראשון).

11) חגיגה יב, א.
12) הוא אחד ממאמרי חג הסוכות תרל"ד.
13) עיין בכל זה לקוטי הש"ס להאריז"ל לראש השנה טז, ב. תורה אור שמות דיבור המתחיל "זה שמי". תורת חיים דיבור המתחיל "ואלה שמות" (דף יז ואילך). לקוטי תורה דיבור המתחיל "ושאבתם" (השני).
14) הטעם מובן ממה שכתוב במקומות המסומנים בהערות יח, כ.





מכל-מקום מה שנמשך במדות הוא רק בחינת 'מוחין שבמדות' אבל לא בחינת 'מוחין בעצם'. אבל "אורייתא מחכמה נפקת", לכן "אלפים שנה קדמה תורה לעולם". וזהו ענין "אאלפך חכמה אאלפך בינה" שהם בחינת מוחין, הם קדמו לעולם שהוא בחינת מדות כו'. וזהו "אלפים כו'" — 'אלפים' הוא לשון 'אאלפך' כו'.

אותו על גבי הספר, דומה לספירת החכמה, הרמה והעמוקה, המשפיעה לכוח הבינה. וה'ספר' הקולט את אותיות הסופר, דומה לספירת הבינה הקולטת את השפעת החכמה. מובן אפוא שגם בשביל בריאת העולם, הקב"ה השתמש עם המוחין שלו!

מכל-מקום מה שנמשך במדות הוא רק בחינת 'מוחין שבמדות' אבל לא בחינת 'מוחין בעצם'. אבל "אורייתא מחכמה נפקת", לכן "אלפים שנה קדמה תורה לעולם".

והביאור:

יש שני סוגים של מוחין: 'מוחין בעצם' ו'מוחין שבמידות'. על-דרך-משל מנפש האדם: אדם המעוניין לרכוש בית, הוא בודק בתים שונים ומתבונן במעלותיהם השונות. הוא לומד כי יש בתים גדולים, ויש בתים מוארים, בתים מאווררים וכו'. כך הוא צריך לשקול בעצמו מה ראוי לו, ואיך הוא יכול לשלב את כל המעלות יחדיו. לאחר מכן עליו להתבונן בתכניות ההנדסיות של הבית. כמובן, הוא צריך לחשוב כיצד להשיג כסף לרכוש את הבית וכו'. רק אחר כך הוא בונה את הבית בפועל ממש.

נמצא, כי אדם זה התבונן בשכלו במשך שעות ארוכות עד שבנה את ביתו. אך השכל הזה אינו שכל עצמי, אלא 'מוחין שבמידות', כי כל מהותו למלא ולהשלים את האהבה של האדם לבית מסוים. וזהו 'מוחין שבמידות', כי כל ענין השכל למימוש רגש המידות.

מה שאין-כן אדם הלומד חכמה, כמו חכמת התורה, אינו עושה זאת





כדי להשיג מטרה כלשהי, אלא רק כדי ללמוד חכמה ולהבין אותה, זהו 'מוחין בעצם' – מוחין בלי מידות.

מובן, כי ה'מוחין בעצם' נעלים וקרובים לנפש, הרבה יותר מאשר ה'מוחין שבמידות' הקרובים יותר לבית היפה.

כך גם בנמשל, בבריאת העולם: אמנם הקב"ה השתמש בשכלו בשביל לברוא את העולם, אך שכל זה הוא חלק מהמידות – 'מוחין שבמידות', ואפשר לומר כי גם מוחין אלו נבראו בשביל העולמות בלבד.

מה־שאינ־כן, התורה היא 'מוחין בעצם', זהו השכל האמיתי של הקב"ה שלמעלה ממידות ומעולמות.

לכאורה יש להבין: אילו הקדימות של התורה היתה בבחינת זמן – מובן הלשון 'אלפיים שנה', המבטאת את המעלה הגדולה של התורה שקדמה אלפיים שנה לבריאת העולם. אך לאור המבואר, כי מעלת התורה איננה בזמן, אלא בכך שנמשכה מהמוחין של הקב"ה הקרובים אליו יותר מאשר המידות – יש להבין מהי המשמעות של "אלפיים שנה"?

וזהו ענין "אאלפך חכמה אאלפך בינה" שהם בחינת מוחין, הם קדמו לעולם שהוא בחינת מדות כו'. וזהו "אלפים כו'" – 'אלפים' הוא לשון 'אאלפך' כו'¹⁶].

והביאור:

המילה 'אלפיים' היא מלשון 'לימוד' (בארמית: 'ילפינן' – 'לומדים'). ו'אלפיים' אלו שני אלפים: 'אאלפך חכמה' – לימוד עם מוח החכמה, ו'אאלפך בינה' – לימוד עם מוח הבינה.

מובנת אפוא מעלת התורה שנמשכה מה'מוחין בעצם' של הקב"ה. ועל־ידי לימוד תורה מגלים את המוחין הללו בתוך העולם. (להלן יבואר כי גם התפילין ממשיכים את ה'מוחין בעצם').

(16) ראה גם כן לקוטי תורה שיר השירים בתחלתו. "והחרים" תרל"א פרשה תזריע מצורע.





סיכום: שורש העולמות מהמידות של הקב"ה, וכל מציאות המידות שייכת רק כאשר יש עולמות ואם אין עולמות אין מידות. וכמו שהיה לאברהם אבינו, שחיפש אורחים לעשות עמם חסד, כי הרגיש שאם לא יעשה חסד – תתבטל המידה שבליבו. ואילו התורה נמשכה מהמוחין של הקב"ה.

ואמנם במספר מקומות אומרים חז"ל כי העולם נברא גם על-ידי **מוחין** – אלו 'מוחין שבמידות' השייכים לעולמות. ואולם ה'מוחין בעצם' שלמעלה מעולמות נמשכים רק על-ידי לימוד תורה. [הוסבר ש'אלפיים' שנה שקדמה תורה לעולם, רומזים ל'אאלפך חכמה' – לימוד עם חכמה, ול'אאלפך בינה' – לימוד עם כוח הבינה].





ג. וזהו שאמר רבי אלעזר "אמרו ישראל לפני הקב"ה רוצים אנו ליגע בתורה", להיות כי על-ידי לימוד התורה ימשיכו בחינת מוחין במדות, שזהו מעלה גדולה ונפלאה כו'. "אבל אין לנו פנאי. אמר להם הקב"ה: קיימו מצות תפילין ומעלה אני עליכם כאלו אתם יגיעים בתורה יומם ולילה".

א. הקב"ה – מידות של עולם האצילות

תוכן: לאחר שהובן כי כאשר יהודי לומד תורה הוא ממשיך ומגלה את ה'מוחין בעצם', יבואר להלן כי גם על-ידי תפילין ממשיכים את ה'מוחין בעצם'. כמרומו בדברי חז"ל "הקב"ה מניח תפילין": הקב"ה – אלו המידות של עולם האצילות, תפילין – הן המוחין של עולם האצילות, והקב"ה מניח תפילין – המשכת המוחין למידות:

ג. וזהו שאמר רבי אלעזר "אמרו ישראל לפני הקב"ה רוצים אנו ליגע בתורה", להיות כי על-ידי לימוד התורה ימשיכו בחינת מוחין במדות, שזהו מעלה גדולה ונפלאה כו'. "אבל אין לנו פנאי".

לפי האמור ניתן להבין את דברי רבי אליעזר במדרש תהילים הנ"ל: "אמרו ישראל לפני הקב"ה רוצים אנו ליגע בתורה" – בניישראל רוצים ללמוד ולהתייגע בתורה, כדי להמשיך את בחינת ה'מוחין בעצם' שבתוך התורה, שיאיר בעולמות שנבראו מהמידות. כלומר, לגלות בתוך העולמות את המוחין של הקב"ה שלמעלה מעולמות.

אך היגיעה בתורה דורשת זמן רב ועומק מחשבה ו"אין לנו פנאי" – וכיצד נוכל להמשיך את ה'מוחין בעצם' במידות?

"אמר להם הקב"ה: קיימו מצות תפילין ומעלה אני עליכם כאלו אתם יגיעים בתורה יומם ולילה".

אמר להם הקב"ה: גם על-ידי מצות תפילין ניתן להמשיך את ה'מוחין בעצם' שיתגלו במידות (הקב"ה שלמעלה מעולם, בתוך העולם), ולפעול את אותה פעולה כמו על-ידי לימוד תורה.





והיינו: כי על-ידי מצות תפילין ממשיכים להיות הקב"ה מניח תפילין כנ"ל. שפירוש 'הקדוש ברוך הוא' הוא זו"נ דאצילות: שז"א הוא קדוש, ומלכות — ברוך. כנודע מענין יום ולילה.

והיינו: כי על-ידי מצות תפילין ממשיכים להיות הקב"ה מניח תפילין כנ"ל.

שכן הוסבר לעיל (עמ' כז) שכאשר בני-ישראל מניחים תפילין הם גורמים שהקב"ה יניח תפילין.

ויש להבין מהי המשמעות שהקב"ה מניח תפילין: מיהו הקב"ה? מהן התפילין? ומה הפירוש שהקב"ה מניח תפילין?

שפירוש 'הקדוש ברוך הוא' הוא זו"נ דאצילות: שז"א הוא קדוש, ומלכות — ברוך¹.

והביאור:

השם 'הקדוש ברוך הוא' רומז לשבע המידות של עולם האצילות. כי המילה 'קדוש' מלשון פרישה והבדלה מתייחסת לשש המידות (חסד-יסוד) הנקראות 'ז"א' ('זעיר-אנפין' — 'פנים קטנות'²). ואילו המילה 'ברוך' מלשון המשכה וירידה (כלשון הפסוק: "ויברך את הגמלים"³ — הברוך והוריד את הגמלים למטה. וכך נאמר במשנה: "המברך את הגפן"⁴ — מכופף את הגפן למטה) רומז לספירת המלכות היורדת למטה.

[נבין את הדברים באמצעות משל מנפש האדם: שש המידות של הנפש, נמצאות בתוך האדם, ואמנם כל מציאותן קיימת רק כאשר יש

מוגבלות ונקראות 'אריך אנפין' — פנים ארוכות.

(3) בראשית כד, יא.

(4) משניות כלאים פרק ו, משנה ז.

(1) ראה לקוטי תורה שיר השירים דיבור המתחיל "ששים המה" (השני).

(2) זהו רמז למידות של עולם האצילות שהן מוגבלות ומדודות (קטנות), בניגוד למידות של כתר שהן אינן





זולת, אך עדיין הביטוי שלהן הוא פנימי. כמו מידת החסד המביאה את האדם לתחושת אהבה וקירוב לזולתו, אך אהבה זו היא פנימית, וכל עוד האדם לא אומר לזולתו כי הוא אוהב אותו, או שאינו עושה פעולה המבטאת את האהבה — הזולת לא יודע שהלה אוהב אותו. כך גם מידת הגבורה מביאה את האדם לתחושה פנימית של פחד ויראה מהחבר. אך כל זמן שהאדם לא אמר או לא עשה פעולה כלשהי לבטא את הפחד — אף אחד אינו יודע כי הוא מפחד ממנו.

רק בשעה שהאדם אומר לזולתו, כי הוא אוהב אותו או מפחד ממנו, או שהוא עושה מעשה המעיד על כך — הוא מגלה זאת החוצה.

כך גם באלקות: שש המידות של עולם האצילות הן אמנם מהוות עולמות, אך בתוך הקב"ה עצמו. העולמות המתהווים אינם גשמיים ומוגבלים, כי אין עדיין זולת ואין מצב של חוץ. ולכן הן בבחינת 'קדוש', כי הן מובדלות ממצאות גשמית של עולמות נפרדים⁵.

רק כאשר המידות יורדות לספירת המלכות, שהיא בחינת הדיבור והמעשה של הקב"ה, אז מתהווים עולמות גשמיים ומוגבלים הנפרדים מאלקות, ומרגישים את מציאותם. ולכן ספירת המלכות נקראת 'ברוך' כי היא נמשכת ויורדת להוות עולמות נפרדים בפועל ממש.

מאחר והמידות משפיעות לספירת המלכות, הן נחשבות 'זכר' המשפיע ל'נקבה', היא ספירת המלכות המקבלת את ההשפעה. ולכן המידות נקראות בשם 'זו"נ (זכר ונקבה) דאצילות'.

כנודע מענין יום ולילה.

כיוון שהמידות נמצאות בתוך הקב"ה, הן מאירות וגלויות ונחשבות ל'יום' (כמבואר לעיל בענין (ששת ימים), שהמידות נקראות בשם 'יום'). ואילו ספירת המלכות המהווה עולמות נפרדים, הרחוקים מהקב"ה, היא בבחינת חושך והעלם ונקראת 'לילה'.

והאמונה' (מהדורה שניה — תשע"א) עמ' רז.

5) תניא שער היחוד והאמונה פרק ז. ביאור הדברים באריכות בספר 'שיעורים בחסידות — שער היחוד





ולכן כשאמרו 'קדוש' ידע משה רבינו עליו השלום בהר שהוא יום, וכשאמרו 'ברוך' ידע שזה לילה. אבל ענין שהקב"ה מניח תפילין הוא בחינת המשכת מוחין במדות והיינו בחינת מוחין בעצם.

ולכן כשאמרו 'קדוש' ידע משה רבינו עליו השלום בהר שהוא יום, וכשאמרו 'ברוך' ידע שזה לילה.

זהו גם ההסבר בדברי המדרש שבארבעים הימים ששהה משה רבינו בהר-סיני, כדי לקבל את התורה, הוא ידע להבחין בין שעות היום והאור, לבין שעות הלילה והחושך באמצעות תפילות המלאכים: כשהם אמרו את הפסוק "קדוש, קדוש, קדוש" — מלשון קדושה והבדלה, הרומז למידות של עולם האצילות, שענינן אור וגילוי — הוא ידע שאלו שעות היום.

וכאשר הם אמרו את הפסוק "ברוך כבוד ה' ממקומו", מלשון המשכה וירידה למטה, הוא הבין כי אז שולטת ספירת המלכות שהיא בבחינת חושך והעלם, והבין שאלו הן שעות הלילה.

סיכום: ביאור דברי חז"ל "הקב"ה מניח תפילין": 'הקדוש ברוך הוא' רומז למידות של עולם האצילות. כי 'קדוש' מלשון קדושה והבדלה, רומז למידות של עולם האצילות הכלולות באלקות, ונעלות ומרוממות מעולמות נפרדים. עד שלכן הן נקראות 'יום', כי הן מוארות ומלאות בגילוי אלקי. ו'ברוך' מלשון 'ירידה' רומז לספירת המלכות, היורדת ונמשכת להוות עולמות נפרדים ומגושמים, ולכן היא נקראת 'לילה' כי האלקות לא נמצאת בתוכה בגילוי.



הצמח צדק על התהלים. (נדפס בשם יהל אור) שם סעיף ה.

6) ילקוט שמעוני תשא רמז תו. מדרש תהלים יט, ג. וראה גם כן פירוש



ב. "הקב"ה מניח תפילין" – המשכת מוחין במידות

תוכן: לאחר שהובן שמשמעות השם 'הקדוש ברוך הוא' מתייחס למידות של עולם האצילות, מבאר רבינו שהתפילין רומזות למוחין של עולם האצילות, והקב"ה מניח תפילין – היינו המשכת ה'מוחין בעצם' וגילויין במידות:

אבל ענין שהקב"ה מניח תפילין הוא בחינת המשכת מוחין במדות והיינו בחינת מוחין בעצם.

התפילין המורכבות מארבע פרשיות רומזות למוחין של עולם האצילות, כי כל פרשה מתייחסת לדרגה אחרת בשכל⁷:

א. "קדש לי כל בכור" – חכמה. (כי בפרשה זו כתוב "והיו לזכרון בין עיניך" – ומוח הזכרון נמצא בכוח החכמה).

ב. "והיה כי יביאך" – בינה.

ג. "שמע ישראל... ואהבת" – מוח הדעת השייך למידת החסד (ספירת הדעת היא שורש המידות ונחלקת לשתיים: חסד וגבורה (שהן עיקרי המידות)). ובפרשת 'שמע' כתוב "ואהבת את ה' אלקיך" – ציווי על מידת האהבה והחסד.

ד. "והיה אם שמוע" – מוח הדעת השייך למידת הגבורה. כי בפרשה זו כתוב "וחרה אף ה'" – אזהרות ועונשים הנובעים ממידת הגבורה.

והמשמעות ש"הקב"ה מניח תפילין": המשכת (הנחת) המוחין (תפילין) על המידות של עולם האצילות (הקב"ה).

(7) תניא פרק מא.





ולכן הקטן שלא הגיע לי"ג שנה פטור מתפילין, כי אינו נקרא 'איש', ולא יש בו כי אם קטנות המוחין. רק בהיות בן י"ג שנה ויום אחד שנעשה איש, אז על-ידי הנחת תפילין ממשיך להיות הקב"ה מניח תפילין. ונמצא מובן שענין התפילין שלמעלה הוא המשכת 'מוחין בעצם', ונמצא כי זה בחינה אחת עם לימוד התורה. ולכן אמר "קיימו מצות תפילין ומעלה אני עליכם כאילו אתם יגיעים בתורה יום ולילה כו'". ופירוש 'כאלו'. כי על-ידי גיעת התורה היה נמשך באויר העולם.

ולכן הקטן שלא הגיע לי"ג שנה פטור מתפילין, כי אינו נקרא 'איש', ולא יש בו כי אם קטנות המוחין. רק בהיות בן י"ג שנה ויום אחד שנעשה איש, אז על-ידי הנחת תפילין ממשיך להיות הקב"ה מניח תפילין.

בהתאם לאמור, מובן מדוע חיוב מצות תפילין הוא רק מגיל שלוש עשרה ולא קודם לכן: עד גיל שלוש-עשרה מהותו העיקרית של הילד היא המידות שלו, ואמנם הן מוכתבות מהשכל ונמדדות לפיו, אך זהו שכל השייך למידות בלבד.

בגיל שלוש עשרה הילד הופך להיות 'איש', כלשון הפסוק הקשור לבר-מצוה "וחזקת והיית לאיש"⁸. (כמו שכתוב על שמעון ולוי שבזמן שהרגו את תושבי שכם שמלו את עצמם, הם נהיו 'איש': "ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי איש חרבו"⁹) ואז הוא מקבל את שלימות השכל — 'מוחין בעצם'.

8. שם. לקוטי שיחות חלק-טו עמ' 289 ועוד.

9. בראשית לד, כה. וראה בראשית רבה פרשה פ, י. וראה לקוטי-שיחות חלק-ה עמ' 150.

(8) לכן אמר הרבי הרש"ב נ"ע ביום השביעי של חגיגת הבר-מצוה של בנו יחידו הרבי הרי"צ מאמר הפותח בפסוק "וחזקת והיית לאיש". (ספר המאמרים מלוקט — חלק רביעי עמ' קג). וראה בענין זה בספר המאמרים





וכאשר ה'איש' מקבל את ה'מוחין בעצם', הוא יכול להניח תפילין, ואז הוא גורם שגם הקב"ה יניח תפילין, ואף הוא ימשיך את ה'מוחין בעצם' שלו למידות של עולם האצילות, ומהן יימשכו המוחין לתוך העולמות.

ונמצא מובן שענין התפילין שלמעלה הוא המשכת 'מוחין בעצם', ונמצא כי זה בחינה אחת עם לימוד התורה.

לסיכום: על-ידי הנחת תפילין גורמים שהקב"ה יניח תפילין ויימשכו ה'מוחין בעצם', וכך גם על-ידי לימוד תורה גורמים שיימשכו ה'מוחין בעצם'.

ולכן אמר "קיימו מצות תפילין ומעלה אני עליכם כאילו אתם יגיעים בתורה יום ולילה כו'".

לפי זה מיושבת השאלה השניה: מהו הקשר בין מצות תפילין למצות תלמוד-תורה עד שהנחת תפילין פוטרת נפטרים מלימוד ויגיעה בתורה יומם ולילה? — כי אכן לשתי המצוות מעלה אחת משותפת: שתיהן ממשיכות את ה'מוחין בעצם' לעולמות.

להלן יסביר רבינו שעדיין קיים הבדל בין המשכת ה'מוחין בעצם' שעל-ידי לימוד התורה, לבין המשכת המוחין בעצם שעל-ידי הנחת תפילין:

ופירוש 'כאלו'.

לאור האמור כי על-ידי הנחת תפילין פועלים אותה פעולה כמו על-ידי לימוד תורה — יש להבין: מדוע אמר רבי אליעזר "קיימו מצות תפילין ומעלה אני עליכם כאילו אתם יגיעים בתורה יומם ולילה" — מדוע 'כאלו' הלא זו אותה פעולה ממש?

כי על-ידי יגיעת התורה היה נמשך באויר העולם.

אלא, שעל-ידי לימוד תורה שבה ניכר בגלוי כי היא חכמתו של הקב"ה — נמשכים ה'מוחין בעצם' בגלוי באויר העולם. אך בתפילין הגשמיות, לא ניכרת חכמתו של ה' באופן גלוי, ממילא ההמשכה הגלויה היא רק במידות של עולם האצילות המהוות את העולם. ופה בעולם ההמשכה בהעלם בלבד.





ולכן אמר הגם כי על־ידי התפילין נמשך המוחין בשרש ומקור המהווה עולמות. מכל־מקום "מעלה אני עליכם כאילו אתם יגיעים בתורה יום ולילה" הוא בחינת עולם שלמטה כו'.

ולכן אמר הגם כי על־ידי התפילין נמשך המוחין בשרש ומקור המהווה עולמות. מכל־מקום "מעלה אני עליכם כאילו אתם יגיעים בתורה יום ולילה" הוא בחינת עולם שלמטה כו'.

ולמרות שה'מוחין בעצם' נמשכים בעולם רק בבחינת העלם ולא בגילוי, בכל זאת אמר הקב"ה "מעלה אני עליכם כאילו אתם יגיעים בתורה יומם ולילה" — וההמשכה מהמידות יורדת ומשתלשלת גם לעולם־הזה הגשמי.

סיכום: ארבע פרשיות התפילין הם כנגד ארבעה מוחין: חכמה, בינה, דעת־חסד ודעת־גבורה. על־ידי הנחת תפילין גורמים שהקב"ה (המידות של עולם האצילות) מניח תפילין — המשכת ה'מוחין בעצם' למידות.

לכן ילד עד גיל שלוש־עשרה אינו מניח תפילין כי אין לו 'מוחין בעצם' שזהו ענין התפילין. כשנהיה בן שלוש־עשרה, הוא נעשה 'איש', ומקבל 'מוחין בעצם', ואז הוא יכול להניח תפילין ולגרום שגם הקב"ה יניח תפילין וימשיך את ה'מוחין בעצם'.

המסקנה היא אפוא שעל־ידי לימוד תורה והנחת תפילין ממשיכים את ה'מוחין בעצם'. אלא, שעל־ידי לימוד תורה, ממשיכים את ה'מוחין' בגלוי בעולם, ועל־ידי הנחת תפילין בהעלם בלבד. ולכן אמר רבי אליעזר "כאילו אתם יגיעים בתורה יומם ולילה". ובכל זאת הקב"ה מחשיב שממשיכים את ה'מוחין' לעולם שלמטה'.





סיכום

פרק ראשון: מעלת ישראל

במדרש תהילים אומר רבי אליעזר, כי בניישראל אמרו לקב"ה שאין להם פנאי להתייגע בלימוד תורה יומם ולילה. השיב להם הקב"ה שיקיימו מצות תפילין ועלידיזה יפטרו מלימוד תורה.

על כך נשאלות שתי שאלות: א. איזו מעלה יש במצות תפילין שביכולתה לפטור מחיוב לימוד ויגיעה בתורה יומם ולילה? ב. אפילו אם נבין את חשיבותה הגדולה של מצות תפילין, עדיין אלו שתי מצוות שונות וכיצד יכולה אחת לפטור את השניה?

ליישב את השאלות מביא רבינו את דברי המדרש: "מה שהקב"ה עושה — אומר לישראל לעשות", ומסביר שכוונת המדרש לומר כי בניישראל גורמים לקב"ה לקיים מצוות. וכך עלידי שבניישראל מניחים תפילין הם גורמים שהקב"ה יניח תפילין. כהמשך לכך מסביר רבינו כי בתפילין של הקב"ה כתובה מעלתם של בניישראל בהיותם "גוי אחד בארץ". והמסקנה היא שעלידי הנחת תפילין "מתגדלים ישראל" — ישראל נעשים גדולים.

וכמו שעלידי תפילין "מתגדלים ישראל", כך עלידי לימוד תורה "נעשים ישראל דבר חשוב". כיצד? מאחר והקב"ה בעצמו נעלה מהעולם, ולא רק שמעשי התחתונים אינם תופסים אצלו מקום, אלא, אפילו כל מציאות העולמות אינה חשובה בעיניו, וחיות העולמות נמשכת מה'חיצוניות' בלבד, בבחינת שינה, כביכול. אלא שהקב"ה קבע שעלידי לימוד תורה, הוא יגלה את פנימיות החיות שלו, ואז הוא משקיף ומביט על עס-ישראל באמצעות 'מראה', ואנו נראים לפניו 'בבחינת שבח וגדולה'.

וענין זה מרומז בפסוקים: "השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את עמך ישראל", "הבט משמים וראה", "נפתחו השמים ואראה מראות אלקים" — 'שמים' מלשון 'שם מים', זוהי התורה שנמשלה





למים. ועל-ידי לימוד תורה, הקב"ה משקיף ומביט עלינו ב'מראה' — 'אספקלריא מאירה'.

ונמצא כי המעלה של מצות תפילין שווה למעלה של לימוד תורה. וזהו היישוב לשאלה הראשונה: מהי המעלה במצות תפילין שעל-ידי זה ייפטרו מלימוד תורה? — גם לתפילין יש מעלה חשובה ביותר, שעל-ידן "מתגדלים ישראל" ונמשך גילוי אלקות בארץ. כך גם על ידי לימוד תורה — נעשים ישראל בבחינת שבח וגדולה — ועצמותו של הקב"ה נמשך ומתגלה בארץ.

אך עדיין צריך להבין: אמנם שתי המצוות מגלות את הקב"ה בארץ — עדיין צריך להבין: מהו הקשר בין שתי המצוות? כלומר, יש להבין את תוכן הפעולה של שתי המצוות, ומהו ההכרח כי הגילוי האלקי שעל-ידי מצות תפילין דומה במהותו לגילוי האלקי שעל-ידי לימוד תורה?

פרק שני: מעלת התורה

כדי להבין את ההמשכה האלקית שעל-ידי הנחת תפילין הוזהרה במהותה ללימוד תורה, מביא רבינו את דברי חז"ל על מעלת התורה: "אלפיים שנה קדמה תורה לעולם". ומסביר כי קדימות התורה איננה בזמן אלא בחשיבות — התורה נעלית מהעולם. כי שורש העולמות הוא מהמידות של עולם האצילות ולא רק שמהות ותפקיד המידות הם לברוא עולמות, אלא כל המציאות של המידות היא בשביל לברוא עולמות: כמאמר הזהר על הפסוק "ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ": הקב"ה הוריד את 'ששה ימים' (שש המידות) לבחינת 'עשה' — לעשות ולברוא את העולמות. וגם מציאות המידות נבראה בשביל להוות את העולם.

ושני הענינים הללו במידות מקבילים גם לדברי הזהר, "בראשית — ברא שית": א. העולם נברא באמצעות שש מידות. ב. שש המידות נבראו בשביל להוות את העולם. ושני הפירושים הללו מתאימים לפסוק





"עולם חסד יבנה": העולם נבנה על-ידי מידת החסד (הכוללת את יתר המידות). ב. החסד ושאר המידות נבראו בשביל לבנות את העולם.

ואילו שורש התורה נמשכה מהמוחין של הקב"ה — "אורייתא מחכמה נפקת". וכל מציאות המידות שייכת רק כאשר יש עולמות, וכמו אברהם אבינו, שחיפש אורחים לעשות עמם חסד, כי הרגיש שאם לא יעשה חסד — תתבטל המידה שבלבו.

ואמנם חז"ל אומרים במספר מקומות כי העולם נברא גם על-ידי מוחין? — אלו מוחין שבמידות, וגם הם שייכים לעולמות. ואולם המוחין בעצם שלמעלה מעולמות נמשכים רק על-ידי לימוד תורה. [הוסבר ש'אלפיים' שנה שקדמה תורה לעולם, רומזים ל'אאלפך חכמה' — לימוד עם חכמה, ול'אאלפך בינה' — לימוד עם כוח הבינה].

פרק שלישי: מעלת התפילין

וכשם שבאמצעות לימוד תורה ממשיכים ומגלים את ה'מוחין בעצם' של הקב"ה, כך גם על-ידי תפילין ממשיכים את ה'מוחין בעצם'. כמרומז בלשון חז"ל "הקב"ה מניח תפילין": 'הקדוש ברוך הוא' רומז למידות של עולם האצילות. כי 'הקדוש' מלשון קדושה והבדלה רומז למידות של עולם האצילות, הכלולות באלקות, ונעלות ומרוממות מעולמות נפרדים. ו'ברוך' רומז לספירת המלכות, היורדת ונמשכת להוות עולמות נפרדים ומגושמים. לכן המידות נקראות בשם 'יום', כי יש בהן גילוי אלקי, והמלכות נקראת 'לילה' כי האלקות לא נמצא בתוכה בגילוי.

ואילו התפילין רומזות למוחין של עולם האצילות, שכן ארבע פרשיות התפילין הם כנגד ארבעה מוחין: חכמה, בינה, דעת-חסד ודעת-גבורה. ועל-ידי הנחת תפילין גורמים שהקב"ה (המידות של עולם האצילות) 'מניח תפילין' — המשכת המוחין למידות.

ולכן ילד עד גיל שלוש-עשרה אינו מניח תפילין כי אין לו 'מוחין בעצם' שזהו ענין התפילין. וכשנהיה בן שלוש-עשרה, הוא נעשה 'איש',





ומקבל 'מוחין בעצם', ואז הוא יכול להניח תפילין ולגרום שגם הקב"ה יניח תפילין וימשיך את ה'מוחין בעצם'.

לפי זה מובן כי על-ידי לימוד תורה והנחת תפילין ממשיכים את ה'מוחין בעצם'. אלא שעל-ידי לימוד תורה, ממשיכים את ה'מוחין' בגלוי בעולם, ועל-ידי הנחת תפילין בהעלם בלבד. ולכן אמר רבי אליעזר "כאילו אתם יגיעים בתורה יומם ולילה". לכך מחדש רבי אליעזר ואומר שגם במצות תפילין הקב"ה מחשיב שממשיכים את ה'מוחין' לעולם שלמטה'.

תוכן קצר

מצות תפילין פוטרת ממצות תלמוד תורה, כי בזכות שתי המצוות "מתגדלים ישראל" וגורמים שעצמותו של הקב"ה תתגלה בעולם.

הבחינה האלקית המתגלית בארץ היא 'מוחין בעצם'. כי התורה נמשכה מהחכמה של הקב"ה (בניגוד לעולמות שנמשכו מהמידות של הקב"ה), ועל ידי לימוד תורה ממשיכים את ה'מוחין בעצם' של הקב"ה ומגלים אותו בעולמות.

כך על-ידי הנחת תפילין — גורמים ש'הקב"ה מניח תפילין': 'הקדוש ברוך הוא' רומז למידות של הקב"ה, והתפילין הן ה'מוחין בעצם' של הקב"ה. וכש'הקב"ה מניח תפילין' — נמשכים ה'מוחין בעצם' למידות.

מאחר ושתי המצוות ממשיכות את ה'מוחין בעצם', מובן כי בכוחה של הנחת תפילין לפטור ממצות יגיעת התורה יומם ולילה.



Йесойд («основа»): способность к объединению, готовность к контакту с объектом, получающим воздействие или оказывающим его.

Малхус («царствование»): способность поддерживать отношения, характерные для отношений царя с подчиненными. Означает тенденцию Всевышнего становиться в положение Царя по отношению к Его творениям, готового заботиться о них и передавать им жизненные силы. Иногда к числу сфиройс относят Кесер, представляющий собой источник и прообраз всех десяти сфирот. В определенных случаях он получает название Арих анпин, т.е. «длинное лицо», т.к. он представляет все качества мира Ацилус, в отличие от Зеэир анпин, т.е. «малое лицо», представляющий Ацилус только через мидойс.

*** В тексте перевода при приведении названий сфиройс мы руководствовались следующим правилом: когда название обозначает сферу, оно приводится с заглавной буквы. В случае же, когда оно обозначает душевное качество, оно приводится со строчной буквы.*

Тефилин – две особым образом изготовленные коробочки из бычьей или бараньей кожи, которые накладывают на руку и на голову с помощью специально изготовленных ремешков для исполнения заповеди наложения тефилин. Содержат внутри себя куски пергамента с написанными на них четыремя отрывками из Торы.

Тиферес – см. разд. «Сфиройс».

Хесед – см. разд. «Сфиройс».

Хохмо – см. разд. «Сфиройс».

сущность. Существует десять **С.**, и соответственно этому в душе человека существует «проекция» этих десяти качеств, называемых также десятью силами души.

Далее приводится описание качеств, свойственных каждой из **С.** **:

Хохмо («мудрость»): способность постичь сущность предмета или явления, поняв главную его идею.

Бино («знание, понимание»): способность проникнуть во внутреннюю структуру предмета, множество его деталей, а также в причинно-следственные связи между ними.

Даас («осознание»): способность разума воздействовать на мидойс, передавая им сделанные выводы в таком виде, что они воспринимаются как значимые для человека. За счет этого **Д.** обладает способностью пробуждать мидойс, в отличие от качеств **Хохмо** и **Бино**, далеких от уровня мидойс и дающих слишком абстрактное видение предмета. Содержит в потенции «энергию» всех мидойс, в первую очередь сводящихся к **Хесед** и **Гвуро**.

Хесед («добродетель»): тенденция к активному воздействию и распространению влияния; желание сделать добро.

Гвуро (букв. смысл – «сила, мощь») – сила ограничения и сдерживания, тенденция к недопущению излишнего воздействия.

Тиферес («красота»): способность гармоничного сочетания мидойс **Хесед** и **Гвуро** при оказании воздействия на кого-либо.

Нейцах («победа»): упорство и энергичность в реализации какого-то проекта, даже когда это действие встречает сопротивление.

Гойд («принятие, признание»): способность к принятию и реализации «решения», принятого на более высоких уровнях. Готовность устранить все внешние препятствия.

Ребе, перед своими хосидами (хотя в некоторых случаях он мог записываться одним из *Ребе*, а не передавался устно). Обычно применяется для обозначения передачи идей Любавичского хасидизма его руководителями.

Малхус – см. разд. «Сфиройс».

Мошиах (букв. «помазанный») – ожидаемый освободитель, который, будучи потомком царя Давида и праведником, придет к царству, заставит всех евреев соблюдать законы Торы, проведет и выиграет войны с враждебными государствами и построит третий Храм.

Мидойс (мн. от мидо, букв. «мера») – группа из семи сфиройс (применительно к человеку – из семи душевных качеств), а именно *Хесед*, *Гвуро*, *Тиферес*, *Нейцах*, *Гойд*, *Йесойд*, *Малхус*. Их общей чертой является присущий им эмоциональный характер, в отличие от «разумных» сфиройс (*Хохмо*, *Бино* и *Даас*). Они разделяются на две группы, *Зеэир анпин*, включающая шесть первых мидойс, от *Хесед* до *Йесод*, и сфиру *Малхус*. Первой более свойствен эмоциональный вид реакции, второй – направленность на реализацию во внешнем мире. См. также разделы «Сфиройс», «Зеэир анпин».

Мидраш – высказывания мудрецов Торы, основанные на аллегорическом истолковании текстов Писания.

Нейцах – см. разд. «Сфиройс».

Рахамим – букв. жалость, милосердие. В каббале указывает на качество, свойственное сфире *Тиферес* (см. разд. «Сфиройс»).

Сфиройс (мн. от сфиро) – качества, с помощью которых Всевышний создал мир и управляет им. *Сфиро* – это духовный «сосуд», призванный воспринимать свет Всевышнего и преобразовывать его, придавая ему конкретное свойство, присущее данной сфире и представляющее ее духовную



ГЛОССАРИЙ

Ацилус – мир качеств Всевышнего. С помощью него Он управляет всеми сотворенными мирами (Брио, Йециро, Асийо) и несет жизненные силы всем творениям. Он включает десять сфиройс. (См. соотв. разд.).

Бино – см. разд. «Сфиройс».

Ган-Эйден – рай, место нахождения душ праведников.

Гвуро – см. разд. «Сфиройс».

Ѓишталшелус – производное от *шалшелес*, «цепочка». Система стояния миров в виде «цепочки», от более высокого мира к порожденному им более низкому. Ѓ. характеризуется тем, что каждый переход от одного уровня его к более «низкому» вызывает сокращение света более высокого мира при переходе к более низкому и его большему сокрытию.

Ѓойд – см. разд. «Сфиройс».

Даас – см. разд. «Сфиройс».

Зезйр анпин (букв. «малое лицо») – обобщенное название шести сфиройс (мидойс): Хесед, Гвуро, Тиферес, Нейцах, Ѓойд и Йесойд. Подобно тому, как человеческие мидойс обеспечивают передачу «энергии» эмоций к органам тела для реализации ее в действии, так и **З.а.** передает жизненные силы, пришедшие к нему от более высоких сфиройс, к сфере Малхус (см. разд. «Сфиройс»).

Йесойд – см. разд. «Сфиройс».

Кесер – см. разд. «Сфиройс».

Маамор – изложение определенного раздела из учения хасидизма, традиционно делавшееся одним из праведников,





КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Заповедь *тефилин* является своего рода заменой заповеди изучения Торы, т.к. обе они приводят к тому, что возвеличивается народ Израиля и в мире раскрывается сущность Всевышнего.

И при этом происходит раскрытие аспекта «истинного разума» Б-жественных сил в мире, поскольку Тора приходит из мудрости Всевышнего (в отличие от миров, которые коренятся в его *мидойс*), и при изучении ее привлекается разум Всевышнего, который за счет этого раскрывается во всех мирах.

Так же за счет наложения *тефилин* мы приводим к тому, что «Пресвятой, благословен Он, накладывает *тефилин*»: Слова «Пресвятой, благословен Он» содержат указание на *мидойс* Его, а «*тефилин*» указывают на *сфироис* истинного разума. Тот же процесс, на который указывают слова «Пресвятой, благословен Он, накладывает *тефилин*», означает привлечение качеств истинного Его разума в Его *мидойс*.

Поскольку же обе эти заповеди привлекают один и тот же уровень Б-жественных сил, качеств Его истинного разума, становится понятным, что заповедь наложения *тефилин* обладает способностью стать заменой изучения Торы днем и ночью.



тем самым иницилируем процесс «наложения *тефилин*» Всевышним. Это значит, что в *мидойс* мира *Ацилус* («Пресвятой, благословен Он») приходит воздействие («накладывает») истинный разум Всевышнего («*тефилин*»).

И в этом причина того, что мальчику до исполнения ему тринадцати лет не предписано накладывать *тефилин*, ибо в нем не проявляется еще истинный разум, являющийся аналогом *тефилин*. В момент же исполнения ему тринадцати лет он приходит в новое состояние, когда начинает носить имя «муж»⁶⁶, и в нем раскрывается истинный разум. Тогда его наложение *тефилин* будет способно привести желаемое воздействие, чтобы «Пресвятой, благословен Он, накладывал *тефилин*», что означает привлечение Его истинного разума.

Отсюда становится понятно, что как за счет изучения Торы, так и за счет наложения *тефилин* в мир привлекается истинный разум Всевышнего. Разница же в том, что за счет изучения Торы происходит привлечение истинного Его разума, чтобы он пришел и раскрылся в мире. За счет же наложения *тефилин* это привлечение происходит скрытно. И поэтому рабби Элиэзер, уподобляя наложение *тефилин* изучению Торы, говорит «как будто бы вы напряженно изучаете Тору днем и ночью». Но при всем том Всевышний засчитывает нам, как будто мы привлекаем Его истинный разум вниз, в наш материальный мир.

⁶⁶ Т.е. взрослый человек (*прим. пер.*).

следует, что «две тысячи» указывают как бы на два действия в области учения, а именно учение с *хохмой* и учение с *биной*.]

ГЛАВА 3. Важность заповеди тефилин

Так же как при изучении Торы мы привлекаем в мир и раскрываем истинный разум Всевышнего, так и за счет выполнения заповеди наложения *тефилин* мы привлекаем Его истинный разум. И эта идея намеком дается в высказывании наших мудрецов «Пресвятой, благословен Он, накладывает *тефилин*», а именно: эпитет «Пресвятой, благословен Он» указывает на *мидойс* мира *Ацилус*, поскольку первая часть этого эпитета, слово «Пресвятой», как и само понятие «святость», означает отделенность и возвышенность. А именно это присуще *мидойс* мира *Ацилус*, принадлежащим к Б-жественным силам и возвышенным над отделенными (по крайней мере в их ощущениях) мирами. Вторая же часть этого эпитета, «благословенный», относится к *сфире Малхус*, особенность которой состоит в том, что она опускается, принося жизненные силы, в грубые, отделенные от Его раскрытия миры. И это является причиной того, что *мидойс* часто сравниваются с днем, в силу того, что в них видно раскрытие Б-жественного света. В противоположность этому *сфира Малхус* сравнивается с ночью, ибо свет Всевышнего находится в ней в скрытом состоянии.

Тефилин же указывают на качества истинного разума мира *Ацилус*, как видно из самого строения их: *хохмо*, *бино*, *даас-хесед* и *даас-гвура*. Когда же мы накладываем *тефилин*, мы

объяснения содержатся в скрытом виде во фразе Писания «...мир милостью (*хесед*) устроен»: (1) что мир построен с помощью качества *хесед* (включающего в себя все остальные *мидойс*); (2) что *хесед*, а также и все остальные *мидойс* были созданы с целью сотворения мира.

В то же время духовный источник Торы – это *сфиройс* разума Всевышнего, «Тора исходит из *Хохмы*». Существование *мидойс* оправдано только целью существования миров. Как это видно из описания происходившего с отцом нашим, Авраѓомом, который искал гостей, чтобы сделать им благо. Он ощущал, что если у него не будет такой возможности, качество *хесед*, коренящееся в его сердце, останется бесполезным⁶⁵.

Следует признать, что в определенных местах можно встретить утверждение наших мудрецов, что мир был создан при участии качеств разума Всевышнего. Однако в этом утверждении нет противоречия сказанному выше, т.к. оно говорит о «разуме в рамках *мидойс*», который действительно принимает участие в созидании миров. Но качества же истинного разума, возвышенного и отделенного от миров, могут быть привлечены в них только за счет изучения Торы.

[Было объяснено, что «две тысячи лет», на которые Тора предшествовала миру, намекают на два действия, обозначаемые глаголом «обучать» (*илеф*). Корень этого глагола тождествен корню слова «тысяча» (*элеф*), откуда

⁶⁵ Точно так же, как качество *хесед* человека реализуется, только выходя во внешний мир, так и *хесед* Всевышнего (если бы можно было провести сравнение несравнимых, Творца и Его творения) имеет смысл, только когда он реализуется «вовне», во внешнем мире. Аналогом же нашему понятию внешнего мира у Всевышнего являются сотворенные им, однако ощущающие себя чем-то самостоятельным миры (*прим. пер.*).

какова внутренняя связь между ними? Другими словами, нам следует понять характер воздействия этих двух заповедей и почему то раскрытие, которое происходит за счет заповеди *тефилин*, аналогично раскрытию, приходящему при изучении Торы.

ГЛАВА 2. Величие Торы

Чтобы глубже понять, в чем суть характера привлечения Б-жественности в мир за счет накладывания *тефилин*, тождественной той, которая происходит при изучении Торы, рабби Шолом Дов-Бер приводит слова наших мудрецов о возвышенности Торы: «на две тысячи лет Тора предшествовала миру». Он объясняет, что имеется в виду предшествование не во времени, а по значимости, т.к. Тора возвышенней мира. Ведь духовный корень всех миров – это *мидойс* мира *Ацилус*. Это означает не только то, что сущность и цель *мидойс* – это создание миров, но и что само их существование подчинено созиданию миров. И так говорит *Зойгфар*, комментируя фразу Торы «Ибо [в] шесть дней создал Г-сподь небо и землю...»: Всевышний опустил «шесть дней» (т.е. шесть *мидойс*) на уровень «создал» (т.е. действия), чтобы создать и сотворить миры. А также сами *мидойс* были созданы, чтобы сотворить миры.

И два эти объяснения соответствуют словам *Зойгара*, «В начале (*берейшис*) – создал шесть (*боро шис*)». Они означают, что (1) мир был создан посредством шести *мидойс*, (2) шесть *мидойс* были созданы, чтобы сотворить мир. И два эти

И точно так же, как народ Израиля возвеличивается за счет *тефилин*, он возвеличивается также за счет изучения Торы. В чем же причина этого? Поскольку Всевышний бесконечно выше всех миров, то не только действия творений Его не обладают важностью в Его глазах, но и сами миры не значимы для Него. Жизненные силы к ним приходят только от самой внешней стороны Его света, подобно уровню душевных сил, раскрывающихся во время сна. Однако Всевышний установил в мире такой порядок, что за счет изучения Торы в мир придет внутреннее содержание исходящих от него жизненных сил. Он будет смотреть на народ Израиля как бы через «увеличительное стекло», и мы приобретаем «в Его глазах» значимость и величие.

И эта идея приходит в виде намека в фразах из Писания: «Воззри же из святого жилища Твоего, с небес, и благослови народ Твой, Исроэиль», «...взгляни с небес, и посмотри...», «...открылись небеса, и я увидел видения Б-жьи». Слово «небеса» намеком утверждает «там – вода», имея в виду Тору, сравнимую с водой. И за счет изучения Торы Всевышний видит нас как бы в увеличительном стекле.

Из сказанного следует, что то ценное свойство, которым обладает заповедь изучения Торы, содержится также в заповеди *тефилин*. И это является ответом на первый из поставленных выше вопросов: что же это за особое достоинство заповеди *тефилин*, позволяющее ей стать заменой изучению Торы? – И в *тефилин* есть это ценнейшее качество, что за счет этой заповеди народ Израиля как бы возвеличивается, подобно тому, как это происходит при изучении Торы, и заповедь *тефилин* приводит к тому, что раскрывается присутствие Всевышнего на земле.

Однако один вопрос до сих пор остается открытым: даже если мы пришли к выводу, что обе эти заповеди раскрывают присутствие Всевышнего, остается непонятным,



КРАТКОЕ СОДЕРЖАНИЕ МААМОРА «Сказано в *мидраш Теѓилим...*»

ГЛАВА 1. Величие народа Израиля

В *мидраш Теѓилим* рассказывает рабби Элизер, как обратились евреи ко Всевышнему и пожаловались, что нет у них времени на напряженное изучение Торы, днем и ночью. Ответил им Всевышний, чтобы выполняли заповедь *тефилин*, и это заменит им изучение Торы.

Это вызывает два вопроса: (1) какова же должна быть ценность заповеди наложения *тефилин*, чтобы она была в состоянии заменить напряженное изучение Торы, днем и ночью? (2) При всей значимости этой заповеди, она и изучение Торы – это две различные заповеди. Как же одна может заменить другую?

Для ответа на эти вопросы рабби Шолом Дов-Бер приводит слова другого *мидраша*: то, что Всевышний Сам делает, Он говорит делать народу Израиля. При этом он объясняет, что слова *мидраша* призваны сказать, что народ Израиля вызывает «выполнение заповедей» Всевышним. Так, выполнение народом Израиля заповеди *тефилин* вызывает выполнение ее Всевышним. В дополнение к этому объясняет рабби Шолом Дов-Бер, что «главной идеей» *тефилин* Всевышнего является важность народа Израиля как «народа, единственного на земле». Из этого он делает вывод, что за счет заповеди *тефилин* возвеличивается народ Израиля, становясь великим в глазах Всевышнего.

но изучают Тору днем и ночью, а это⁶⁴ указывает на [привлечение Торы в] наш нижний мир.

Но все-таки несмотря на то, что привлечение истинного разума Всевышнего в мир происходит не явно, а только в скрытом виде, Он сказал нам: «засчитаю Я вам, как будто бы вы напряженно изучали Тору днем и ночью», и воздействие мидойс спустится и придет в наш материальный мир.



Итак: четыре текста Торы, помещенные внутрь тефилин, соответствуют четырем уровням разума: Хохмо, Бино, Даас-Хесед и Даас-Гвуро. Наложение нами тефилин приводит к тому, что «Пресвятой, благословен Он» (уровень мидойс мира Ацилус), «накладывает тефилин» – происходит привлечение сфиройс, относящихся к разуму, в мидойс.

Поэтому мальчик в возрасте до тринадцати лет не накладывает тефилин, поскольку у него не раскрыты качества истинного разума, которые должны быть привлечены с помощью тефилин. При исполнении ему этого возраста он получает статус взрослого, «человека», и в нем начинается раскрываться истинный разум. Тогда становится действенным наложение им тефилин, и он этим действием вызывает «надевание тефилин» Всевышним, т.е. происходит распространение истинного разума в высших сфиройс.

В итоге можно сказать, что как за счет изучения Торы, так и за счет наложения тефилин происходит распространение сфиройс, относящихся к истинному разуму. Но при этом за счет изучения Торы приход его явно происходит буквально до уровня материального воздуха мира, за счет же тефилин он распространяется всего лишь в скрытом виде. Поэтому рабби Элиэзер сказал **«как будто бы** вы напряженно изучали Тору днем и ночью». Но все-таки Всевышний засчитывает нам, что в скрытом виде происходит приход Его истинного разума в нижний, материальный мир.

⁶⁴ Т.е. слово «ночь». (прим. пер.).



Далее рабби Шолом Дов-Бер объясняет, что несмотря на то что две эти заповеди производят сходное воздействие, существует существенное различие между привлечением «истинного разума» за счет изучения Торы и аналогичным действием, происходящим за счет наложения тефилин.

Тот же факт, что было употреблено выражение «как будто», указывает на определенное различие между этими действиями.

Но следует понять: выше было сказано, что за счет накладывания тефилин получают тот же результат, как и за счет изучения Торы. Почему же тогда рабби Элиэзер выразился так: «Выполняйте заповедь тефилин, и засчитаю Я вам, как будто бы вы напряженно изучали Тору днем и ночью»? Чем обусловлены слова **«как будто бы»**, разве это не буквально тот же самый результат?

За счет напряженного изучения Торы влияние [высших сфиройс, относящихся к разуму. – Пер.] наполнило бы буквально воздух нашего мира [, в отличие от воздействия при накладывании тефилин].

И дело здесь в следующем. За счет изучения Торы, представляющей собой в явном виде мудрость Всевышнего, истинный разум Всевышнего распространяется открыто в самом воздухе мира⁶³. В отличие от этого, в теле материальных тефилин не ощущается в явном виде мудрость Всевышнего, и распространение разума Его происходит только в рамках мидойс мира Ацилус, являющихся духовным источником миров. До самого же мира Его разум доходит только в скрытом виде.

И поэтому Всевышний сказал, что, хотя за счет тефилин воздействие от сфиройс разума приходит в духовный «корень» возникновения миров, тем не менее Он засчитает это действие народу Израиля, как будто бы они напряжен-

⁶³ Ведь произносимые нами (а учить Тору следует именно вслух) слова Торы как бы запечатлеваются в воздухе окружающего нас мира (*прим. пер.*).

совершенного теми обрезания. Говорится, что это произошло по достижению ими *бар-мицвы*, как видно из описания происшедшего (*Берейшис*, 34:25): «И было, на третий день, когда они были болезненны, взяли два сына Яакова, Шимон и Лейви, братья Дины, каждый свой меч (букв. «человек – свой меч». – Пер.) [и напали на город уверенно, и убили всех мужчин]». И в этот момент разум его приходит к завершенности в том плане, что он получает возможность воздействия на *мидойс*, т.е. разум человека поднимается до уровня истинного разума.

Когда же человек приходит к уровню истинного разума, он в состоянии накладывать *тефилин*. Это же вызовет, что «Пресвятой, благословен Он, накладывает *тефилин*», т.е. произойдет распространение *сфиройс*, относящихся к истинному разуму, в *мидойс* мира Ацилус. Это же, в свою очередь, вызовет распространение их в сотворенных мирах.

Итак, понятие «*тефилин*» Всевышнего означает привлечение истинной сущности *сфиройс* разума. Но в таком случае получается, что это совпадает с тем действием, которое производит изучение Торы.

Можно подытожить: наложение *тефилин* человеком приводит к тому, что Всевышний наложит *тефилин* и произойдет распространение истинного разума Его. И к такому же результату приводит изучение Торы.

И теперь мы понимаем причину того, что сказал [Всевышний]: «Исполняйте заповедь *тефилин*, и Я засчитаю вам, как будто вы трудитесь над Торой днем и ночью...».

Сказанное выше представляет ответ на второй из заданных вопросов: какова связь между заповедями *тефилин* и изучения Торы, настолько тесная, что за счет выполнения первой можно освободиться от обязанности напряженного изучения Торы днем и ночью? – Действительно, как выяснилось, эти две заповеди объединены одним важнейшим преимуществом – способностью привлекать воздействие *сфиройс*, относящихся к истинному разуму, в миры.

4.«И будет, если ты будешь слушать...» (Дворим, 11:13-21) – та «часть» качества Даас, которая относится к Гвуро, т.к. в этом отрывке содержатся слова «И рассердится Г-сподь», относящиеся к предостережениям против нарушений и наказаниям за них, проистекающих от качества Гвуро.

В таком случае утверждение «Пресвятой, благословен Он, накладывает тефилин» означает следующее:

Происходит распространение («наложение») сфиройс, относящихся к разуму («тефилин»), в мидойс мира Ацилус («Пресвятой, благословен Он»).

Поэтому на мальчике, которому не исполнилось тринадцати лет, не лежит обязанность наложения *тефилин*. Он еще не пришел к рубежу, когда может называется «человек», и разум, который в нем уже проявляется, это всего лишь «разум в рамках мидойс». И только лишь в возрасте тринадцати лет и одного дня, когда он становится «человеком», за счет надевания *тефилин* он сможет способствовать тому, чтобы «Всевышний накладывал *тефилин*».

На основе вышесказанного становится ясным, почему обязанность выполнения заповеди тефилин ложится на человека только после достижения им возраста тринадцати лет, но не ранее этого. До этого времени духовная сущность человека представлена только его мидойс. Безусловно, эти мидойс продиктованы разумом, но сам это разум означает всего лишь «разум в рамках мидойс».

Когда же подростку исполняется тринадцать лет, он приходит к уровню «человек», как сказано (Млохим 1, 2:2) «...крепись и будь человеком»⁶². (Это же мы видим в сказанном о сыновьях Яакова Шимоне и Лейви, которые убили жителей Шхема после

⁶² Поэтому на седьмой день празднования *бар-мицвы* своего единственного сына (впоследствии – рабби Йойсефа-Ицхока) рабби Шолом Дов-Бер сказал *маамор*, начинающийся словами «...и крепись и будь человеком» (*Сейфер мааморим мелукот*, ч.4, стр.103). И см. по этому вопросу в книге *мааморим* там. Ликутей сихойс, ч.15, стр. 289, и другие.

ные мидойс⁶¹. А в данном отрывке, «Слушай...», сказано «И люби Г-спода, Б-га твоего», что предписывает душевное движение, любовь, свойственные качеству *Хесед*).

⁶¹ Как известно, существуют три качества, относящиеся к разуму, – *хохмо*, *бино* и *даас*. В то время как две первые описывают разум непосредственно, *даас* выражает способность разума воспринимать предмет как значимый для человека, в противоположность отвлеченному восприятию, которое бывает по отношению к предметам, не являющимся для человека жизненно важными. Важность этого вида разума обусловлена тем, что разум и *мидойс* – это два различных «мира», противоположных по своим основным свойствам. Поэтому передача воздействия от разума к *мидойс* не является чем-то легким, она может быть затруднена ввиду сопротивления *мидойс* чуждому для них воздействию разума. Это означает, что «обращение» разума к *мидойс* может оказаться невоспринятым или малоэффективным, причем причиной будет не только различие в уровнях этих двух сущностей и их особенностей вообще. Существует одна важнейшая черта несходства между ними: разум «заинтересован» предметом непосредственно (его постижением), *мидойс* – своим «я» (т.е. как этот предмет относится ко мне и важен для меня). Поэтому для успешной передачи воздействия разумное воззрение должно приобрести одну важную черту – осознание важности исследуемого предмета для познающего, и эту сторону обеспечивает *даас*. Он означает такой вид осознания предмета, который заинтересован именно значимостью его для изучающего, что делает возможным и оправданным эмоциональное отношение к нему. Другими словами, *даас* потенциально содержит в себе эмоциональное восприятие предмета. Эта мысль прослеживается в стихе (*Берейшис*, 4:1) «И Адам познал Хаву, жену свою», где слово «познал» (*йода*, ידע) того же корня, что и слово *даас* (דע). Мы видим, что это слово включает в себя как узнавание Адамом некоторой личности, Хавы, так и эмоциональную часть его восприятия Хавы как близкого человека. Итак, *даас* – это тот вид разума, который, будучи переданным в *мидойс*, обладает способностью для их пробуждения в направлении, и он содержит их в себе потенциально. Главными из *мидойс* являются *хесед*, движение к сближению, и *гвуру*, стремление к отдалению (см. предыдущее примечание). Однако пока *даас* сохраняет форму разума, он остается еще слишком далек по своему характеру от *мидойс*. Чтобы произошло привлечение разума в *мидойс*, включая воздействие на них, *даас* должен изменить свою форму и от вида, свойственного разуму, перейти в вид, обладающий эмоциональной направленностью, т.е. несущий в себе явную направленность на *хесед* и *гвуру*. И это явление описывается как «распадение» *дааса* на *хесед* и *гвуру*.

Б. «Пресвятой, благословен Он, накладывает тефилин»:
привлечение истинного разума в мидойс

Содержание отрывка: после того как выяснилось, что смысл эпитета «Пресвятой, благословен Он» – это проявление Всевышнего через мидойс мира Ацилус, рабби Шолом Дов-Бер разъясняет, что понятие «тефилин» указывает на сфиройс, относящиеся к разуму этого мира. То же, что «Пресвятой, благословен Он, накладывает тефилин», означает привлечение и раскрытие сфиройс, относящихся к истинному разуму, в мидойс.

Утверждение же, что «Пресвятой, благословен Он, накладывает тефилин» означает привлечение разума в мидойс, причем имеется в виду истинное содержание разума, его сущность.

Тефилин, состоящие из четырех отрывков из текста Торы (см. прим. 7), намекают на сфиройс разума в мире Ацилус, так, что каждый отрывок относится к определенному уровню раскрытия разума⁵⁹, а именно:

1. «Посвяти Мне каждого первенца...» (Шемойс, 13:2-10) – Хохмо (ибо в этом отрывке есть слова «...и памятником пред глазами твоими...», а память есть одно из проявлений способности хохмо);

2. «И будет, когда введет тебя Г-сподь в землю Кенаанеев...» (Шемойс, 13:11-16) – Бино;

3. «Слушай, Исроэиль, Г-сподь, Б-г наш, Г-сподь один. И любите Г-спода...» (Дворим, 6:4-9) – та «часть» качества Даас*, которая относится к Хесед (качество Даас является духовным корнем мидойс и делится на две части, Хесед и Гвуро, представляющие собой главные духовные движения⁶⁰, свойствен-

⁵⁹ Танья, ч.1, гл. 41.

⁶⁰ Ведь главным выражением качества *хесед* является любовь, а любовь означает стремление сблизиться с объектом любви. Точно так же выражением качества *гвуро* является страх или неприязнь по отношению к какому-то предмету, вызывающие стремление от него отдалиться. Таким образом, эти качества задают весь спектр возможных реакций по отношению к какому-то предмету, от удаления от него и до сближения с ним (прим. пер.).

(при этом гора была окутана туманом, и Мойше не видел смены дня и ночи. – *Пер.*) он мог различать между днем, светом, и ночью, темнотой, слушая молитвы ангелов. Когда они произносили слова «Свят, свят, свят...» (*Йешайоѓу, 6:3*), говорящие о возвышенности и отделенности и тем самым дающие намек на мидойс мира Ацилус, сущность которых – день и свет, он знал, что сейчас дневное время. Когда же они говорили «...Благословенна слава Г-сподня, исходящая из места Его» (*Йехезкейль, 3:12*), когда в слове «благословен» заключен намек на спуск и привлечение сил Всевышнего вниз, он понимал, что сейчас время властвования сфиры Малхус, связанное с темнотой и сокрытием, и что, следовательно, сейчас ночь.



Итак: внутреннее содержание слов наших мудрецов, что «Пресвятой, благословен Он, накладывает тефилин», состоит в следующем: эпитет «Пресвятой, благословен Он» указывает на мидойс мира Ацилус. А именно, слово «Пресвятой», означая святость и отделенность от всего низменного и материального, указывает на шесть качеств Всевышнего, мидойс, единых с Его миром Ацилус и вознесенными и далекими от отделенных от Него сотворенных миров. Слово же «благословен» указывает на Малхус, «спускающуюся» и приносящую Б-жественные силы в отделенные и грубые миры для их созидания. Исходя из этого, шесть мидойс называются «днем» за счет раскрытия света Всевышнего. Седьмое же качество, Малхус, называется «ночью», поскольку Б-жественный свет, который она приносит, не находится в состоянии раскрытия.

существование как нечто независимое. Поэтому сфера Малхус описывается словом «Благословенный», ведь она «опускается» и приходит «вниз», чтобы непосредственно создавать миры.

Поскольку шесть мидойс передают воздействие сфере Малхус, они называются «мужчина», а воспринимающая их воздействие сфера Малхус называется «женщина». Общее же название для всех семи мидойс – это «мужчина и женщина», Зун (Зезйр и Нуква, זעיר ונוקבא) мира Ацилус.]

Как известно из описания духовной сущности понятий «день» и «ночь».

Поэтому, поскольку шесть мидойс находятся «при Всевышнем»⁵⁶, они раскрываются [без сокращения] и светят. Поэтому с ними связано понятие «день» (как было объяснено выше, когда было отмечено, что шесть дней сотворения мира ассоциируются с шестью мидойс). В отличие от них Малхус, создающая отделенные миры, отдаленные от Всевышнего⁵⁷, называется «ночью».

Поэтому когда [ангелы] говорили «Свят!»⁵⁸, Мойше, учитель наш, мир ему, находившийся на горе Синай, знал, что сейчас день, а когда они говорили «Благословен!», он знал, что сейчас ночь.

Этот вывод объясняет слова мидраша, что в течение сорока дней пребывания Мойше на горе Синай для получения Торы

⁵⁶ Т.е. остаются в рамках мира Ацилус. (Прим. пер.).

⁵⁷ Ведь для такого создания ее свет подвергается жесткому ограничению и сокрытию, без которого невозможно создать миры, ощущающие себя отделенными. И см. выше, прим. 37. (Прим. пер.).

⁵⁸ Ялмут Шимони, Тисо, 410; мидраш Тегилим, 19:3. И см. комментарий Цемах-Цедека (рабби Менахем-Мендель Шнеерсон, внук рабби шнеура-Залмана, автора Таньи, и зять его сына, рабби Шолома-Дубера. Третий в династии Любавичских Ребе – пер.) на Тегилим (вышел в свет под названием Йоѓел Ойф), п.5.

винограда. – Пер.]», т.е. пригибающий ее вниз)⁵⁴. И тогда это слово описывает *сфиру Малхус*, «опускающуюся» вниз.

[Попытаемся уяснить сказанное, взяв за пример человеческую душу. Шесть высших качеств (*мидойс*) человека существуют внутри человека. Разумеется, справедливо, что они проявляются, только когда есть некто во внешнем мире, но значимость и выражение их при этом носят внутренний характер. Как, например, качество *хесед*, несущее с собой чувство любви и близости к другому. При этом эта любовь остается внутри самого человека, и пока тот не **скажет** или же не **совершит поступок**, выражающий его любовь, – другой не сумеет узнать о любви первого. Точно так же качество *гвуро* может выражаться в виде чувства страха перед кем-то. Но пока первый не высказал или не совершил действия, выражающего этот страх, никому о его страхе не будет известно.

Только когда человек говорит другому, что любит его, или же что он его боится, или же совершает действие, свидетельствующее о его чувстве, оно раскрывается во внешнем мире.

Можно провести аналогию с качествами Всевышнего: шесть качеств мира *Ацилус*, безусловно, создают «миры» – но только в рамках мира качеств Всевышнего. Эти «миры» не носят материальный характер, в них не заложено ощущение отделенности и самостоятельности, ибо для них не существует понятия «посторонний», понятия «внешний мир». И поэтому они описываются словом «Пресвятой», ибо они отделены от материального существования, присущего отделенным мирам⁵⁵.

И только когда эти качества опускаются на уровень *сфиры Малхус*, которая ассоциируется с разговором и действиями Всевышнего, возникают сотворенные миры, отделенные от Б-жественных качеств и ощущающие собственное

⁵⁴ В обоих приведенных случаях корень глагола, כ ר ב , совпадает с корнем слова «благословенный», *барух* (прим. пер.).

⁵⁵ *Танья*, «Раздел Единства и веры», гл. 7. Подробное изложение этих идей приведено в книге «Уроки по хасидизму. Раздел единства и веры». Изд. 2-е, 5771 г. (2011), с. 207.

что стоит за определением «Пресвятой, благословен Он»? На что указывают в этом контексте тефилин? И каков смысл этого действия, что «Пресвятой, благословен Он, накладывает тефилин»?

Эпитет же «Пресвятой, благословен Он» указывает на сфиройс Зеэйр антин и Малхус* мира Ацилус: Зеэйр антин называется «пресвятой», а Малхус – «благословенный»⁵¹.

Это означает:

Эпитет «Пресвятой, благословен Он» указывает на семь качеств, мидойс, мира Ацилус⁵². Так, слово «Пресвятой», что ассоциируется с отделенностью от материального, указывает на шесть высших мидойс, от качества хесед до йесойд (см. глоссарий), обозначаемых [в трудах по каббале Аризаля. – Пер.] Зеэйр анпин, что означает «малое лицо»⁵³. В то же время слово «благословенный» (борух, ברוך) указывает на привлечение вниз, спуск (как это видно из фразы (Берейшис, 24:11) «И расположил (ваяврейх, וַיַּבְרֵיחַ) верблюдов...», т.е. опустил верблюдов на колени. И так же мы можем увидеть этот смысл в фразе из мишны* (трактат Килаим, 6:7), «загибающий (ѓамаврих, הַמַּבְרִיךְ) виноградную лозу [с целью распространения посевов

⁵¹ См. *Ликутей Тора* (автор – рабби Шнеур Залман из Ляд, автор *Таньи*), *Шир ѓа-Шуфим*, «Шестьдесят их...» (второй).

⁵² Не следует понимать слишком буквально эту фразу. Это слово не может указывать на какую-то сфиру, равно как и любой другой ограниченный уровень, а только лишь на Б-га. Смысл же ее в том, что *Зеэйр анпин* указывает на Всевышнего, когда Он проявляет себя через Свои мидойс. Аналогично этому слово «Благословенный» означает, что, когда Всевышний проявляет Себя через сфиру Малхус, Он получает такой эпитет (*прим. пер.*).

⁵³ Этот термин заключает в себе характеристику мидойс мира Ацилус, а именно тот факт, что они ограничены и отмерены (и это смысл самого слова «мидо», т.е. мера. – Пер.), и тем самым – малы. В этом их отличие от мидойс более высокого уровня, в рамках *Кесер**, которые выше этого ограничения, и поэтому сам их уровень называется термином *Арих анпин*, т.е. «длинное лицо».

На основе исследования, проведенного в предыдущих главах, появляется возможность объяснить подоплеку слов рабби Элиэзера в мидраш *Теѓилим*, приведенных выше: «Обратился народ Израиля ко Всевышнему: “Владыка мира, хотелось бы нам трудиться над Торой...”» Желание евреев изучать и трудиться над Торой обусловлено тем, что это приводит во все миры истинный разум Всевышнего, заключенный в ней. Миры же были созданы за счет мидойс. Другими словами, за счет изучения Торы в мире раскрывается истинный разум Всевышнего, уровень которого несравнимо выше мира.

Однако напряженное занятие Торой требует длительного времени и концентрации мысли, но... «нет у нас времени...». Как же в таком случае, спрашивают евреи, мы справимся с этой задачей, привлечь истинный разум Всевышнего в Его мидойс?

Отвечал им Всевышний: «Исполняйте заповедь *тефилин*, и Я засчитаю вам, как будто вы трудитесь над Торой днем и ночью».

Отвечал им Всевышний: с помощью выполнения заповеди *тефилин* тоже можно произвести требуемое воздействие, т.е. привлечь *сфиройс*, относящиеся к истинному разуму Его, (которые сами по себе выше миров), так, чтобы они раскрылись в мидойс Всевышнего (в источнике миров). И тем самым будет достигнут тот результат, которого мы ожидаем от изучения Торы.

Это означает, что выполнением заповеди наложения *тефилин* мы производим такое воздействие, что «Всевышний (букв. Пресвятой, благословен Он) накладывает *тефилин*», как упоминалось выше.

Выше (гл.1, п.А) было объяснено, что когда евреи выполняют заповедь *тефилин*, то за счет этого действия «Пресвятой, благословен Он, накладывает *тефилин*».

Однако мы должны глубже понять приведенное высказывание «Пресвятой, благословен Он, накладывает *тефилин*»:

ГЛАВА 3

Важность заповеди тефилин

*А. Эпитет «Пресвятой, благословен Он»
означает раскрытие мидойс мира Ацилус.*

Содержание отрывка: После того как было выяснено, что за счет изучения Торы еврей приводит в мир и раскрывает истинный разум Всевышнего, здесь будет разъяснено, что подобное же действие совершается и при накладывании тефилин. И указание на это явление намеком содержится в словах наших мудрецов, говорящих, что «Пресвятой, благословен Он, накладывает тефилин», а именно: слова «Пресвятой, благословен Он» указывают на мидойс мира Ацилус, а понятие «тефилин» означает сфиройс, относящиеся к разуму в мире Ацилус. Общий же смысл этого высказывания «Пресвятой, благословен Он, накладывает тефилин» состоит в том, что происходит раскрытие сфиройс, относящихся к разуму, в мидойс мира Ацилус.

И вот на основе вышесказанного становится возможным понять слова рабби Элиэзера: «Обратился народ Израиля ко Всевышнему: “Владыка мира, хотелось бы нам трудиться над Торой...”» Ведь за счет занятия Торой происходит привлечение воздействия сфиройс разума в мидойс, а это является чудесным и несравненным по важности действием. Но... «нет у нас на это времени...»

[И на этот факт дают намек слова (ср. *Ийов*, 33:33) «...я обучу тебя *хохме*, я обучу тебя *бине*». Здесь намеком указываются разумные *сфироис*, *Хохмо* и *Бино*, которые предшествовали «миру», т.е. производному от *мидойс*. И на это намекает глагол «обучу тебя» (*аалефхо*, אָלַף), корень которого, פ ל א, совпадает с корнем слова «тысяча» (*элеф*, אֶלֶף)⁴⁹]

Объяснение следующее: слово «две тысячи» (*алпаим*, אֲלָפִים) сродни слову «учение» (особенно явно эта связь прослеживается, если взять слово в арамейском, означающее «мы учим»: *ялфинан*⁵⁰, יַלְפִּינָן). В таком случае слово «две тысячи» можно прочесть как «два элеха» (слово *элеф* означает «тысяча»), где «элеф» рассматривается как «учение». Все же сочетание «две тысячи» [если воспользоваться выражением из Книги *Ийова*] говорит о «двойном» учении, учении *хохмы* и учении *бины*.

На основе этого можно осознать величие Торы, которая приходит из уровня сущности разума Всевышнего. За счет же ее изучения мы раскрываем Его истинный разум в мире. (Далее будет разъяснено, что также заповедь накладывания *тефилин* обладает способностью приводить в мир Его истинный разум.)

⁴⁹ А то, что он применяется как к *Хохме*, так и к *Бине*, дает намек, что «тысяча» берется дважды, что в свою очередь интерпретируется как «две тысячи лет» (*прим. пер.*).

⁵⁰ Следует учесть, что звуки «п» и «ф» передаются одной и той же буквой *пей* (פ) (*прим. пер.*).

проявлением разума, задействованного «на службе» у мидойс. Доказательством этого является тот факт, что этим человеком двигало стремление иметь дом, и разум был направлен на реализацию этого стремления. Вот такой тип разума носит название «разум в рамках мидойс», поскольку он направлен на то, чтобы реализовать то стремление, которое является содержанием его мидойс.

Отличается от этого ситуация, когда человек изучает какую-то науку, как, например, мудрость Торы. Он при этом не преследует какую-то иную цель, помимо осознания и постижения ее непосредственно. И разум такого вида называется «самостоятельный разум», не подчиненный интересам, присущим мидойс.

Легко понять, что самостоятельный разум гораздо возвышеннее, нежели «разум в рамках мидойс», и несравненно в большей степени отражает стремление души, чем «разум в рамках мидойс», которому гораздо ближе и интереснее красивый дом.

И сказанное справедливо также по отношению к нашей ситуации. Вне всякого сомнения, Всевышний использует Свой разум для создания миров, но разум этот – по сути дела мидойс, «разум в рамках мидойс». И про него вполне можно сказать, что он возник только для нужд творения миров.

Но Тора – это нечто иное. Она представляет самостоятельный разум, истинный разум Всевышнего, который выше Его мидойс и миров.

Однако осталось неясным: если бы предшествование Торы по отношению к мирам выражалось во временном упреждении, выражение «две тысячи лет» не представляло бы проблемы. Оно бы описывало огромное преимущество, имеющееся у Торы по сравнению с мирами, которые она «опередила» на целых два тысячелетия. Но в свете того, что мы выяснили, что «предшествование» носит не временной характер, а означает, что корень ее, истинный разум Всевышнего, гораздо более возвышен, нежели Его мидойс, – в свете этого возникает вопрос: каков смысл упоминания двух тысяч лет?

ляется переложить на бумагу всю глубину своих рассуждений, является аналогом качества хохмо, возвышенного и глубокого, передающего воздействие качеству бино. «Письмо», т.е. бино, впитывает буквы рассуждений «писателя», хохмо⁴⁸. Из этого следует, что и для сотворения мира Всевышний воспользовался Своими разумными качествами!

Тем не менее то, что передается в мидойс, носит название «разум в рамках мидойс», но не является сущностью разума. Тора же «исходит из Хохмы», поэтому сказано, что Тора «на две тысячи лет предшествовала миру».

Объяснение этого кажущегося противоречия состоит в следующем.

Существует два уровня проявления сфиройс, относящиеся к разуму: в рамках разума непосредственно – и как разумные качества в рамках мидойс. Это разделение можно наблюдать на примере душевных качеств человека. Когда человек решает приобрести дом, он начинает просматривать различные виды строений и рассматривает достоинства каждого из них. Он узнает, что дома различаются по величине, по освещенности, по интенсивности циркуляции воздуха и т.д. Ему необходимо принять решение, какой из возможных вариантов ему подходит и насколько и каким образом возможно сочетание различных преимуществ. После этого ему необходимо изучить инженерные схемы дома. И, само собой разумеется, он должен решить вопрос финансирования покупки или строительства. И только после всего этого наступит этап строительства либо приобретения реального дома.

Мы видим, что этот человек проделал в течение многих часов целое исследование, пока его цель не оказалась достигнутой. Однако это исследование, которое он провел, не является проявлением качеств разума его души в «чистом виде», а только

⁴⁸ В другом месте объясняется, что «рассказ», который является как бы производным от написанного в письме и его передачей слушателю, соответствует качеству даас (прим. пер.).

Существует еще один источник, утверждающий, что мир был создан также с помощью сфиройс, относящихся к разуму.

А в *Сейфер Йециро* (гл.1) говорится: «тремя “книгами”⁴³ Всевышний запечатлел Свой мир: “письмом” (*сейфер*, סֵפֶר), “писателем” (*сойфер*, סוֹפֵר) и “рассказом” (*сипур*, סִפּוּר)...». Как объясняются эти понятия в *мааморе* «И с радостью будете вы черпать воду...»⁴⁴, что слово *сойфер* (סוֹפֵר), в котором содержится буква *воф*⁴⁵ (ו), указывает на качество *хохмо*, подобно писателю, записывающему свои мысли в виде письма (слово *сейфер*, סֵפֶר, без буквы *воф*⁴⁶), что указывает на качество *бино*⁴⁷.

В книге *Сефер Йецира* (первая в мире книга, относящаяся к мудрости каббалы, автором которой считается наш отец Аврогом) сказано: «тремя “книгами” Всевышний запечатлел Свой мир: “письмом”, “писателем” и “рассказом”...». В трудах хасидизма объясняется, что «писатель», задачей которого яв-

⁴³ Так условно обозначаются существительные, производные от корня *самех-ней-рейш* (ר פ ס), являющегося корнем слова «книга» (*сейфер*, סֵפֶר) (прим. пер.).

⁴⁴ Один из *мааморов*, сказанных рабби Шмуэлем Шнеерсоном, четвертым из Любавичских ребе, на праздник *Сукойс* 5634 г. (1873).

⁴⁵ Все это описано в *Ликутей ёа-Шас* Аризалья, в разделе на трактат *Рош ёа-Шоно*, 16б; *Тойро Ойф*, *Вайехи*, раздел «Это – имя Мое...»; *Тойрас Хаим*, раздел «И это имена...» (с.17 и далее); *Ликутей Тойро*, раздел «И с радостью будете вы черпать воду» (второй из разделов с таким заголовком).

⁴⁶ Причина этого объясняется в источниках, приведенных в примечаниях 45, 47.

⁴⁷ Поскольку «сфира *Хохмо* – это начало и источник *ёшитапшелус*, от которого исходят буквы и возникают новые сущности в “книге”, т.е. *сфифе Бино*. Подобно тому как сама сущность понятия разум несет в себе готовность раскрытия в виде “букв”, возникающих от нее. И через них разум получает возможность раскрыться в виде конкретного постижения и знания» (*Ликутей Тойро*, *Шир ёа-Шифим*, разъяснение на раздел «...положи меня как печать...», гл.3. Там приведены и другие объяснения, однако из того факта, что здесь приведены слова «...подобно писателю, записывающему...в книгу» следует, что здесь [рабби Шолом Дов-Бер] в своих словах опирается на первое объяснение).

Подводя черту, можно сказать, что мидойс в обычном понимании этого слова направлены на сотворение миров.

Ниже рабби Шолом Дов Бер объясняет, что сфиройс разума никоим образом не относятся к мирам, а только к Торе. Далее он уточняет, что на «действенный» аспект сфиройс, относящихся к разуму, который называется «разум в рамках мидойс», настоящее утверждение не распространяется, и он действительно задействован в построении миров.

Разумные же качества Всевышнего не были раскрыты при сотворении мира.

Однако сфиройс, относящиеся к разуму, не участвуют в построении миров, и относятся только лишь к Торе. И этим объясняется возвышенность Торы, несущей раскрытие «разумных качеств» Всевышнего, уровень которых выше миров, по сравнению с мирами, происходящими от Его мидойс. Другими словами, Тора «принадлежит» Всевышнему лично, вне связи с мирами.

И это имели в виду наши мудрецы, говоря, что «на две тысячи лет Тора предшествовала миру»: уровень Торы, приходящей из сфиройс, относящихся к разуму Всевышнего, предшествует [по уровню] миру, происходящему только лишь от уровня мидойс. (Далее будет объяснено, в чем смысл упоминания именно двух тысяч лет.)

И хотя сказали наши мудрецы (трактат Хагиго, 12а): «с помощью десяти вещей создал Всевышний Свой мир: мудрость, разумение и осознание...».

Однако мы находим утверждение, ставящее под сомнение тот вывод, к которому мы пришли, а именно, что миры происходят только из мидойс Всевышнего. Так, утверждают наши мудрецы, что «с помощью десяти вещей создал Всевышний Свой мир: мудрость, разумение и осознание...». Из этого следует, что Всевышний использовал для построения мира также «разумные» сфиройс (Хохмо, Бино и Даас), а не только мидойс!

Своим творениям...», где объясняется, что причиной этому было то, что Тому, кто Сам – благо, свойственно стремиться оказать благо.

В свете того вывода, к которому мы пришли, а именно, что мидойс были созданы для сотворения миров, следует решить одну проблему. В книге *Эйц Хаим*⁴¹ так говорится о начале всего, что относится к процессу сотворения мира: «когда возникло Его простое желание, чтобы оказать благо Своим творениям...», и объясняется, что в природе того, кто полностью благ, заложено стремление делать благо другим. Другими словами, еще до сотворения мира у Всевышнего существовало определенное стремление сделать благо миру (*хесед*)!

То есть это желание сделать благо вытекает из того качества Всевышнего, о котором сказано (*Михо*, 7:18): «...ибо желает добра Он», качества, которое означает направленность на добро, неотделимое от желания Всевышнего [создать мир. – *Пер.*].

Разрешение же этого противоречия – в следующем. Существуют два вида мидойс: (1) Мидойс в явном виде, с помощью которых Всевышний сотворил мир. Они направлены всецело на «собеседника», т.е. на какой-то внешний по отношению к обладателю этих мидойс объект, и были созданы Всевышним с целью сотворения мира. (2) Мидойс, заложенные в самом желании Всевышнего. Это скрытые мидойс, являющиеся неотъемлемой «частью» Его желания⁴², но не явными мидойс. Такие мидойс не нуждаются в наличии «собеседника», и именно такова природа того стремления, о котором говорится, что «Тот, кто Благ – стремится нести благо другим».

⁴¹ Автор – рабби Хаим Виталь (5303/1543 – 5380/1620). Родился в Цфате, умер в Дамаске. Каббалист, ближайший ученик и преемник величайшего каббалиста рабби Ицхака Лурьи (*прим. пер.*).

⁴² Слово «часть» здесь не следует понимать буквально. Имеется в виду, что эти мидойс невозможно отделить от желания, и см. прим. 39 (*прим. пер.*).

творения [миров] нет смысла в существовании качества хесед – ведь кому тогда можно будет оказать милость?!

На основе приведенных рассуждений [на примере человека] можно понять, что «разумные» качества Всевышнего остаются лично Его атрибутами, не направленными на миры, в то время, как мидойс Его существуют только ради существования миров.

И на это намекает фраза Писания (*Тегилим*, 25:6): «Помни милосердие Твое, Г-споди, и милости Твои, ибо вечны [букв. «от мира»] они». Она показывает, что качества милосердия (*тиферес*) и милости (*хесед*) – они «от мира», т.е. направлены на миры, и помимо цели создания миров их существование лишено какого-то смысла.

Далее будет показано, что сказанное выше справедливо и мидойс действительно были созданы только ради существования миров. Однако мидойс могут существовать в [более тонком виде, на уровне] «мидойс в рамках желания», неосязаемые, как эмоциональное движение. И в таком виде мидойс существовали еще до начала сотворения миров.

И эту мысль мы видим в начале книги *Эйц Хаим*: «Когда возникло Его простое⁴⁰ желание, чтобы оказать благо

⁴⁰ Слово «простой» понимается здесь не в житейском смысле, как синоним слова «легкий», а как указание на отсутствие структурированности, наличия частей (и см. прим. 14). Ведь в большинстве случаев мы сталкиваемся с предметами, включающими много составных частей. И это относится не только к материальным предметам, но и к духовным явлениям или идеям, которые обладают сложной структурой и включают в себя несколько составных частей. И это же утверждение справедливо по отношению к понятию «желание», за которым могут стоять различные побуждения и причины.

Слово «простой», приведенное в нашем тексте, призвано указать, что то первичное желание Всевышнего, которое являлось первым «движением» к сотворению всех миров, полностью лишено какой бы то ни было структуры. И хотя в описании его мы приводим множество мотивов и «доводов» в пользу сотворения мира (как, например, объяснение «чтобы оказать благо Своим творениям...»), на самом же деле оно полностью едино и первично (*прим. пер.*).



И подтверждение этому выводу мы находим в происшедшем с отцом нашим, Аврогом, которого Писание именует (Йешайоу, 41:8) «Аврогом, возлюбивший Меня», как оценка его служения, до краев наполненного качеством хесед и любовью. Наполненного настолько, что рассказывается о нем в книге Баѓир³⁸ (п. 191): «Сказало качество доброты Всевышнего: все то время, пока Аврогом продолжает служить – от меня не потребовалось никакого действия». И тем не менее, когда был «жаркий день»³⁹ и не приходили гости, он беспокоился, что его качество хесед станет бесполезным, и уселся у входа в шатер, чтобы найти нуждающихся в его гостеприимстве и тем самым дать реальное существование этому качеству.

И это рассуждение поможет нам понять происходящее в качествах Всевышнего, о которых сказано (Теѓилим, 25:6): «Помни милосердие Твое, Г-споди, и милости Твои, ибо вечны [букв. “от мира”. – Пер.] они». Это означает, что в мидойс, как милосердие и доброта (хесед), заложена направленность на воздействие на миры. В том же ключе, как приводилась выше фраза «Ибо думал я: свет милостью устроен...», которая объяснялась так: само качество хесед (милость) должно быть «отстроено». Ибо вне цели со-

³⁸ Из первых книг по каббале. Автор – танай (танай – мудрецы Торы, жившие в период примерно со второго века до принятого исчисления до первого века принятого исчисления) рабби Нехунья бен га-Конэ.

³⁹ В Торе (Брейшис, 18:4) говорится: «И явился ему Г-сподь в дубраве Мамрэй, а он сидел при входе в шатер во время зноя дневного». Известно объяснение наших комментаторов, что этой фразой Тора повествует о третьем дне после совершенного Аврогом обрезания. Известно, что этот день считается самым тяжелым для человека, прошедшего такую операцию, в особенности в возрасте девяти лет. И, как объясняют наши комментаторы, это было причиной внезапной жары: Всевышний, зная о пристрастии Аврога к приему гостей, решил дать ему передышку и послал в мир жару, чтобы не было путников, и Аврогом получит отдых и проведет время в покое. Однако, как объясняется в тексте, Аврогом этому не был рад (прим. пер.).

Иначе обстоит дело, когда мы рассматриваем мидойс. Сам смысл их существования оправдан лишь тогда, когда есть посторонний, некто помимо тебя. Тогда появляется возможность проявить к нему любовь (что означает выражение качества хе-сед), либо бояться его (соответствует качеству гуро), или же чувствовать к нему сострадание (качество тиферес), и т.п. Но если же нет человека, по отношению к которому можно проявлять перечисленные качества, любить его или бояться, – это качество теряет смысл, оно будто бы просто не существует.

И это же справедливо по отношению к предмету нашего рассмотрения: существование мидойс Всевышнего оправдано, лишь когда есть миры и есть творения, которые можно рассматривать в качестве кого-то помимо Него³⁷. Без них же само понятие мидойс теряет свой смысл, их существование становится бессмысленным. И поэтому Всевышнему «потребовалось» создать мидойс только для сотворения миров, в отличие от разумных сфиройс, источника раскрытия Торы, существование которых оправдано и до [а говоря точнее, учитывая, что время появилось лишь с сотворением миров, и] выше по уровню созидания миров.

Подобно тому, что повествует Тора об отце нашем, Аврагоме (Брейшис, 18:1): «...а он сидел при входе в шатер во время зноя дневного». Причиной того, что он сидел у входа в шатер, было его желание найти прохожих, чтобы он имел возможность оказать им благо. Ведь при отсутствии воспринимающего какое-то воздействие весь смысл его теряется.

³⁷ Разумеется, эти слова не следует понимать буквально. Если говорить строго, не существует абсолютно ничего, существующего отдельно, независимо от Всевышнего, и об этом прямо говорит Тора (*Дворим*, 4:35): «Тебе дано было видеть, чтобы ты знал, что Г-сподь есть Б-г, нет более, кроме Него». Однако в каком-то смысле так говорить можно, поскольку Всевышний создал мир так, чтобы он представлялся существующим якобы самостоятельно. Он сделал это, производя жесткое сокрытие Своих сил, с помощью которых Он сотворил мир. И раз так – мы имеем право говорить (каждый раз делая подобную оговорку) о чем-то, существующем помимо Него (*прим. пер.*).

*В. Духовный корень Торы –
в качествах «истинного разума»*

Содержание отрывка: после того, как было показано, что мир был создан посредством мидойс, сама же сущность мидойс состоит в созидании миров, будет показано, что духовный корень Торы – это сфироис разума Всевышнего, которые возвышеннее мидойс.

Тора же предшествовала миру. Ведь из того факта, что «Тора исходит из Хохмы» (Зойѓар, ч. 2, 121а, и см. там же, 85а), следует, что сфироис, относящиеся к разуму, выше того, чтобы иметь какую-то связь с сотворенными мирами.

Сущность Торы возвышеннее, чем мидойс, поскольку «исходит из Хохмы Всевышнего». Сущность же качества хохмо абсолютно выше миров.

Далее рабби Шолом Дов-Бер приводит пример из душевной жизни человека, направленный на объяснение того, что Хохмо возвышеннее всех миров, в то время как мидойс направлены на созидание миров.

И поэтому даже в ситуации, когда нет никого, кому можно было бы передать какие-то мысли, человек в состоянии спокойно углубиться в свои размышления.

И в этом мидойс отличаются от разума. Возьмем, к примеру, качество хесед (доброта). Если человеку некому оказать помощь, то это качество оказывается полностью бесполезным и незначимым.

Существует коренное различие между мидойс и разумом в сфере душевных качеств человека. Задачей разума является осознание идей, исследование и изучение явлений. Для этого же не требуется «собеседник», некто посторонний. Человек в состоянии заниматься раздумьями в одиночестве, делая выводы и вдумываясь. Наоборот, окружающие могут ему помешать, прервав процесс размышления.



Второе – что само качество *хесед* должно быть «построено».

Второе же объяснение этой фразы таково: для того чтобы был «мир» – должен быть «построен хесед». Всевышний создает и «отстраивает» качество хесед³⁶.

И тогда фраза «[Всевышний] создал шесть» понимается в том смысле, что Всевышний привел мидойс к состоянию завершенности, чтобы они были готовы стать источником для [сотворенных миров] *Бриа, Йецифа и Асия*.

Таким образом мы приходим ко второму объяснению слов «брейшис» – «боро шис», приведенному выше: чтобы создать мир, Всевышний создал шесть мидойс.



Итак: духовным корнем мира являются мидойс мира Ацилус. Как видно из фразы Торы «Ибо шесть дней создал Г-сподь небо и землю...»: Всевышний опустил «шесть дней», т.е. шесть Своих мидойс, на уровень действия («создал»), чтобы сотворить миры. И сами мидойс появились с целью создания миров. Как все это видно из слов Зойгара «брейшис» – «боро шис»: (1) Мир был создан с помощью шести мидойс; (2) Шесть мидойс были созданы, чтобы с помощью них был сотворен мир. И оба эти объяснения можно вывести из фразы «свет милостью устроен»: (1) Мир построен за счет качества хесед (включающего прочие мидойс). (2) Хесед и прочие мидойс были созданы с целью сотворения мира.

³⁶ И фраза из *Тегилим* должна быть прочитана в таком случае так: «[чтобы был] мир – хесед [должен быть] построен». Хотя по-русски два приведенных варианта далеки, но на языке оригинала между ними нет большой дистанции (прим. пер.).

в виде намека в книге *Зойгар* (ч.1, 46а): «хесед (в ориг. «первый день». – *Пер.*) – сопровождает каждый день», т.е. качество хесед идет вместе с каждой из прочих *мидойс* (в этом высказывании *мидойс* также обозначаются словом «день», в силу их свойства приносить раскрытие и свет, как объяснялось выше).

[Чем же объясняется, что все *мидойс* названы по имени хесед?

Качество хесед является основой и главным содержанием всех *мидойс*. Ведь природа всех *мидойс* состоит в том, чтобы раскрыть близость и любовь между двумя лицами³⁵. Когда один человек любит другого, он объясняет тому глубокие мысли и делает ему благо. И даже качество *гвуро* и гнев выражают связанность и близость. Этим объясняется тот факт, что человек сердится только на друга или родственника, который поступил неправильно, на далекого же ему и незнакомого человека у него не пробуждается гнев. (Коротко это можно выразить правилом, что отец может сердиться на своего сына, но не на чужого...) Просто конкретно качество хесед выражает близость в форме привязанности, а *гвуро* выражает близость в форме отдаления. Но если брать общую тенденцию всех *мидойс*, они выражают близость и любовь между людьми.

Поэтому говорится, что основа строения *Зеэяр анпин** – это хесед: *мидойс* мира *Ацилус*, называемые *Зеэяр анпин*, «построены» на основе качества хесед, ибо все они базируются на близости.]

Все это – первое объяснение фразы «мир милостью построен»: мир сотворен за счет качества хесед, включающего все прочие.

³⁵ Разумеется, все мы знаем, что у нас могут быть душевные реакции, в основе которых не лежат близость и любовь. Однако не следует забывать различие между нашими *мидойс* и *мидойс* Всевышнего, о которых говорится в тексте. В наших *мидойс* чаще всего заложено ощущение своего «я», забота о собственных интересах, и когда эти интересы из-за кого-то оказываются под угрозой, вполне вероятно возникновение *мидойс*, мягко говоря, не базирующихся на любви и близости... У Всевышнего же главное обоснование для всех Его *мидойс* – это желание давать, а в таком случае пример с отцом и его сыном является самым точным (*прим. пер.*).

Это означает, что существует прямая связь между мидойс Всевышнего и миром.

Далее объясняется [, насколько тесна эта связь]: она проявляется не только в том факте, что с помощью мидойс был создан мир, но и более того, что сами мидойс были созданы, чтобы был создан мир. Другими словами, не только функция мидойс состоит в сотворении мира, но более того, они существуют только ради создания мира. И этот факт также получается из анализа слов наших мудрецов «в начале – создал шесть»: Тора нас учит, что для реализации фразы «В начале [сотворил Б-г небо и землю] Всевышний «сотворил шесть», т.е. создал шесть мидойс.

И это утверждение перекликается с фразой (*Тегилим*, 89:3) «...мир милостью (*хесед*, **חֶסֶד) построен...», который поддается двум объяснениям. Первое – это то, что сотворение всех миров происходит за счет качества *хесед*...**

Мы видим, что само выражение «боро шис», «создал – шесть» несет в себе два объяснения: одно – что Всевышний создал мир с помощью мидойс [если мы поймем слово «брейшис» как «**создали** шесть». – Пер.], другое – что Он создал мидойс с целью сотворения мира [если мы поймем слово «брейшис» как «**создал** шесть». – Пер.]. И оба эти объяснения содержатся как намек во фразе из *Тегилим* (89:3) «...мир милостью построен...», ведь ее также можно понять двояко. Первый способ понять ее – что мир устроен, т.е. строится и создается, за счет качества *хесед* («милость»).

«тот день, который сопровождает каждый другой день...»³⁴

Сказанное относится не только к конкретному качеству *хесед*, но и к прочим мидойс. Слово *хесед* может рассматриваться как собирательное обозначение всех мидойс, как сообщается

³⁴ Это утверждение разъясняется в книге *Эйц Хаим, шаар* 25, 2; *При эйц Хаим, шаар* «Праздник *Сукойс*», п. 1; *Шаар* «Высказывания рабби Шимона», гл. *Йисрой*, *Трумо* и *Эмойф*, *Ликутей Тойфо*, разд. «*Гаазину*» (3), п.б. И другие.

«Шесть дней» являются намеком на шесть мидойс Всевышнего (хесед, ггуро, тиферес, нейцах, гойд и йесойд). Чертой сходства для такого сравнения является то, что слово «день» переключается с понятием «свет, раскрытие». А это как раз свойственно мидойс, которые призваны раскрывать во внешнем мире душевные движения человека. За счет проявления мидойс можно понять, что представляет собой человек, в отличие от разума. Разум не обязательно раскрывает сущность человека, высказавшего какую-то мысль.

И вот Тора рассказывает, что Всевышний «сделал» – т.е. опустил Свои мидойс («шесть дней») до уровня действия, чтобы они «спустились» для сотворения мира.

И подтверждение этому мы видим в том, что первым из десяти речений является фраза (Брейшис, 1:1) «В начале [сотворил Б-г небо и землю]», где слово «В начале (брейшис, בראשית)» как бы разбивается на два слова: боро – шис (שֵׁשׁ בָּרָא), т.е. «создал шесть»³².

Намек на это приходит со стороны буквально первого из речений [которыми был сотворен мир³³]: «В начале сотворил Б-г [небо и землю]». И слово брейшис («в начале», בראשית) наши мудрецы разбивают на два, боро («создал», בָּרָא) и шис («шесть», שֵׁשׁ), смысл которых они объясняют так: «в начале – «создали шесть» [мидойс]», из чего следует, что сотворение неба и земли (т.е. всего мира) исходит от шести мидойс.

³² Слово боро (בָּרָא) на Святом языке означает «сотворил», а слово шис (שֵׁשׁ) – это «шесть» по-арамейски (прим. пер.). И см. Зойзфар, ч.1, 3б, 15б, и другие.

³³ Сказано (Пиркей овойс, 5:1): «Десятью Речениями создал Б-г мир». Имеются в виду Его слова, когда он говорил «Да будет...», создавая тем самым небо, землю и т.п. Однако мы насчитываем только девять фраз, относящихся к сотворению мира, которые начинаются словами «И сказал Б-г... да будет...» (прим. пер.). И по этому поводу говорится (трактат Рош га-Шона, 32а): «Фраза “В начале сотворил Б-г небо и землю” – это также Речение [из числа тех, которыми был сотворен мир]».

Как сказано (*Шемойс*, 20:11) «Ибо [в] шесть дней создал Г-сподь небо и землю...» Подчеркивается²⁹; сказано «шесть дней создал...»³⁰, а не «в шесть дней создал».

При описании завершения сотворения мира говорится (*Шемойс*, 20:11): «Ибо шесть дней создал Г-сподь небо и землю [море и все, что в них, и почил в день седьмой]». На первый взгляд, в этой фразе есть серьезная логическая проблема: ведь этой фразой Тора хочет подчеркнуть чудесную силу Всевышнего, сотворившего мир всего за шесть дней. Но для выражения этой мысли наилучшим было бы сказать: «в шесть дней создал Г-сподь небо и землю». Какую же цель преследует формулировка «шесть дней создал Г-сподь...», дающая простор предположениям, что эти шесть дней **сами** создали небо и землю? Но разве у шести дней есть способность создавать?!

И фразу эту следует понимать в том ключе, что шесть высших *мидойс* «опустились» до такого уровня, когда они стали источником материального созидания.

И эту проблему разрешает *Зойгар*, объясняя, что Тора не имеет в виду³¹ описывать продолжительность процесса сотворения мира, а характер того, как создал его Всевышний:

²⁹ *Зойгар*, ч.1, 247а; *Зойгар*, ч.3, 298б, и другие. И см. также «Респонсы Рашбо», ч.1, п.423.

³⁰ В оригинале на Святом языке предлог «в», присутствующий в переводе на русский, отсутствует. В буквальном понимании можно считать, что он подразумевается, но на уровне аллегорического истолкования его отсутствие рассматривается как намек на источник творения (*прим. пер.*).

³¹ Следует правильно понять эти слова. С точки зрения простого смысла, приведенная фраза говорит именно о времени создания мира. Однако известно, что простой смысл – это всего лишь один из уровней понимания Торы, и имеется еще три – намек, истолкование и внутреннее описание. И подход книги *Зойгар* – это именно последний, а с точки зрения внутреннего смысла фразы объяснение звучит совершенно иначе, так, как сказано в тексте (*прим. пер.*).

**Б. Духовный корень всех миров –
в мидойс* мира Ацилус***

Содержание отрывка: возвышенность Торы по сравнению с мирами²⁷ [может быть осознана при рассмотрении их духовного «корня». – Пер.] выражается в том, что «корень» всех миров – это только мидойс Всевышнего (т.е. сфифойс*, относящиеся к мидойс в мире Ацилус; далее разъясняет рабби Шолом Дов-Бер, что «корень» Торы – это сфифойс, относящиеся к разуму, в мире Ацилус). Также будет разъяснено, что не только сущность и функция мидойс Всевышнего – это созидание миров, но и само их предназначение заключается в этом.

Известно, что духовный «корень», источник сотворенных миров – это мидойс.

Миры возникли и получают жизненные силы только за счет воздействия со стороны мидойс Всевышнего, но они не дают настоящего раскрытия Его. (В отличие от Торы, которая полностью означает раскрытие Всевышнего, как будет разъяснено далее.)

[Важно подчеркнуть: мидойс, упоминаемые здесь, – это мидойс на уровне мира Ацилус, через которые происходило – и происходит²⁸ – практическое созидание всех миров.]

Далее рабби Шолом Дов-Бер приводит доказательство [на основе слов Зойгара. – Пер.], что создание мира произошло с помощью мидойс Всевышнего:

²⁷ Возможно, такого рода сопоставление, Тора и миры, покажется непривычным, однако мы видим, что именно таков подход приведенного выше *мидраша*. На самом же деле автор его подходит глобально, рассматривая и сравнивая между собой некоторые первичные сущности, такие, как мир и Тора (совершенно ясно, что Тора не может, не дай Б-г, рассматриваться как часть мира, а представляет собой нечто самостоятельное и уникальное). (прим. пер.).

²⁸ Ибо известно, что ни один предмет не может существовать, не получая постоянного притока жизненных сил Свыше. Это же относится и ко всем мирам, поэтому полностью корректным является утверждение, что миры создаются каждую секунду. И см. *Танья*, ч.2, гл.1 (прим. пер.).

ние, так, чтобы мы сказали, что хохмо пришла раньше бины. На самом же деле хохмо является более возвышенной силой, которая ближе к самой сущности души. В ней душа раскрывается в большей степени, в отличие от силы бино, отдаленной от души. И в этом же ключе можно сказать, что силы разума, хохмо, бино и даас*, ближе к сущности души, нежели «эмоциональные» силы хесед, гвуро* и тиферес*, и прочие мидойс, нейцах*, гойд*, йесойд*.

И так же Тора предшествует миру – ибо Всевышний «ближе» к ней, и Он в ней присутствует в явном виде. В отличие от мира, в котором Он явно не присутствует.



Итак: «На две тысячи лет Тора предшествовала миру» – это «предшествование» не носит временной характер, как если бы она появилась раньше мира на две тысячи лет. Здесь подразумевается предшествование по уровню, то есть то, что Тора возвышеннее мира.

ясно, что седьмое тысячелетие²⁵, дни мошиаха, это эпоха более возвышенная, нежели предшествующие ей шесть тысячелетий существования мира, хотя и придет после них.)

Поэтому невозможно сказать, что возвышенность Торы выражается в упреждении во времени. Наоборот, факт такого упреждения можно было бы интерпретировать как свидетельство того, что она носит всего лишь характер подготовки к миру, который придет позднее²⁶.

Здесь же имеется в виду «предшествование по уровню».

Итак, мы должны признать, что предшествование Торы – это предшествование в плане уровня и значимости, так же как у человека есть душевная сила хохмо и следующая за ней сила бино*. И предшествование хохмы – это не временное предшествова-

²⁵ В Талмуде (трактат *Сангедрин*, 97а) утверждается следующее: шесть тысяч лет отпущено миру, а в седьмое тысячелетие он будет разрушен. Шесть тысячелетий, отпущенных миру, в соответствии со своим главным содержанием разбиваются на три части, каждая длительностью в два тысячелетия. Они определяются в Талмуде так: первые два – хаос, вторые два – Тора (ведь она была дана в начале третьего тысячелетия), последние два – *мошиах* (имеется в виду в основном подготовка к его приходу). Что же касается седьмого тысячелетия, то в трудах каббалы разъясняется, что слово «разрушен» не следует понимать буквально. Имеется в виду разрушение естественного распорядка, действовавшего в течение шести тысяч лет, на смену которому придут дни *мошиаха*, в которые Б-жественное присутствие будет полностью раскрыто (*прим. пер.*).

²⁶ Известно, что первые два тысячелетия существования мира были подготовкой ко вторым двум, называемым «два тысячелетия Торы» (см. выше прим. 24). Тора же начинается с буквы *бейс* (ב): «В начале создал Б-г» (*Берейшис боро Элойким*, בראשית ברא א-לקים, [а не с первой буквы, *алеф* (א), что казалось бы естественней. – *Пер.*]. Причиной этого является то, что сотворение мира, описание которого начинается с приведенной фразы, является подготовкой к букве *алеф*, с которой начинается первая из десяти заповедей, «Я – Г-сподь, Б-г твой...» (*Онойхи А-дойной Элойкехо*, אניה' א-לקיך). Несмотря на то что мир был сотворен первым, совершенно ясно, что главным является Тора.

Чтобы осознать, какова сущность Б-жественных сил, приходящих в мир за счет изучения Торы (и подобных тем, которые приходят за счет наложения тефилин), следует понять возвышенность Торы. Эта возвышенность находит свое отражение в словах наших мудрецов, которые говорили: «На две тысячи лет Тора предшествовала миру».

Это утверждение не может быть понято так, что достоинство Торы – в том, что она предшествовала миру **хронологически** и была записана за две тысячи лет до сотворения мира. Это абсурдно, ведь до сотворения мира не существовало понятия «время», равно как и понятия «пространство». (Разумеется, нам, как сотворенным существам, невозможно представить себе существование вне пространства, нечто вроде полной пустоты и отсутствия каких бы то ни было предметов. И точно так же мы не в состоянии представить существование вне времени. Однако мы вынуждены признать, что именно таково описание положения до сотворения мира.)

Раз так, невозможно описать возвышенность Торы за счет предшествования во времени на две тысячи лет перед сотворением мира.

Более того: нельзя описать возвышенность Торы за счет предшествования во времени по сути вопроса: не все, что предшествует во времени, является более значительным и ценным. Вполне возможна ситуация, когда именно предмет, возникший позднее, возвышеннее своих предшественников. Правда, во многих случаях более ранний предмет – это более ценный, как вещь испробованная, прошедшая испытание временем. Но вместе с тем часто более новый предмет обладает большей ценностью, все же, что ему предшествует, является также предшествующим по отношению к конечной цели, которая реализуется позднее [и сам факт предшествования ей каких-то предметов означает, что они не доходят до ее уровня важности. – Пер.]. (Ведь каждому

ГЛАВА 2

Величие Торы...

*А. «На две тысячи лет
Тора предшествовала миру»*

Содержание отрывка: Чтобы понять характер привлечения в мир Б-жественных качеств, происходящего при изучении Торы, рабби Шолом Дов-Бер приводит слова наших мудрецов: «На две тысячи лет Тора предшествовала миру», и объясняет, что слово «предшествовала» должно быть понято не во временном аспекте, а в смысле значимости. (В продолжении он даст разъяснение понятию возвышенности Торы по сравнению со всеми мирами.)

Величие Торы может быть осознано за счет анализа высказывания наших мудрецов²⁴ «На две тысячи лет Тора предшествовала миру». Слово «предшествовала» не может быть понято как предшествование во времени, поскольку как время, так и пространство возникли только при акте творения, и до сотворения мира понятие времени также не существовало.

²⁴ Мидраш Тегилим, 70:4; Брейшис рабо, 8:2; мидраш Танхумо, гл. Вайейишайв, 4. И см. Зойгфар, ч.2, 49а.

Однако надо понять еще одно: в чем же качественное сходство этих двух заповедей?

То есть какое Б-жественное качество раскрывается в мире за счет тефилин, тождественное тому, что происходит при изучении Торы?



Итак: Всевышний по Своей сущности возвышен над миром и отделен от него; жизненные силы, приходящие от Него в мир, носят характер всего лишь «отсвета» от Его сущности, подобно состоянию спящего, в тело которого приходит всего лишь внешняя сторона жизненности, исходящей от души. Поэтому мы просим, чтобы Всевышний дал и раскрыл в мире истинное, внутреннее содержание этой жизненности, буквально Свою сущность. И это осуществляется благодаря изучению Торы, называемой «небесами», за счет которой Он видит нас «величественными и значительными».

В них написано «И кто подобен народу Твоему, Исроэйлю, народу, единственному на земле». За счет изучения Торы народ Израиля притягивает в этот мир присутствие Всевышнего, и раскрывает «на земле», в материальном мире, то, что есть «Один», т.е. единство Б-га.

И вот сейчас мы можем получить ответ на заданный выше вопрос: в чем же то огромное достоинство заповеди *тефилин*, за счет которого она способна освободить от обязанности постоянного изучения Торы? Ответ гласит, что за счет нее, как и за счет изучения Торы, возвеличивается народ Израиля, а как следствие этого – раскрывается присутствие Всевышнего в мире.

Накладывание *тефилин* народом Израиля вызывает «накладывание» Всевышним *тефилин*, и за счет этого возвеличивается народ Израиля. Ведь в Его *тефилин* записано величие народа Израиля, и этим самым он приводит к присутствию Всевышнего в мире, принося убежденность, что «Всевышний – Один», вниз, в материальный мир!

И так же за счет изучения Торы раскрывается величие народа Израиля, ибо Всевышний смотрит на него «через увеличительное стекло», а это приводит присутствие Самого Всевышнего в мир.

Теперь нам осталось получить ответ на первый вопрос, который был задан выше: действительно, мы выяснили, что обе заповеди, как *тефилин*, так и изучения Торы, приводят к одной цели: раскрытию Всевышнего в мире. Но следует понять, что же представляет собой это действие, присущее как заповеди изучения Торы, так и заповеди наложения *тефилин*. Причем общность этих двух заповедей настолько велика, что заповедь наложения *тефилин* способна восполнить заповедь изучения Торы.

Другими словами: приведенное выше объяснение констатирует единство результата при выполнении этих двух заповедей, наложения *тефилин* и изучения Торы. За счет их обеих приводят к присутствию Всевышнего в мире, и народ Израиля приобретает значимость и величие.

род Израиля, само существование которого означает воплощение Торы, более величественным и значительным.

Взгляд, которым смотрит Всевышний на нас за счет нашего изучения Торы, намеком указан в словах пророка Йехезкеля, который говорит: «...открылись небеса, и я увидел видения Б-жьи». Действительно, каков смысл замечания, что «открылись небеса»? И смысл того, что он увидел «видения Б-жьи»?

Однако дело в том, что само видение может быть двух видов. Одно – посредством зеркала, стекла, покрытого слоем серебра, другое – через увеличительное стекло. Различие между ними заключается в том, что зеркало не пропускает свет и не позволяет увидеть то, что делается за ним. Увеличительное же стекло показывает находящийся перед ним предмет.

И это имел в виду Йехезкеиль, говоря, что когда «раскрываются небеса» – т.е. евреи учат Тору, «раскрывая» ее (т.е. «небеса»), – тогда становится видна та картина, которая предстает перед Всевышним, в которой народ Израиля виден как нечто важное и значительное.

Другими словами, за счет изучения Торы и выполнения заповедей мы предстаем перед Всевышним великими.

И на основе этих слов [сказанных во славу народа Израиля,] можно глубже понять фразу «И кто подобен народу Твоему, Исроэлю, народу, единственному на земле...». Она говорит, что народ Израиля приводят понятие «Один»²³ – на землю, чтобы на ней раскрылись слова «Господь – Один», раскрылись непосредственно на нашей материальной и «низкой» земле.

Высказанная выше идея, что за счет изучения Торы народом Израиля раскрывается присутствие Б-жественности в мире, присутствует в тефилин, которые «накладывает» Всевышний.

²³ На Святом языке слова «народ единственный» (*ам эхад, אֶחָד עַם*) могут быть переведены как «народ Единого» или «народ Одного» (*прим. пер.*).



Теперь становится ясно: слово «небеса» не призвано указывать на некоторое место, небо, в противоположность земле. Всевышний вглядывается в нас, когда мы занимаемся «небесными делами» – т.е. Торой.

[Тот же факт, что Тора способна раскрыть сущность Всевышнего и привлечь ее в мир, является следствием того, что Тора включает в себя два качества. С одной стороны, Тора – это мудрость и воля Всевышнего, с другой – она обладает способностью опускаться и облачаться в этот материальный мир. Это дает ей возможность привести к тому, что сама сущность Всевышнего раскроется в нашем мире в своем истинном виде, минуя преобразования, свойственные *ѓишталшелус**].

При таком воззрении мы, сыновья Израиля, будем видны перед Всевышним как нечто важное и значимое. Ведь видение Всевышнего осуществляется через Тору, а Тора неотрывна от жизни нашего народа!

Получается, что, когда мы занимаемся Торой, Всевышний обращает на нас Свое внимание и смотрит на нас, видя в нас что-то, имеющее значимость в Его глазах.

Далее объясняет *рабби Шолом Дов-Бер*, что смысл слова «воззри», употребленного в данном контексте, означает взгляд через «увеличительное стекло» – взгляд, «настроенный» на величие народа Израиля:

И это помогает понять сказанное (*Йехезкеиль*, 1:1): «...открылись небеса, и я увидел видения Б-жьи», где слово «видения» указывает на «увеличительное стекло». Это означает, что за счет понятия «небеса» мы станем значимыми перед Ним, если бы можно было так сказать. Подобно тому как человек, смотрящий через увеличительное стекло, видит наблюдаемый предмет более крупным и более значительным, чем при взгляде на него невооруженным глазом, так же за счет взгляда «через Тору» видится на-

И ответ заключается в следующем. Действительно, с точки зрения уровня света Всевышнего ни один предмет не может претендовать на какую-то значимость перед Ним. Но в силу того, что Он пожелал, чтобы народ Израиля выполнял Его заповеди и изучал Его Тору, Он решил, что Тора и заповеди будут вызывать Его реакцию и «интерес», и за счет их выполнения сущность Его раскроется].

И на основе сказанного становятся понятными фразы «...взгляни с небес, и посмотри...» (Тегилим, 80:15) и «Воззри же из святого жилища Твоего, с небес [и благослови народ Твой, Исроэиль...]». Слово «небеса (шомaim, שמים)» трактуется как «там – вода» (шом maим, שם מים)²¹, что указывает на Тору, которая сравнивается с водой [ибо сказано (Йешайоу, 55:1): «О, все жаждущие, идите к воде...», и известно, что эта фраза говорит о Торе]²². И за счет этого взгляда исполнится продолжение приведенной фразы «...и благослови народ Твой, Исроэиль».

В свете вышесказанного у нас появилась возможность дать ответ на трудный вопрос, заданный относительно фраз Писания «...взгляни с небес, и посмотри...» и «Воззри же из святого жилища Твоего, с небес...»: почему благословение должно прийти именно с небес?

Ответ же гласит: слово «небеса» (шомaim, שמים) как бы состоит из двух: «там – вода» (шом maим, שם מים), «вода» же означает Тору, как следует из слов пророка (Йешайоу, 55:1) «О, все жаждущие, идите к воде...». «Идите к воде» означает идти к Торе, которая сравнивается с водой.

И тогда смысл фразы Писания «Воззри же из святого жилища Твоего, с небес...» следующий: когда евреи учат Тору, уподобленную воде, – Всевышний внимательно смотрит на них и благословляет их.

²¹ Трактат Хагиго, 12а.

²² Трактат Таанис, 7а.

«во сне». Это означает такую ситуацию, когда душа приходит и дает телу жизнь, не опускаясь до уровня облачения в тело, а непосредственно в том виде, как она находится в своем источнике. И это означает цельность объединения тела и души: у души ничего «не убывает», ибо она черпает жизненные силы из источника жизни, тело же получает жизненные силы от души в момент, когда она находится рядом со своим источником].

Так Б-жественные силы, включенные в Его сущность, несут миру жизнь. И в таком положении есть преимущество как по отношению к самим этим силам, которые находятся в своем источнике, так и по отношению ко всем мирам, получающим жизненные силы от самой Его сущности непосредственно.

...и чтобы «воссияло лицо Его»¹⁹, то есть раскрылось внутреннее содержание Его желания и осветило мир.

Когда же Всевышний «пробуждается», это означает выполнение просьбы, чтобы «воссияло лицо Его», внутреннее содержание²⁰ света Его раскроется и будет светить в мире.

А это означает раскрытие его через Тору и заповеди.

Поставленной выше цели можно достичь за счет выполнения заповедей Торы и изучения ее. Ведь они представляют внутреннюю и истинную сущность воли Б-га, и они в состоянии раскрыть внутреннюю сущность Всевышнего, чтобы свет от нее осветил весь мир.

[На первый взгляд, тут существует некоторая логическая проблема. Выше было сказано, что с уровня Его сущности оправданы слова «Если ты грешил – что ты сделал этим Ему?.. Если праведен ты – что дашь Ему?..» Что же означает сказанное здесь, что за счет Торы и заповедей возможно раскрыть сущность Его, ведь Он недостижим для их воздействия?

¹⁹ Сравни *Бамидбор*, 6:25; *Тегилим*, 67:2 (прим. пер.).

²⁰ Слово «лицо» (поним, פנים) того же корня, что и «внутренний» (пними, פנימי) (прим. пер.).

В положении же «сна» они освобождаются от ограничений и поднимаются, включаясь в Его бесконечный свет.

В силу этого следует признать, что жизненные силы, находящиеся в мирах, находятся там как бы во сне, сущность же [света] Всевышнего остается наверху¹⁸.

Поэтому мы [обращаемся со словами Писания и] просим:

И теперь становится понятным смысл сказанного (Тегилим, 78 : 65): «И пробудился, как ото сна, Господь...» и (там же, 44 :24): «Пробудись, почему спишь Ты, Господи?» Это просьба о том, чтобы раскрылся свет Всевышнего через сферы Хохмо* и Хесед, как проявление самой Его сущности...

Поэтому мы обращаем ко Всевышнему свои просьбы «И пробудился, как ото сна, Господь...», «Пробудись, почему спишь Ты, Господи?», чтобы Он «проснулся» и дал миру Свой свет в открытом виде.

Однако просьба состоит не в том, чтобы Всевышний «вернулся» к прежнему «состоянию», в котором Его свет находится в мире в открытом виде, как это было во время существования Храма. Ибо в этом состоянии Его свет как бы принижен, а это является нежелательным с точки зрения, описанной выше. Нет, мы просим, чтобы тот свет, который поднялся и включился в Его сущность, спустился и осветил мир в своем настоящем положении сейчас, когда он включен в Б-жественную сущность.

[Как объясняется в трудах хасидизма фраза (Мегилас Эстер, 6:1) «В ту ночь не спалось царю...» – именно тогда началось свершение Пуримского чуда. Ведь момент бессонницы, когда человек одновременно спит и не спит, можно рассматривать как сочетание двух преимуществ: человек «бодрствует», находясь

¹⁸ Другими словами, сам характер прихода Б-жественных сил, оживляющий мир, таков, что в них заложена как бы «выталкивающая сила», изначальная тенденция оставления мира. И для того чтобы они все-таки находились в мире в упорядоченном виде, следует предпринимать особые усилия, как говорится в продолжении (*прим. пер.*).

И так же в жизненных силах, исходящих от Всевышнего, существуют два положения: положение «бодрствования», когда силы Б-жественности облачаются в миры и в явном виде несут Б-жественное воздействие и жизнь. В этом случае, который следует считать «нормальной» ситуацией, мир руководится упорядоченно, когда хорошо праведному и плохо грешному. Народ Израиля – «Глава мне»¹⁷ – стоит во главе, а народы мира находятся внизу, ибо Б-жественные качества Хесед* и Рахамим* открыто светят в мире. Такое положение в мире было при царствовании царя Шлоймо, когда народ Израиля спокойно жил на своей земле, «каждый под виноградной лозой своей и под смоковницей своей» (Млохим 1, 5:5), и все же народы старались взойти в Иерусалим, чтобы постичь великую мудрость его.

Но совсем другое положение царит в мире во время «сна», «когда удаляется Пресвятой, Благословен Он, ввысь». Всевышний уходит наверх, [что означает, что] Его силы возвращаются к своему источнику и нет в мире раскрытия Б-жественности. И это положение руководства миром не является «нормальным» и упорядоченным, при нем народы мира властвуют над народом Израиля.

Б-жественные качества Хесед и Рахамим находятся в сокрытии, и евреи страдают в изгнании.

И подобно примеру с душевными силами, если задаться вопросом, какое положение лучше, ответ может зависеть от того, кому задан вопрос. В отношении миров и творений предпочтительным будет «нормальное» положение, при котором они получают Б-жественное воздействие и жизненные силы в открытом виде. По отношению же к самим силам Всевышнего – положение сна лучше. Ведь при «бодрствовании» Его силы находятся в более низком положении, они подвергаются сокращению и «опущены» в наш материальный мир.

¹⁷ В книге *При эйц Хаим* говорится, что буквы слова «Израиль» (*Йисро-эйл*, ישראל), будучи переставленными, составляют слова «глава Мне» (*ли фойш*, לי ראש) (прим. пер.).

душевные силы приходят в органы тела и те действуют нормально, в то время как во время сна эти силы «покидают» тело. Это находит свое выражение в том, что сон описывается (трактат Брохойс, 57б) как одна шестидесятая часть от смерти.

Но если же смотреть с точки зрения самих этих сил, результат будет противоположный: во время сна они возвращаются к своим истокам в душе человека, приходя к гораздо более возвышенному положению. Ибо пока они находились, будучи облаченными в органы, они были ограничены согласно ограничениям того органа, в который они приходят. Если зрение – то только зрение, если слух – то ничего, кроме слуха, и т.п. Но когда они находятся в состоянии погруженности в душу, они становятся «простыми»¹⁵ (не определенные чем-либо и не ограниченные), подобно самой душе¹⁶.

¹⁵ Слово «простой» следует понимать не в житейском смысле, когда оно часто является синонимом слова «легкий». Здесь это слово является точной противоположностью слова «сложный», т.е. составной, обладающий какой-то структурой. «Простой» – это тот, кто не состоит из каких-либо частей и в котором невозможно выделить структуру. Здесь имеется в виду, что та духовная форма, которую принимает сила, облаченная в свой орган, обладает, подобно этому органу, конкретным строением. Поднимаясь же наверх, к своему источнику, она «сбрасывает» с себя эту форму, становясь «простой» (*прим. пер.*).

¹⁶ Поскольку может оказаться нелегкой задачей представить себе «интерес» той или иной душевной силы, попытаемся дать один пример, который поможет внести ясность в намерение автора. Представим, что у мудреца Торы есть ученик, который постоянно находится при нем, изучая у него Тору и просто наблюдая за деталями его поведения (что рассматривается как вещь огромной важности). В один прекрасный день говорит учитель своему ученику: «Я хочу, чтобы ты поехал на месяц в такую-то деревню, где местные жители не знают важнейших законов, и помог им выучить их». Мы должны будем признать, что жители этой деревни, по всей видимости, будут довольны. Но будет ли доволен посланный ученик? Ведь ему придется оторваться от источника своего знания и «опуститься» в гущу деревенской жизни... И вот в этом смысле и упоминается «недовольство душевных сил», которым предстает переход в активное состояние в этом мире за счет отрыва от источника (*прим. пер.*).

Положение, когда воздействие Всевышнего и Его жизненные силы приходят во все миры только через Его «славу», отблеск, напоминает «сон». Чтобы осознать сам смысл состояния сна, следует рассмотреть характер воздействия души на тело, в котором она находится. Ведь сама по себе душа – это духовная сущность, лишенная понятия ограниченности¹⁴, которая не в состоянии непосредственно «спуститься» в тело, чтобы нести ему жизнь. Поэтому каждое утро от нее исходят и распространяются силы, ограниченные и отмеренные, готовые к тому, чтобы «облачиться» в тело. И эти вот силы и вносят в тело жизнь. (И это можно уподобить сильнейшим свечению и температуре Солнца в непосредственной близости от него, которые абсолютно непереносимы для мира. В мир приходят только лишь солнечные лучи, и именно через них солнце посылает свои свет и тепло, несущие миру жизнь.) Во время же сна силы души возвращаются к ней, в теле же остается только «отпечаток» – тот отпечаток от жизненных сил, которые в нем находились. Этого «отпечатка» хватает только для физического существования тела, включая простейшие физиологические действия. И каждое утро Всевышний возвращает душу в тело, и [это выражается в том, что. – Пер.] она несет в тело жизнь и посылает в него свои силы, такие, как разум и душевные качества.

Поэтому во время сна действуют самые внешние силы, как, например, от разума остается только сила воображения. Их действие проявляется в том, что человек может видеть кошмарные и бессмысленные сны, произносит слова, лишенные смысла, и т.п. Внутренние же силы, как разум, чувства, слух, зрение и речь, действуют только во время бодрствования.

Представим, что кто-то задал вопрос: что является предпочтительным, сон или бодрствование? Ясно, что ответ будет зависеть от того, к кому он был обращен. Для тела и его органов состояние бодрствования будет желанным, ведь во время него

¹⁴ Что делает невозможным ее соединение с материальным телом, ограниченным во времени и в пространстве, абсолютно невозможным, как объясняется в тексте (*прим. пер.*).

одно – отблеск Его над землей и небом». Это означает, что имя Всевышнего, относящееся к Его сущности, возвышено и вознесено, и лишь оно «одно» существует как бы рядом со Всевышним. И только «слава», т.е. отблеск от него, осеняет землю и небо.

Слава царя, как бы «отблеск» его величия – это то, что создает особую атмосферу, наполняющую царские покои или двор его царствования. Она отличается особым ощущением значительности и серьезности, охватывающим всех находящихся там. Безусловно, своим существованием эта атмосфера «обязана» царю. Но при этом личность царя в ней отсутствует, и в ней невозможно найти разум царя или его возвышенные душевные качества.

И так же «слава» Всевышнего распространяется по всей вселенной, принося с собой жизненные силы, дающие миру существование. При этом сам Всевышний остается возвышен над ней и отдален от нее.

И это возвышенность Его сущности над всеми мирами находит свое выражение в словах (Тикуней Зойгар, 386): «когда удаляется Святой, Благословен Он, ввысь...». Это означает, что жизненность от этого отсвета поднимается крайне высоко, включаясь¹² в сущность Всевышнего. Тогда все миры теряют значимость, и руководство им производится как бы в состоянии сна¹³. Подобно спящему человеку, у которого разум удаляется из «сосуда», т.е. из тела, к своему корню и источнику, и внизу остается способность воображения, представляющая собой лишь «отпечаток» от первоначального его разума.

¹² Это выражение означает, что из состояния, когда силы Всевышнего приходят в мир и несут ему жизненность, они поднимаются к своему источнику, как бы включаясь в него. В этом виде они не обладают какой-то индивидуальностью, которая была у них в «активном» состоянии, и как бы растворены в своем источнике (*прим. пер.*).

¹³ На эту тему см. также *маамор* на *Пурим*, 5708, гл.6 и далее; *маамор* «В ту ночь...», 5700.

сделал этим Ему, и, умножая прегрешения твои, – что причиняешь ты Ему?» И даже человек, нарушающий волю Всевышнего, не может нанести ущерба величию Всевышнего.

Это же справедливо и по отношению к нашим благим делам: когда человек ведет себя честно и справедливо в отношениях с земным царем, тем самым он приносит пользу государству и помогает царю. Но по отношению ко Всевышнему – сказано: «Если праведен ты – что дашь Ему, и получит ли Он что из твоей руки?» Правильные и благие поступки, совершаемые евреем, не в состоянии ничего добавить к величию Всевышнего...

[В данной цитате из Книги Ийова точные слова звучат «...или получит ли Он что из твоей руки?», а не «...и получит ли Он что из твоей руки?», как приведено в данном труде. И рассказывал рабби Йосеф-Ицхок, да пребывает душа его в Ган-Эйден*, что, когда он учил наизусть этот труд, ему было трудно привыкнуть к варианту, приведенному в качестве цитаты, и он спросил своего отца, какой вариант ему выбрать. И его отец, рабби Шолом Дов-Бер, сказал ему: «Ду хазер вай до штейт» – рассказывай так, как здесь написано].

И сказано, что все миры, как низшие, так и высшие, «всё пред Ним как будто не существует...» (Зойгар, ч.1, 11б).

Не только незначительные в масштабах мира действия по выполнению заповедей не представляют важности перед Всевышним. Даже создание всех миров, высших и низших, и все создание небес и земли, – ничто не является чем-то значимым для Всевышнего. Как говорит Зойгар, «всё пред Ним, как будто его нет...» – все миры не обладают никакой значимостью перед Ним.

И как сказано (Теилим, 148:13): «ибо возвышено имя Его одно», и только «слава Его», [т.е. отблеск и слабое свечение Его света] – «над землей и небом».

Мы видим проявление этой идеи в самом характере восхваления царем Давидом возвышенности Всевышнего и подчеркивания ничтожности всех миров, когда он говорит: «ибо возвышено имя Его

благосклонный взгляд и благословение народу Израиля приходят именно с небес. И надо понять, какова причина этого?].

Ведь сказано (*Тегилим*, 113:4): «Возвышен над всеми народами Г-сподь [, над небесами слава Его]», что описывает возвышенность Его по отношению к миру. И если судить с точки зрения возвышенности Его сущности, отношение Его к любым творениям будет согласно сказанному¹⁰ (*Ийов*, 35:6-7) «Если ты грешил – что ты сделал этим Ему, и, умножая преступления твои, – что причиняешь ты Ему? Если праведен ты – что дашь Ему и получит ли Он что из твоей руки?».

Объяснение же этому таково: Всевышний, по Своей сущности, возвышен и отдален от всех миров. Возьмем, к примеру, человека, который нарушает волю Всевышнего и который, с точки зрения Торы, подобен нарушителю законов государства. Тот крадет предметы из царского имущества, разбивает и разрушает их. Он уменьшает достояние государства и наносит ущерб ему. Но в отношении Всевышнего мы не можем продолжить эту параллель, ибо сказано¹¹: «Если ты грешил – что ты

¹⁰ Фраза 7 приведена с некоторым изменением, и см. далее в тексте комментария (*прим. пер.*).

¹¹ Читатель, знакомый с Писанием, может задать вопрос: в приведенной цитате из Книги *Ийова* эти слова принадлежат одному из друзей Ийова, Элифу, когда в ведущейся между ними дискуссии Ийов отстаивает позицию адекватного воздаяния свыше за каждое наше действие, в то время как Элифу возражает ему. И пытливый читатель может спросить: зачем нам всерьез рассматривать эту далекую от воззрений иудаизма точку зрения? Ответ будет следующий: безусловно, он прав... но только в рамках простого смысла Писания. При более глубоком же рассмотрении мы должны сказать, что, если какое-то воззрение приводится в Священном Писании, за ним стоит весьма серьезная идея, ибо Писание не стало бы приводить просто слова глупцов! И так же в нашем случае выясняется, что такая точка зрения также имеет место в воззрении иудаизма, и она отражает глубочайшие и фундаментальные закономерности строения мироздания, как это объясняется здесь, а также во множестве других трудов хасидизма (*Прим. пер.*).

*Б. За счет изучения Торы
народ Израиля «приобретает значимость»*

Содержание отрывка: После того, как было выяснено, что за счет наложения тефилин народ Израиля возвеличивается, разъясняется, что также за счет изучения Торы народ Израиля приобретает значимость. В рамках этого приводится объяснение, что Всевышний бесконечно возвышен над миром, и Он передает ему жизненные силы только как самое внешнее содержание Своего света, что сравнивается со «сном». Причем эта вознесенность настолько значительна, что выполнение наших заповедей и существование всех миров как бы не значимы для Него.

За счет же того, что мы изучаем Тору, Всевышний приводит и раскрывает внутреннее содержание Своих жизненных сил, и тогда Он смотрит на народ Израиля как бы через «увеличительное стекло», и мы предстаем перед Ним как нечто важное и значительное:

Это означает следующее⁹: сказано в Торе (Дворим, 26:15) «Воззри же из святого жилища Твоего, с небес, и благослови народ Твой, Исроэиль...».

Чтобы понять сущность того особенного раскрытия Б-жественности, которое совершается за счет выполнения заповеди тефилин и которое аналогично раскрытию за счет изучения Торы, следует вдуматься в просьбу, которую обращает народ Израиля ко Всевышнему: «Воззри же из святого жилища Твоего, с небес, и благослови народ Твой, Исроэиль...». Стоит обратить внимание, почему мы просим, чтобы Всевышний взглянул бы на нас и благословил именно с неба?

[В продолжении рабби Шолом Дов-Бер приводит фразу «...взгляни с небес, и посмотри...», из которой также следует, что

⁹ Подробно на эту тему см. *Тойро Ойф*, гл. Микейц, «Ибо с Тобой источник...»; *Шаарей Ойро*, там же.

Всевышним, означают воздействие на мир. И когда Он «накладывает тефилин», в которых написано, что народ Израиля – это «единственный народ», – в мир приходят и раскрываются соответствующие Б-жественные силы, и мы становимся народом действительно единым и уникальным, отличным от прочих].

Можно подытожить, что за счет нашего выполнения заповеди тефилин и восхваления тем самым Всевышнего Он также «накладывает тефилин» и приводит к нам раскрытие своих сил.



Итак: заповедь наложения тефилин способна освободить от [выполнения заповеди] изучения Торы. Ведь в самой этой заповеди тефилин заложено то, что Всевышний «накладывает тефилин», в которых содержатся похвалы народу Израиля. Это же означает, что за счет заповеди наложения тефилин возвеличивается народ Израиля.

(А в продолжении объясняется, что в этом же заключено и величие Торы).

И было бы странным, если бы содержание *тефилин* Всевышнего повторяло содержание наших *тефилин*, единство Б-га и любовь к Нему! Но что же тогда в них содержится?

Отвечают на это наши мудрецы: в Его *тефилин* перечислены достоинства народа Израиля: «И кто подобен народу Твоему, Исроэйлю, народу, единственному на земле...» – уникальность еврейского народа среди прочих народов. И так говорят наши мудрецы (трактат *Брохойс*, 6а): «вы сделали Меня единым в мире, Я же сделаю вас единственным народом». Итак, еврейский народ восхваляет Всевышнего, говоря «Г-сподь – один», Он же восхваляет нас, называя «народом, единственным на земле»!

Но в таком случае следует признать, что за счет того, что «Всевышний накладывает *тефилин*», народ Израиля возвеличивается!

Когда Всевышний называет нас «единственным народом», выделяя нас как избранный народ, Он тем самым раскрывает нам Б-жественные силы чудесным и возвышенным образом. Мы же становимся величественнее других народов и отличными от них.

[На первый взгляд стоило бы удивиться: безусловно, приятно и почетно получать похвалы от Всевышнего, выслушивая, что мы «единственный народ», но как это связано с величием и реальной пользой для нас? Когда один хвалит другого за силу, мудрость или же богатство, тому, безусловно, становится приятно, но пользы или дохода это не дает.

Но поскольку выполнение заповедей Всевышним происходит за счет наших заповедей, становится понятным, что так же как наши заповеди означают не только восхваление Всевышнего. Они являются причиной раскрытия Б-жественности в мире, «притягивая» ее⁸. И так же заповеди, совершаемые

⁸ На раздаче «четырех видов» (т.е. пальмовой ветви, веточек мирта и ивы и *эстрога*. – *Прим. пер.*) представителям евреев из всех стран мира, ребе высказывал им такое пожелание: «Чтобы вы [за счет исполнения заповеди взятия и сотрясения четырех упомянутых видов в праздник *Сукойс*. – *Пер.*] привели в мир влияние на весь этот год».

стителеми. Он желает подчеркнуть возвышенность народа Израиля и его тесную связь со Всевышним. Тесную настолько, что в Его выполнении заповедей есть заслуга народа Израиля. И именно это и означают слова наших мудрецов: «То, что Он делает» – в чем причина того, что Он делает, т.е. выполняет заповеди? – в том, что «Он говорит делать другим».

Иными словами, причина того, что Всевышний накладывает тефилин, соблюдает шабес, дает цдоку⁶, – это наше выполнение всех этих заповедей!

Но это означает, что смысл этих слов очень глубок. Ведь из них следует, что народ Израиля обладает способностью воздействовать – если бы мы имели право так сказать! – на Всевышнего...

После общего объяснения, что за счет воздействия народа Израиля Всевышний выполняет заповеди и накладывает тефилин, объясняет рабби Шолом Дов-Бер еще одно: **содержание** текста⁷ в тефилин Всевышнего связано с текстом наших тефилин и является как бы производным от него. Для этого он приводит слова мудрецов Талмуда:

И известно высказывание наших мудрецов (трактат Брохойс, 6а): что же написано в тефилин Всевышнего? – Написано там: «И кто подобен народу Твоему, Исроэйлю, народу, единственному на земле...» (Диврей га-Йомим, 1, 17:29).

В трактате Брохойс задается вопрос: какова суть тех тефилин, которые накладывает Всевышний? Так, в наших тефилин содержатся восхваления, которыми превозносят евреи Всевышнего: в фразе (Дворим, 6:4) «Слушай, Исроэйль, Г-сподь, Б-г наш, Г-сподь один» – говорится о Его единстве. «И возлюби Г-пода, Б-га твоего...» (там, 6:5) – любовь ко Всевышнему.

⁶ Пожертвования бедным (прим. пер.).

⁷ Как известно, тефилин устроены в виде коробочек из особым образом обработанной кожи, в которые вложены кусочки пергамента с определенными отрывками из Торы, и см. гл.3, пар. Б. (прим. пер.).

сами им не следуют. Всевышний же приказывает народу Израиля делать то, что выполняет Он Сам.

На первый взгляд, это высказывание призвано восхвалить Всевышнего за то, что Он не уподобляется земным царям. Когда те приказывают сделать что-то, сами они так не делают. Так, например, когда царь издает приказ о мобилизации, сам он остается в своих покоях и не идет на войну. Когда он издает указ о выплате подоходного налога, сам он ничего не платит. Всевышний же не таков. Он не приказывает Своему народу делать такие действия, которые Сам бы не делал. Когда Он издает указ о выполнении заповедей – Он Сам их выполняет. Накладывает тефилин, соблюдает шабес и т.п.

Однако более углубленный анализ слов наших мудрецов выявляет, что имелось в виду не это. Обратим внимание на формулировку: ведь не говорится: «то, что Он приказывает народу Израиля делать то, Он выполняет и Сам». Нет, сказано: «то, что Он выполняет, Он приказывает народу Израиля делать» – те самые действия, которые делает Он Сам, Он приказывает сделать нам.

Но нельзя признать эту формулировку окончательной, ведь многое из того, что Всевышний делает, Он не требует сделать от нас. Так, Он творит миры, но не говорит нам их творить... Более того: и земные цари делают множество действий, которых не требуют от своих подданных. И есть множество действий, которые они приказывают совершить своим подданным, присоединяясь к ним сами в выполнении этих действий.

Поэтому рабби Шолом Дов-Бер объясняет слова мидроша в обратном порядке:

Каков же смысл слов «что выполняет Он Сам»? Это означает, что, когда евреи выполняют заповеди, это приводит к тому, что Всевышний их выполняет. Тогда получается, что за счет того, что народ Израиля накладывает *тефилин*, – Всевышний «накладывает *тефилин*»!

Теперь нам ясно, что приведенный мидраш не ставит своей целью описать различие между Всевышним и земными вла-

Но это утверждение немедленно вызывает два вопроса:

1. Изучение Торы днем и ночью – это огромная заслуга, требующая беспрестанного приложения усилий! Каким же образом все это содержится в заповеди тефилин, настолько, чтобы заменить собой изучение Торы?

2. Даже если мы сумеем понять, что заповеди наложения тефилин несет в себе нечто очень ценное, приравняющее ее по уровню важности к напряженному изучению Торы, – остается открытым вопрос, какова сущностная, качественная связь между заповедью тефилин и изучением Торы, причем настолько тесная, что заповедь тефилин способна снять необходимость постоянного изучения Торы?

Объяснение же таково:

Сказано (*Тегилим*, 147:19): «Изрекает Он слово Свое Якойву, уставы Свои и законы Свои – Исроэйлю». [И говорится в *мидраше*⁴ :] – Существуют правители, которые издают законы, однако сами им не следуют. Всевышний же приказывает народу Израиля делать то, что выполняет Он Сам, как сказано: «Изрекает Он слово Свое Якойву, уставы Свои и законы Свои»⁵...»

Центральная идея состоит в следующем:

В заповеди наложения тефилин заложена некая особая сила, действие которой совпадает с действием, производимым изучением Торы. Именно это позволяет ей заменить изучение Торы.

Чтобы понять, в чем же состоит это достоинство заповеди тефилин, следует рассмотреть сначала то, как истолковывают наши мудрецы фразу из *Тегилим* «Изрекает Он слово Свое Якойву, уставы Свои и законы Свои Исроэйлю...»: Существуют правители, которые издают законы, однако

⁴ *Шмойс рабо*, 30:9. Формулировка незначительно изменена.

⁵ Слово «Свои» трактуется здесь не как «изданные Им», а как «те, которым Он подчиняется» (*прим. пер.*).

Сказано² в *мидраш Теѓилим*³: рабби Элиэзер говорит: «Обратился народ Израиля ко Всевышнему: “Владыка мира, хотелось бы нам трудиться над Торой днем и ночью, но что же нам делать, нет у нас на это времени...” Ответал им Всевышний: “Исполняйте заповедь *тефилин*, и Я засчитаю вам, как будто вы трудитесь над Торой днем и ночью”».

В начале книги *Теѓилим* царь Довид восхваляет еврея, думающего над Торой днем и ночью, говоря: «Счастлив человек, который не ходил по совету нечестивых... Только к Торе Г-сподней влечение его, и Тору Его изучает он днем и ночью» (1:1-2). (И обязанность изучения Торы днем и ночью упоминается также в других местах Писания, как, например, «[Да не отходит эта книга Торы от уст твоих,] и размышляй о ней днем и ночью» (*Йеѓошуа*, 1:8)). И рабби Элиэзер видит в этой фразе намек на обращение евреев ко Всевышнему: «Владыка мира, хотелось бы нам трудиться над Торой днем и ночью, но что же нам делать, нет у нас на это времени...» – нам очень хочется выполнить заповедь изучения Торы, изучая ее днем и ночью, – но мы заняты различными заботами, и не хватает у нас на это времени...

Ответал им Всевышний: «Исполняйте заповедь *тефилин*, и Я засчитаю вам, как будто вы трудитесь над Торой днем и ночью» – в заслугу вашей заповеди наложения *тефилин*, которую выполняете каждый день, засчитаю Я вам, как будто вы изучаете Тору днем и ночью и выполняете тем самым заповедь изучения ее в наилучшем виде.

И с точки зрения простого смысла совершенно не ясно: что это за сила у заповеди *тефилин* – такая, что за счет нее евреи могут быть освобождены от обязанности изучать Тору? И вообще, какова связь этих двух вещей?

² На фразу (1:2): «Только к Торе Г-сподней влечение его...».

³ *Мидраш Теѓилим* – сборник символических истолкований на книгу *Теѓилим* (прим. пер.).

МААМОР

«Сказано в мидраш* Теѓилим...»

ГЛАВА 1

Величие народа Израиля...

А. За счет исполнения заповеди тефилин возвеличивается народ Израиля*

Содержание отрывка: Рабби Шолом Дов-Бер приводит слова рабби Элизера из мидраш Теѓилим, утверждающего, что выполнение заповеди тефилин может освободить от обязанности изучать Тору. Это утверждение вызывает два вопроса: (1) Каким образом одна заповедь способна освободить от обязанности изучения Торы днем и ночью? (2) Предположим, была выяснена особая степень важности заповеди наложения тефилин. Все равно остается непонятным, какова связь между заповедями тефилин и изучения Торы, причем настолько тесная, что одна освобождает от другой?

Для разъяснения поставленных вопросов рабби Шолом Дов-Бер приводит слова из другого мидраша: «Всевышний приказывает... делать то, что выполняет Он Сам». Он объясняет его смысл таким образом, что за счет выполнения заповедей народом Израиля происходит «выполнение» их Всевышним. И при выполнении народом Израиля заповеди наложения тефилин Всевышний «накладывает тефилин». Затем рабби Шолом Дов-Бер объясняет, что в понятии «тефилин Всевышнего» заложено признание величия народа Израиля, «народа, единственного на земле...». И он приходит к выводу, что за счет наложения тефилин «возвеличивается» народ Израиля – становится видным его величие:

еще не пришел к рубежу, когда может называться «человек», и разум, который в нем уже проявляется, это всего лишь «разум в рамках *мидойс*». И только лишь в возрасте тринадцати лет и одного дня, когда он становится «человеком», за счет надевания *тефилин* он сможет способствовать тому, чтобы «Всевышний накладывал *тефилин*».

Итак, понятие «*тефилин*» Всевышнего означает привлечение истинной сущности *сфифойс* разума. Но в таком случае получается, что это совпадает с тем действием, которое производит изучение Торы. И теперь мы понимаем причину того, что сказал [Всевышний]: «Исполняйте заповедь *тефилин*, и Я засчитаю вам, как будто вы трудитесь над Торой днем и ночью». Тот же факт, что было употреблено выражение «как будто», указывает на определенное различие между этими действиями: за счет напряженного изучения Торы влияние [высших *сфифойс*, относящихся к разуму. – Пер.] наполнило бы буквально воздух нашего мира [, в отличие от воздействия при наложении *тефилин*]. И поэтому Всевышний сказал, что, хотя за счет *тефилин* воздействие от *сфифойс* разума приходит в духовный «корень» возникновения миров, тем не менее Он засчитает это действие народу Израиля, как будто бы они напряженно изучают Тору днем и ночью, а это указывает на [привлечение Торы в] наш нижний мир.

Важность заповеди *тефилин*

И вот на основе вышесказанного становится возможным понять слова рабби Элиэзера: «Обратился народ Израиля ко Всевышнему: “Владыка мира, хотелось бы нам трудиться над Торой...” Ведь за счет занятия Торой происходит привлечение воздействия *сфиройс* разума в *мидойс*, а это является чудесным и несравненным по важности действием. Но... “нет у нас на это времени...”. Отвечал им Всевышний: “Исполняйте заповедь *тефилин*, и Я засчитаю вам, как будто вы трудитесь над Торой днем и ночью”».

Это означает, что выполнением заповеди наложения *тефилин* мы производим такое воздействие, что «Всевышний (букв. Пресвятой, благословен Он) накладывает *тефилин*», как упоминалось выше.

Эпитет же «Пресвятой, благословен Он» указывает на *сфиройс Зезйф антин* и *Малхус* мира *Ацилус*. *Зезйф антин* называется «пресвятой», а *Малхус* – «благословенный», как известно из описания духовной сущности понятий «день» и «ночь». Поэтому когда [ангелы] говорили «Свят!», Мойше, учитель наш, мир ему, находившийся на горе Синай, знал, что сейчас день, а когда они говорили «Благословен!», он знал, что сейчас – ночь. Утверждение же, что «Пресвятой, благословен Он, накладывает *тефилин*» означает привлечение разума в *мидойс*, причем имеется в виду истинное содержание разума, его сущность.

Поэтому на мальчике, которому не исполнилось тринадцать лет, не лежит обязанность наложения *тефилин*. Он

творениям...», где объясняется, что причиной этому было то, что Тому, кто Сам – благо, свойственно стремиться оказать благо. То есть это желание сделать благо вытекает из того качества Всевышнего, о котором сказано (*Михо*, 7:18): «...ибо желает добра Он», качества, которое означает направленность на добро, неотделимое от желания Всевышнего [создать мир. – Пер.].

Разумные же качества Всевышнего не были раскрыты при сотворении мира.

И хотя сказали наши мудрецы (трактат *Хагига*, 12а): «С помощью десяти вещей создал Всевышний Свой мир: мудрость, разумение и осознание...» А в *Сейфер Йециро* (гл.1) говорится: «три «книгами» Всевышний запечатлел Свой мир: «письмом» (*сейфер*, ספר), «писателем» (*сойфер*, סופר) и «рассказом» (*сипур*, סיפור)...» Как объясняются эти понятия в *мааморе* «И с радостью будете вы черпать воду...», слово *сойфер* (סופר), в котором содержится буква *во* (ו), указывает на качество *хохмо*, подобно писателю, записывающему свои мысли в виде письма (слово *сейфер*, ספר, без буквы *во*), что указывает на качество *бино*. Тем не менее то, что передается в *мидойс*, носит название «разум в рамках *мидойс*», но не является сущностью разума.

Тора же «исходит из *Хохмы*», поэтому сказано, что Тора «на две тысячи лет предшествовала миру».

[И на этот факт дают намек слова (ср. *Ийов*, 33:33) «...я обучу тебя *хохме*, я обучу тебя *бине*». Здесь намеком указываются разумные *сфифойс*, *Хохмо* и *Бино*, которые предшествовали «миру», т.е. *мидойс*. И на это намекает глагол «обучу тебя» (*аалефхо*, אָלַף), корень которого, פ ל א, совпадает с корнем слова «тысяча» (*элеф*, אֶלֶף)].

шесть» понимается в том смысле, что Всевышний привел *мидойс* к состоянию завершенности, чтобы они были готовы стать источником для сотворенных миров.

Тора же предшествовала миру. Ведь из того факта, что «Тора исходит из *Хохмы*» (*Зойгаф*, ч.2, 121а, и см. там, 85а), следует, что *сфифойс*, относящиеся к разуму, выше того, чтобы иметь какую-то связь с сотворенными мирами. И поэтому даже в ситуации, когда нет никого, кому можно было бы передать какие-то мысли, человек в состоянии спокойно углубиться в свои размышления.

И в этом *мидойс* отличаются от разума. Возьмем, к примеру, качество *хесед* (доброта, см. глоссарий. – Пер.). Если человеку некому оказать помощь, то это качество оказывается полностью бесполезным и незначимым. Подобно тому, что повествует Тора об отце нашем, Аврагаме (*Брейшис*, 18:1): «...а он сидел при входе в шатер во время зноя дневного». Причиной того, что он сидел у входа в шатер, было его желание найти прохожих, чтобы он имел возможность оказать им благо. Ведь при отсутствии воспринимающего какое-то воздействие теряется весь смысл в таком воздействии.

И это рассуждение поможет нам понять происходящее в качествах Всевышнего, о которых сказано (*Тегилим*, 25:6): «Помни милосердие Твое, Г-споди, и милости Твои, ибо вечны (букв. «от мира». – Пер.) они». Это означает, что в *мидойс*, как милосердие и доброта (*хесед*), заложена направленность на воздействие на миры. В том же ключе, как приводилась выше фраза «Ибо думал я: свет милостью устроен...», которая объяснялась так: само качество *хесед* (милость) должно быть «отстроено». Ибо вне цели сотворения [миров] нет смысла в существовании качества *хесед* – ведь кому тогда можно будет оказать милость!?

И эту мысль мы видим в начале книги *Эйц Хаим*: «Когда возникло Его простое желание, чтобы оказать благо Своим

ГЛАВА 2

Величие Торы...

Величие Торы может быть осознано за счет анализа высказывания наших мудрецов: «На две тысячи лет Тора предшествовала миру». Слово «предшествовала» не может быть понято как предшествование во времени, поскольку как время, так и пространство возникли только при акте творения, и до сотворения мира понятие времени также не существовало. Здесь же имеется в виду «предшествование по уровню». Известно, что духовный «корень», источник сотворенных миров – это *мидойс*. Как сказано (*Шемойс*, 20:11) «Ибо [в] шесть дней создал Г-сподь небо и землю...». Подчеркивается: сказано «шесть дней создал...», а не «в шесть дней создал». И фразу эту следует понимать в том ключе, что шесть высших *мидойс* «опустились» до такого уровня, когда они стали источником материального созидания.

И подтверждение этому мы видим в том, что первым из десяти речений является фраза (*Брейшис*, 1:1) «В начале [сотворил Б-г небо и землю]», где слово «В начале (*брейшис*, בראשית)» как бы разбивается на два слова: *боро* – *шис* (ברא שית), т.е. «Создал шесть». И это утверждение перекликается с фразой (*Тегилим*, 89:3) «...мир милостью (*хесед*, חסד) построен...», который поддается двум объяснениям. Первое – это то, что сотворение всех миров происходит за счет качества *хесед*, «тот день, который сопровождает каждый другой день...». Второе – что само *качество* *хесед* должно быть «построено». И тогда фраза «[Всевышний] создал

существование которого означает воплощение Торы, более величественным и значительным.

И на основе этих слов [, сказанных во славу народа Израиля,] можно глубже понять фразу «И кто подобен народу Твоему, Исроэйлю, народу единственному на земле...». Она говорит, что народ Израиля приводит понятие «Один» на землю, чтобы на ней раскрылись слова «Господь – Один», раскрылись непосредственно на нашей материальной и «низкой» земле.

корню и источнику, и внизу остается способность воображения, представляющая собой лишь «отпечаток» от первоначального его разума.

И теперь становится понятным смысл сказанного (*Теѓилим*, 78:65): «И пробудился, как ото сна, Господь...» и (там же, 44:24): «Пробудись, почему спишь Ты, Господи?» Это просьба о том, чтобы раскрылся свет Всевышнего через *сфиры Хохмо* и *Хесед*, как проявление сущности Его Самого, и чтобы «воссияло лицо Его», то есть раскрылось внутреннее, истинное содержание Его желания. А это означает раскрытие его через Тору и заповеди.

И на основе сказанного становятся понятными фразы «...взгляни с небес, и посмотри...» (*Теѓилим*, 80:15) и «Воззри же из святого жилища Твоего, с небес[, и благослови народ Твой, Исроэиль...]». Слово «небеса (*шомaim*, שָׁמַיִם)» трактуется как «там – вода» (*шом maим*, שֵׁם מַיִם), что указывает на Тору, которая сравнивается с водой [ибо сказано (*Йешайоѓу*, 55:1): «О, все жаждущие, идите к воде...», и известно, что эта фраза говорит о Торе]. И за счет этого взгляда исполнится продолжение приведенной фразы «...и благослови народ Твой, Исроэиль». При таком воззрении мы, сыновья Израиля, будем видны перед Всевышним как нечто важное и значимое. Ведь видение Всевышнего осуществится через Тору, а Тора неотрывна от жизни нашего народа!

И это помогает понять сказанное (*Йехезкеиль*, 1:1): «...открылись небеса, и я увидел видения Б-жьи», где слово «видения» указывает на «стекло прямого видения». Это означает, что за счет понятия «небеса» мы станем значимыми перед Ним, если бы можно было так сказать. Подобно тому как человек, смотрящий через увеличительное стекло, видит наблюдаемый предмет более крупным и более значительным, чем при взгляде на него невооруженным глазом, так же за счет взгляда «через Тору» видится народ Израиля, само

что за счет того, что народ Израиля накладывает *тефилин* – Всевышний «накладывает *тефилин*»!

И известно высказывание наших мудрецов (трактат *Брохойс*, ба): что же написано в *тефилин* Всевышнего? – Написано там: «И кто подобен народу Твоему, Исроэлю, народу единственному на земле...» (*Диврей ѓа-Йомим*, 1, 17:29).

Но в таком случае следует признать, что за счет того, что «Всевышний накладывает *тефилин*», народ Израиля возвеличивается!

Это означает следующее: сказано в Торе (*Дворим*, 26:15) «Воззри же из святого жилища Твоего, с небес, и благослови народ Твой, Исроэль...». Ведь сказано (*Теѓилим*, 113:4): «Возвышен над всеми народами Г-сподь [, над небесами слава Его]», что описывает возвышенность Его по отношению к миру. И с точки зрения возвышенности Его сущности отношение Его к любым творениям будет согласно сказанному (*Ийов*, 35:6-7) «Если ты грешил – что ты сделал этим Ему и, умножая прегрешения твои, – что причиняешь ты Ему? Если праведен ты – что дашь Ему и получит ли Он что из твоей руки?» И сказано, что все миры, как низшие, так и высшие, «всё пред Ним как будто не существует...» (*Зойѓар*, ч.1, 116).

И как сказано (*Теѓилим*, 148:13): «ибо возвышено имя Его одно», и только «слава Его» [т.е. отблеск и слабое свечение Его света] – «над землей и небом».

И эта возвышенность Его сущности над всеми мирами находит свое выражение в словах (*Тикуней Зойѓар*, 386): «когда удаляется Святой, Благословен Он, ввысь...». Это означает, что жизненность от этого отсвета поднимается крайне высоко, включаясь в сущность Всевышнего. Тогда все миры теряют значимость, и руководство им производится как бы в состоянии сна. Подобно спящему человеку, у которого разум удаляется из «сосуда», т.е. из тела, к своему



МААМОР

«Сказано в мидраш *Теѓилим*...»

ГЛАВА 1

Величие народа Израиля...

Сказано в мидраш *Теѓилим*: рабби Элиэзер говорит: «Обратился народ Израиля ко Всевышнему: “Владыка мира, хотелось бы нам трудиться над Торой днем и ночью, но что же нам делать, нет у нас на это времени...” Ответчал им Всевышний: “Исполняйте заповедь *тефилин*, и Я засчитаю вам, как будто вы трудитесь над Торой днем и ночью”».

И с точки зрения простого смысла совершенно не ясно: что это за сила у заповеди *тефилин* – такая, что за счет нее евреи могут быть освобождены от обязанности изучать Тору? И вообще, какова связь этих двух вещей?

Объяснение же таково.

Сказано (*Теѓилим*, 147:19): «Изрекает Он слово Свое Якойву, уставы Свои и законы Свои – Исроэйлю». [И говорится в мидраше:] – Существуют правители, которые издают законы, однако сами им не следуют. Всевышний же приказывает народу Израиля делать то, что выполняет Он Сам, как сказано: «Изрекает Он слово Свое Якойву, уставы Свои и законы Свои...»

Каков же смысл слов «что выполняет Он Сам»? Это означает, что, когда евреи выполняют заповеди, это приводит к тому, что Всевышний их выполняет. Тогда получается,



ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Я рад представить русскоязычному читателю перевод *маамора* рабби Шолома Дов-Бера вместе с замечательным комментарием рава Шнеура-Залмана Гупина, который сочетает в себе глубину проникновения в идеи хасидизма с чудесной простотой и четкостью изложения. Этот комментарий призван сделать доступными и ясными глубочайшие идеи как в области служения Всевышнему, так и в области строения мира читателю, не имеющему за плечами фундаментального образования в области учения хасидизма.

Вместе с тем, при всех усилиях, предпринятых в этом направлении равом Шнеуром-Залманом Гупиным, в силу языковых особенностей и специфики понятийной базы русскоязычного читателя некоторые понятия и обороты речи могут остаться для него малопонятными. Для преодоления трудностей такого рода в предлагаемый перевод по мере необходимости мною были введены дополнительные примечания. Специфические понятия и термины, свойственные каббале и хасидизму, при первом их появлении в тексте снабжаются значком (*), означающим, что в глоссарии, помещенном после комментированного изложения *маамора*, дается их разъяснение.

Поскольку текст самого *маамора* дается дважды, при первом приведении его мы воздержались от указаний источников, примечаний или отсылок к глоссарию, сосредоточив их в более подходящем для этого месте, а именно в комментированном тексте.

Хочу выразить надежду, что и приблизит исполнение сказанного *мошиахом** святому Баал-Шем-Тову:

«Царь мошиах придет... когда распространятся источники твоего учения...»

Ури КАМИШОВ



внука, учащегося ешивы «Томхей-Тмимим» Менди Гупина, да продлятся его годы. В результате его изучения, оказавшегося весьма успешным и плодотворным, было решено записать изученный материал с целью его опубликования в виде брошюры, которая будет презентована гостям, пришедшим, чтобы принять участие в праздновании *Бар-мицво*. В конце изложения *маамора* приводится краткий пересказ его, призванный облегчить изучающим запоминание его основных идей и последовательность изложенных тем.

Эта брошюра выходит в свет впервые в переводе на русский, будучи снабженной разъяснениями и объяснением терминов в ясной и доступной форме.

Для облегчения использования его учениками, находящимися в процессе подготовки к *Бар-мицво*, как учебного материала в начале брошюры был добавлен текст *маамора* в его оригинальном виде (с добавлением огласовок). Чтобы помочь ученикам, говорящим на идише, выучить *маамор* наизусть, он приведен в переводе на идиш (см. *Шевах йокор*, с. 229).

Пользуясь этой возможностью, мы хотим выразить нашу благодарность тем, кто, не жалея усилий, принимал участие в выпуске этой брошюры: раву Шимону Гупину, да продлятся его годы, духовному наставнику ешивы «Томхей-Тмимим» и руководителю издательства «Лекции по хасидизму», занимающемуся подготовкой и редактированием материалов на святом языке; р. Ури Камишову, руководителю *колеля* «Врата учения Менахема – Москва» за перевод и редакцию на русском языке; нашим гостям, да продлятся их годы, пришедшим, чтобы принять участие в нашем радостном празднике. Да будет воля Всевышнего, Благословен Он, что эта радость станет преддверием к истинной и вечной радости за счет истинного и полного нашего освобождения буквально в эту минуту, «и мы удостоимся видеть ее вместе с нашим Ребе здесь, внизу, и он приведет нас к освобождению».

Воскресенье, 18 число месяца ияра. Лаг ба-Омер.

Пять тысяч семьсот семьдесят первый год от сотворения мира

Мордехай и Дина ВАЙСБЕРГ





К ЧИТАТЕЛЮ

С хвалой и благодарностью ко Всевышнему мы рады предложить вниманию наших гостей и друзей, которые оказали нам честь, приняв участие вместе с нами в праздновании *Бар-мицво* нашего сына, учащегося *ешивы* «Томхей-Тмимим» – Йосефа-Моше, да продлятся его годы, брошюру «Лекции по хасидизму “Сказано в *мидраш* *Теѓиллим...*”», в которой приводится разъяснение *маамора* «Сказано в *мидраш* *Теѓиллим...*» из книги *мааморим* рабби Шолома Дов-Бера, 5708 г. (с. 271), который перескаывается подростком в день его *Бар-мицво*¹.

Этот *маамор* был впервые рассказан рабби Шоломом Дов-Бером, душа его да пребывает в *Ган-Эйден**, в день своей *Бар-мицво*, 20 *мар-хешвана* 5634 г. И рабби Йойсеф-Ицхок также пересказал этот *маамор* в день своей *Бар-мицво*, 12 *тамуза* 5653 г. И с тех пор стало обычаем пересказывать его на праздновании *Бар-мицво*.

* * *

Темой этого *маамора* является важность заповеди накладки тефилин в свете объяснений учения хасидизма. Естественно, существует проблема понимания учеником, находящимся в процессе подготовки к собственной *Бар-мицво*, идей, упоминаемых в *мааморе*, а также осознания структуры *маамора* и связи его различных частей. Поэтому крайне важно привести объяснение этого *маамора* доходчивым языком, включая необходимые разъяснения и примеры, чтобы дать возможность ученику овладеть *маамором* и выучить его наизусть, как это принято.

Разъяснение *маамора* был составлен на основе уроков, которые провел рав Шнеур-Залман Гупин, да продлятся его годы, духовный наставник центральной *ешивы* «Томхей-Тмимим, Любавич» в Кфар-Хабаде, в процессе подготовки к *Бар-мицво* его

¹ И подходит для пересказа *маамора*, который принято делать в обычный день рождения.





СОДЕРЖАНИЕ

К читателю.....	5
От переводчика.....	7
МААМОР	
«Сказано в <i>мидраш Тегиллим</i> ...».....	9
ГЛАВА 1	
Величие народа Израиля...	
а За счет исполнения заповеди <i>тефилин</i> возвеличивается народ Израиля.....	19
б За счет изучения Торы народ Израиля «приобретает значимость».....	26
ГЛАВА 2	
Величие Торы...	
а «На две тысячи лет Тора предшествовала миру».....	40
б Духовный корень всех миров – в <i>мидойс</i> мира <i>Ацилус</i>	44
в Духовный корень Торы – в качествах «истинного разума».....	50
ГЛАВА 3	
Важность заповеди <i>тефилин</i> ...	
а Эпитет «Пресвятой, благословен Он» как раскрытие <i>мидойс</i> мира <i>Ацилус</i>	60
б Слова «Пресвятой, благословен Он, накладывает <i>тефилин</i> » означают «привлечение истинного разума в <i>мидойс</i> ».....	66
Краткое содержание.....	72
Глоссарий.....	79

ЛЕКЦИИ
ПО ХАСИДИЗМУ

МААМОР
В ЧЕСТЬ БАР-МИЦВО

«Сказано в мидраш *Теѓилим...*»

*Из книги «Мааморим 5708»
реббе Йосефа-Ицхака Шнеерсона,
благословенна память о праведнике.*



*С комментариями и указанием источников
от рава Шнеура-Залмана Гупина,
да продлятся его годы.*

Эта книга была издана
в честь обряда Бар-мицво
Йосефа-Моше Вайсберга
12 ияра 5771 года.
Желаем ему быть достойным хасидом,
богобоязненным и мудрым в Торе.

В честь его братьев и сестер
Менахема-Менделя, Тѓилы, Рохел-Эфрос,
Наамы, Элимелеха-Цви, Лейви-Йицхока, Шмуэля
и его родителей, посланников Любавичского Ребе в Москве,
Мордехая-Авроѓома и Нехомы-Дины Вайсберг,
да будут долгими и благополучными их годы,
в честь его дедушек и бабушек
р. Хаима-Залмана и его супруги, Ривки Вайсберг,
г-жи Нехамы Вайсберг,
р. Якова и его супруги, Ханы-Мирьям Бергман,
г-жи Ханы-Йегудит Бергман,
р. Йозѳля и его супруги, Брайндл Флайшман,
да будут их годы долгими и счастливыми.

*Чтобы сопровождал их огромный успех,
явный и ощутимый, во всех их начинаниях,
как в материальных, так и в духовных,
с ощущением еврейского и хасидского удовлетворения
от всего их потомства, с весельем и радостью!*

