

ד"ה ויהי כי החל האדם לרוב

Before The Waters

*Offered in honour of my Rebbe's first two children. This maamar is given in their merit
— on the generation before the waters came, on the sons of Elokim and the daughters
of man, and on what descends into a world that is not yet ready to hold it.*

ENGLISH

1 · Sons Of Elokim

"And it came to pass when man began to multiply upon the face of the earth, and daughters were born unto them. And the sons of Elokim saw the daughters of man that they were good, and they took for themselves wives from all whom they chose. And Hashem said: My spirit shall not contend evermore with man, for he is also flesh, and his days shall be a hundred and twenty years. The Nephilim were on the earth in those days, and also afterwards, when the sons of Elokim came in unto the daughters of man and they bore for them; they are the mighty ones who were of old, men of name."

At first glance, these verses pass before the eye like a cloud laden with thunder: heavy, charged, but not yet releasing their rain. For the Torah relates them in a manner of remez, brief allusion, and immediately afterwards speaks explicitly of the corruption of creation: "And the earth was destroyed before HaElokim, and the earth was filled with violence. And Elokim saw the earth, and behold, it was destroyed, for all flesh had destroyed its way upon the earth."

It is thus understood that there is an inner connection between the episode of the "sons of Elokim" and "the Nephilim... in those days and also afterwards," and the state of "vatishacheis ha'aretz lifnei HaElokim" and "vatimalei ha'aretz chamas." Yet precisely here the Torah is most withholding: it mentions strange beings, names them only once, gestures to their being "mighty ones of old, men of name," and then passes on to the decree of the Mabul, as if it suffices that we know they existed, without knowing who and what they were.

And we find indeed in the words of Chazal and the mefarshim that this concealment is reflected. In Bereishis Rabbah it is brought that “bnei Elokim” are the dayanim, the judges, as it is said “Elokim nitzav ba’adat Keil”—and so explains Rashi, that they are the princes and rulers who were called by the name Elokim because the power of judgment was given into their hand. And the Ramban brings also another opinion, that “bnei Elokim” are malachim, for the term Elokim is used regarding supernal beings as well, and he inclines to say that there is contained here a sod, a secret which is not to be expounded at length in peshat.

Seemingly, according to the opinion that they were judges and princes, the whole narrative is a matter of social corruption: those in authority misused their power, took women by force, and this led to a society of robbery and injustice until the earth was filled with chamas. And according to the opinion that they were malachim, there is a wondrous and awesome matter, that beings from a higher world descended and mingled with flesh and blood, and from them came forth the Nephilim. Yet in either way of understanding, questions remain.

For if “bnei Elokim” are merely human judges, why does the Torah here use such a lofty and unusual expression, which in all the rest of Torah is reserved for G dly names and for exalted beings? If the intent is to criticize the corruption of leadership, it could have said “the mighty” or “the rulers,” as it says in other places. And if the Torah nevertheless chose the term “bnei Elokim,” it indicates that even in their being judges there was some reflection—albeit in a greatly diminished way—of an Elokus-character, of a trace of Divine power and stature in the earthly system. Thus the problem is not simply that ordinary men sinned, but that a certain reflection of Elokus in the world’s order itself became perverted. This is already a different kind of breakdown.

And according to the opinion that they are malachim, the difficulty is yet stronger. For why does the Torah, which is Toras Emes and not, G d forbid, a book of legends, mention such a matter only in passing, without explaining its context, its cause, and its consequence? Moreover, this narrative seems central to the entire atmosphere of the generation before the Mabul. If in truth malachim descended and from them came forth a generation of Nephilim, beings who were “mighty ones of old, men of name,” then it is from here that we must understand the radical state of the world which necessitated a Mabul that erased almost all existence. Why then is the matter hidden and covered?

Additionally, it must be understood, why does the verse emphasize, “The Nephilim were on the earth in those days, and also afterwards”? If the intention is only to inform us about that era, it would have sufficed to say “in those days.” The addition “and also afterwards” hints that what began then did not end with the Mabul, but continued in some fashion even later. But how is this possible, if the Mabul washed away all that existed, and Noach alone remained, and those with him in the teivah?

Furthermore, what is the very meaning of such hybrid beings, if we follow the opinion that “bnei Elokim” are malachim? For the concept of a mixture of spiritual and physical in a single creature is foreign to the ordered seder hishtalshelus as we know it; malachim have their path and man has his, and each world retains its boundary. If, however, we say that the Torah is speaking only in metaphor and not about a real occurrence, then the entire narrative becomes, G d forbid, like a parable without explanation—and this is impossible in Torah.

We must therefore say that in these verses the Torah is opening before us an entire inner drama, but in the manner of a closed hint, such that only to those who contemplate in the light of the words of Chazal, of the Zohar, and of Toras HaChassidus, does the outline of the matter begin to appear.

And indeed we find in the Zohar that the generations before the Mabul did not merely sin in the simple sense, but that through their deeds “itarun dinin ila’in,” they aroused supernal judgments, and they disturbed the balance of the upper and lower waters established on the second day of Creation. The division of the waters is the foundation of the world’s stability, that there should be a measured separation between what is above and what is below, between the concealed and the revealed. When this separation is disturbed from below, the configuration of all the worlds is shaken.

From this it is understood that the corruption of those generations was not only that people stole and committed immorality, but that their whole way of being in the world interfered with the cosmic order of boundaries between higher and lower. This is already hinted in the language “vatishacheis ha’aretz lifnei HaElokim”—that the very aretz, the world as world, was twisted before the Name Elokim, which is the Name of measure and order, the Name through which the worlds are structured. The blemish was not only in the individuals but in the relation of creation to Elokus.

And this is the connection to “bnei Elokim” and “Nephilim.” For the very phrase “sons of Elokim” indicates a point where the Name Elokim, which is usually associated with concealment and natural order, appears in a bechinas ben, a mode of extension and projection downward. There is here a place where the Divine attribute that sets boundaries produces an issue that moves toward their crossing. Similarly, the term Nephilim, from the root nefilah, fall, indicates beings whose very being is a falling out of place, a descent from their proper station into a realm that cannot truly contain them. Their existence is itself a symptom of the breach between upper and lower.

However, all the above is still only in the plane of understanding in olam—the cosmic order. In Toras HaChassidus, every event in Torah must be contemplated in the threefold measure of olam, shanah, nefesh: world, time, and soul. That is, the same pattern appears in the structure of the worlds, in the unfolding of history, and within the inner world of each individual nefesh. Only when we perceive the event simultaneously in these three aspects do we begin to apprehend its pnimius.

According to this, the question is deepened. For if the matter of “sons of Elokim” and Nephilim is so foundational that it touches the division of waters in olam, then it must also express a turning point in shanah—the historical flow of generations—and in nefesh—the inner life of man. In shanah we indeed see that from the time “man began to multiply upon the face of the earth,” a new epoch began, culminating in the Mabul and the new covenant with Noach. But in nefesh, what is the inner state alluded to by “when man began to multiply,” by “the sons of Elokim saw the daughters of man,” and by “the Nephilim were on the earth in those days, and also afterwards”? What is this charged atmosphere, in which the boundaries between higher and lower are thinned, in the soul’s own avodah?

If we content ourselves with a rational-historical reading—that once there were wicked rulers who took what they desired, and there were violent men of great physical stature called Nephilim—then the inner necessity of the Mabul remains unintelligible. For why would such sins, which unfortunately recur in many eras, demand the erasure of almost all life? And more, why would the Torah, which is eternal, set aside precious verses to inform us of this particular instance of political immorality and social violence, if not because there is here an archetype of a more profound dynamic, one that recurs in many forms “also afterwards”?

We are therefore compelled to seek a deeper pnimiyus in the term “bnei Elokim” that will unify the different opinions of Chazal—judges, princes, malachim—and that will reveal what is this bechinas ben emerging from the Name Elokim, how it relates to the disturbance of upper and lower waters, and what is the meaning of Nephilim as hybrid beings that strain the earth’s capacity to bear them.

On the basis of all the above, it is possible to say that the Torah here alludes to a category of beings and forces that stand precisely at the boundary between worlds: on the one hand called “sons of Elokim,” on the other hand interacting with “daughters of man.” Their very role is to carry down something of the Divine into the human, and therefore their corruption effects a deep distortion in olam, shanah, and nefesh alike. The explicit elaboration of this category is not stated in the verse itself, for Torah chose here to clothe the matter in hint and brevity; but in the words of Chazal, especially in the midrashim which speak of certain malachim who descended to this world, we begin to hear the continuation of that which the verse merely opens.

And this will be the inyan to be explained: who are these “sons of Elokim” in their deeper identity, what is their shlichus in descending toward man, how from their descent comes to be the existence of Nephilim, and how all this prepared the world for the decree “I will blot out man whom I have created.” Through this will be clarified also the Zoharic teaching that the generations before the Mabul aroused supernal dinim and disturbed the balance of waters, and we will understand in olam, shanah, and nefesh the strange, charged atmosphere of that epoch which stands at the threshold between the first world and the world renewed after the Flood.

2 · Descent Of The Watchers

And to understand this, it is necessary first to clarify: what is this general inyan of malach descending into olam ha’asiya, into a place of gashmiyus and bechiras ha’adam. For at first glance, this is a contradiction in terms.

Malachim, as is known from the words of Chazal and as explained at length in Toras HaChassidus, are called “omdim”—they stand. Their whole metzius is a particular middah, a fixed mode of feeling and ratzon toward Elokus: Michoel is chessed, Gavriel is gevurah, Refael is rachamim, and so on. They are burning with an ahavah or yirah, but this ahavah and yirah is by them in a kviyus; they do not move from one mode to its opposite, nor do they have true choice to redefine their identity. Neshamos Yisrael, by contrast, are called “holchim”—they walk, they go, for their essential koach is daas, which can be po’el a hiskashrus panimis with Elokus in ever-new ways, choosing, rising, falling, and rising again.

If so, when we speak of malachim sent as shluchim into lower worlds, it is generally to carry out a determinate shlichus without the element of nisayon and choice in the inner sense. The malach is an extension of the Divine middah into a specific inyan; he is not a ba'al bechirah in that shlichus.

How then can there be such a thing that malachim descend to this world in a manner of nisayon, in a place of taavos and confusion, as told in the midrashim concerning Shemhazai and Azael—that they asked to descend and prove that they could withstand earthly temptation? This seems utterly foreign to the very definition of malach.

However, we find in the Nevi'im a different kind of description of malachim, not only as messengers of acts, but as "irin v'kaddishin"—"watchers and holy ones," as it is written in Daniel in the matter of Nevuchadnetzar's dream, that "by the decree of the watchers is the matter, and by the word of the holy ones is the sentence." And the Zohar and the mefarshim there explain that "irin" are a particular category of malachim whose avodah is to oversee and to watch over the seder ha'olamos, to gaze, as it were, from the higher realms into the lower, and to testify and to arouse din or rachamim according to what they perceive.

It is already understood from this lashon "irin"—from the root *er*, awake, and also from *re'iyah*, seeing—that their inyan is a certain hisbonenus, a contemplative watchfulness; they are not only shluchim to perform a given act, but they stand as eyes of the higher worlds upon the lower. And "kaddishin" indicates that even in this watching, they remain holy, separated, belonging to the realm of kedushah.

Yet precisely because their tafkid is to be poised at the threshold between the higher and lower—to "look down" and evaluate—there is, so to speak, in their avodah a taste of daas: they are the "knowledge" of the higher worlds as it is turned outward toward the lower. And it is this category that is alluded to in the term "bnei Elokim": they are the offspring of the Divine Name of judgment and tzimtzum, Elokim, as it is mispashet outward to supervise and structure creation.

On this basis we can approach the words of Chazal that speak more openly of an episode that the Torah itself clothes in great concealment. In Yalkut Shimoni and in Pirkei d'Rabbi Eliezer it is related that in the days when the generation of Enoch began to corrupt their way—when men began to "call in the name" not of Hashem, but of intermediaries and idols—there arose a kitrug above. The malachim said: "Ribbono shel olam, did You not say, 'Let us make man...'? See now, man has become corrupted; You should have made the world through us instead."

They claimed, as it were, that beings of pure ruchniyus, not weighed down by a *guf* and *yetzer*, would have fulfilled the Divine intention in creation without falling. And the Holy One, blessed be He, answered them: "I know that were you to descend to that world of physicality, you too would be drawn after its temptations." But they persisted, saying that they would remain faithful. And the midrash concludes that the Holy One said: "Descend and dwell among them," and two great malachim descended—Shemhazai and Azael—and in the end, they too stumbled in the inyan of arayos and in teaching destructive chochmos to mankind.

Now, this whole narration is wondrous. For first, how can malachim complain against the creation of man; do they not know the Divine wisdom which chose *dafka* a nefesh in a *guf* as the primary vehicle of *Dirah Betachtonim*? Second, what does it mean that Hashem, so to speak, responds to their *ta'anah* by allowing them to descend and

be tested; is this merely a punishment, or is there some deeper to'eles in such a yeridah? And third, how could it be that malachim of such exalted level as Shemhazai and Azael come, G d forbid, to such gross sins that the midrash associates with them?

The matter will be understood by prefacing the description given by the Rambam of the generation of Enoch. He writes that in those days, men erred and thought that since Hashem created the heavens and set them to rule over the earth, it is fitting to honor these intermediaries, to bow to the stars and celestial spheres, to build temples for them and to offer sacrifices, and through this, to find favor with the Supreme King who appointed them. That is, their avodah zarah began not from a denial of the true G d, but from a distortion within the very concept of Elokim—the Divine power as it is invested in nature and in the sarim of the nations. They took the “bnei Elokim” in their upper root—that there are indeed mesharsim above who are channels of Divine shefa—and they severed them, as it were, from their Source, giving them independent standing.

This itself aroused a great awakening Above in the bechinas “irin v'kaddishin.” For when the lower beings misperceive the intermediaries, the intermediaries themselves are drawn into a crisis of identity. The very malachim who are appointed as sarim over forces of nature, over chochmos of the cosmos, find that below, their reflection has become an object of worship. This stirs in them a powerful question: what is their true standing and relationship to man? Are they mere invisible channels, or do they have some direct connection with human daas, that they should be known and honored?

In such a matzav, there can arise a ruchnius'dike “ambition” within the category of irin, that they seek to descend in an open, revealed way, to “prove,” so to speak, that if only the Divine service were carried out by purely spiritual beings, the world would be perfected without the confusions of guf and yetzer hara. This is the inner content of the midrash's dialogue: it is not coarse jealousy, but a deep spiritual test of the very structure of seder hishtalshelus—whether the path to Dirah Betachtonim must go through the concealment and struggle of a human soul, or if perhaps there is another way.

And the answer from Above is that the very nature of an “ir v'kaddish” is bound up with being at a distance. His kedushah, his wholeness, is preserved precisely because he watches from above and does not enter the field of confusion and choice. Were he to descend into the place where Elokus is utterly concealed, his fixed middah would not suffice; he would lack the flexibility of daas to transform that concealment from within. Therefore Hashem says: “If you will descend, you too will stumble,” not as a punishment but as a statement of ontological fact: the structure of a malach is not suited for the avodah of bechiras ha'adam.

Nevertheless, in order that this truth should be revealed not only as a Divine assertion but also as a lived reality within the worlds, the descent of certain irin was indeed permitted. And here we come to the inyan of “yeridas ha'or b'keilim” in its most acute form.

For in general, when a great or, a high light, descends into keilim that are not sufficiently refined, two opposite possibilities can result. Either the keilim become uplifted and purified by the ohr, ohr, conversely, the ohr is distorted and encloded within the coarseness of the keilim, becoming a nourishment for kelipah. This is the secret of how all deios ra'os and kochos hara'im in the world derive from some shever ha'kelim—some fallen greatness.

The “bnei Elokim” in their upper root are a sublime ohr: a daas elyon that knows the created realms from Above, with clear perception of how each inyan is only a levush for Elokus. When that ohr descended into the keilim of olam ha’asiya—the physical earth, with its gold and copper, its cycles of sun and moon, its passions and fears—those keilim were not yet refined through Torah and mitzvos. The world stood in a primordial na’arus, a raw youthfulness, without the inner discipline that comes from Sinai. In such a world, the descent of watchers carried great risk.

Thus the midrashim relate, in the manner of mashal, that these malachim taught mankind various chochmos: they revealed the secret of metalwork, of forging iron for weapons and for tools; they instructed in adornment and cosmetics, in how to magnify physical beauty; they taught the courses of the stars and the manipulation of hidden forces, the beginnings of sorcery and occult arts. All these inyonim, in their shoresh, are forms of daas: to know the properties of creation, to harness them for a purpose, to shape matter according to a tzurah.

In a rectified seder, such knowledge would be a hashra’as ha’or in keilim of kedushah: metal would be used for mizbeach and for building a mishkan, adornment would be for the sake of “zeh Keili v’anveihu,” to beautify mitzvos, astronomy would lead to “mah rabu ma’asecha Hashem,” and so on. But when the ohr of these watchers entered keilim not yet purified, the knowledges themselves became detached from their Source and served as tools for chamas and zimah. Weapons were forged for violence, adornment for promiscuity, astrology for fatalism and idolatry, occult arts for domination and fear.

This is the inner meaning of Shemhazai and Azael “sinning” with the daughters of man. It is not only a story of personal failure, though that too is related; it is the moshol for a cosmic nefilah in which a daas elyon, whose very role was to watch and remain holy, became entangled in the taavos of the lower world. The “sons of Elokim” no longer remained only judges and princes in the sense of hidden sarim channeling Divine gevurah; they took on a quasi-human posture, entering into intimate union with the “daughters of man,” i.e., with the human faculty of imagination and desire, producing a mixture that belonged fully to neither realm.

And here we can already perceive how this yeridah of the watchers prepared the ground for the emergence of Nephilim—beings in whom the ohr of the upper worlds was harnessed by coarse keilim, as will be explained in the continuation. For when a great or falls into a kelipah, the result is a gadlus distorted, a power that exceeds the proper measure of the world. The technological and spiritual revolution ignited by the watchers—on the one hand, an acceleration of human mastery over nature; on the other, a deepening of avodah zarah and moral corruption—created, in olam, shanah, and nefesh, a climate in which such hybrid giants could arise.

According to all this, the term “bnei Elokim” in the Torah hints, in its pnimiyus, to these irin v’kaddishin who descended, who were meant to remain holy watchers but became instead participants, and through whose fall the balance between upper and lower waters was further disturbed. Their story is not separate from that of man but is rather its most extreme expression, its visible and tangible fruit.

3 · Giants In The Earth

For once the “sons of Elokim” ceased to be only watchers and became, so to speak, husbands and fathers within the lower world, there must follow a dor, a type of being, that carries within his very etzem the irbuvya of two realms. And this is what the Torah calls Nephilim.

For the very term “Nephilim” is from the loшон of nefilah. And Chazal in their way are mechalekim in the meaning of this nefilah. On the one hand they say that they are called Nephilim because they caused others to fall, that fear of them fell upon people, or that through them the world fell. On the other hand, there is the simple sense that they themselves were fallen, giants who had fallen from their proper place. And according to the primiyus of the inyan, these two are one, for one who is himself a nefilah from a great height necessarily drags down with him all upon whom he leans, all who become entangled with him.

However, we must understand: If they are a nefilah, a fall and a defect, how is it that the Torah immediately adds upon them a loшон of greatness and praise, “hem hagiborim asher me’olam, anshei hashem”? At first glance “giborim” and “anshei hashem” sound like a maalah, a praise—that they were mighty, that they possessed a certain shem, a renown. How does this fit with the picture of corruption and chamas? And furthermore, why does the Torah need to tell us of their might and renown altogether, if the purpose is only to recount the sins that brought about the Mabul? It would have sufficed to say that there were wicked men, men of violence. Why this emphasis that they were “from of old, men of name”?

אך הענין הוא, that here the Torah is revealing a very deep sod about gadlus d’kelipah. For there is gadlus in kedushah, an expansiveness of ohr and chayus that comes from hispashtus ha’nefesh in Elokus, and there is also gadlus in sitra achra, which is a swelling and inflation that comes from the gathering of fallen sparks into vessels that are not ra’uy for them. And the chiddush is that in order for there to be a Mabul, a total breakdown requiring a new bria, it is not sufficient that there be stam resha’im. There must be a perversion of gadlus itself, that the very inyan of greatness and might should be hijacked by kelipah, to the point that greatness manifests as terror and renown manifests as tyranny.

This is alluded to in the expression “hem hagiborim.” The word “heim” in Chassidus often indicates a pointing with the finger, as if to say: these and no others. “These are the giborim”—the ultimate embodiment of gevurah drawn into the wrong side. For the root of gevurah is very high; it is the power of tzimtzum and gevul that allows anything finite to be, and in its shoresh it is bound up with the Name Elokim. When gevurah descends in kedushah it becomes the strength to restrain oneself, to stand firm against temptation, to conquer the yetzer. But when that same gevurah is drawn into kelipah, especially via the fall of the “sons of Elokim” whose inyan was gevurah, it appears as physical might, domination, the ability to impose one’s ratzon upon the world and upon others.

Thus the Nephilim were literally giborim in the simple sense—towering in bodily stature, powerful beyond the normal teva of man, as the Midrash describes that their steps spanned fields, their arms could uproot trees, their very voice could cause lesser men to tremble. But in primiyus this was only the outer levush of a deeper fact: that they held within themselves an accumulation of gevurah-energy fallen from a great height. The ohr of the watchers,

together with the gevurah of the name Elokim that had been misapplied in the dor of Enoch and those that followed, all this collected into composite beings whose very existence testified to an irbuvya of almin, a mixture of worlds that should have remained separate.

And this is the meaning of “asher me’olam.” The simple mefarshim explain: they were from early times. But in priniyus “olam” is also concealment and worldliness, and “me’olam” can hint to a continuity, that they drew their might from an ancient, concealed root. These were not stam strong men; they were the historical condensation of a process that began “mi’olam,” from the very first concealments and distortions in the relationship between Elyonim and Tachtonim. The mistaken service of intermediaries in the generation of Enoch, the descent of the watchers, the misuse of the arts they taught—all of this is “me’olam,” from the very fabric of worldliness itself, and the Nephilim are its crystallization in flesh.

And “anshei hashem”—here too Chazal are divided, whether the intent is praise, that their name filled the earth, or condemnation, that they made themselves names in rebellion. But according to the derech haChassidus, both aspects are necessary. For the side of kelipah always seeks a shem, a separate identity, a sense of yeshus and self-subsistence. The more or it steals, the greater that shem becomes. Thus, their “name” was indeed great, for they bore within themselves sparks from lofty roots; and precisely thereby their corruption became more notorious, more entrenched. They were “men of the name” in the sense that they weaponized the koach ha’shem, the power of identity and reputation, for selfish glory, turning renown into a tool of fear and control.

To make this more tangible in the level of moshol, one can picture—according to the way of drush—their cities and courts. Enormous walls hewn from cyclopean stones, fitted with a mastery of metal and geometry taught by the fallen watchers; palaces whose pillars were carved with signs of the stars and constellations, for they had taken the chochmah of the heavens and made of it an idolatrous code; treasuries filled with weapons of bronze and iron, for the arts of forging had become instruments of conquest. Around their tables were spread foods in measure that could sustain many cities, for their appetite was commensurate with their size, and their very eating was a devouring of the world’s bounty, leaving scarcity and hunger in their wake.

In their courts, the same daas that had been intended to reveal the Divine order of creation was now turned into systems of sorcery and political ritual. They ruled not only by the sword but by the manipulation of fear and wonder—eclipses interpreted as omens, metals as talismans, adornments as means to ensnare hearts. And the people, having long since accustomed themselves to see intermediaries as powers, now saw in these Nephilim semi-divine rulers, bowing to them, inscribing their names on monuments, telling stories of their feats. Thus the inyan of “anshei hashem” was fulfilled in the most literal way: their shem became the axis around which society revolved.

All this is not only colorful description, but has a precise shoresh in the inyan of irbuvya d’almin. For in Kabbalah it is explained that the worlds are arranged in seder and havdalah: each olam has its own laws and boundaries, its own type of chayus. The upper waters must remain above the rakia, the lower waters below. The spiritual species

—malachim, neshamos, kochavim—each have their distinct domain; and even within the physical, there is a great emphasis in Torah on the separation of species: “behemah behemto, ish ish,” and the many dinim of kilayim, not to mix together animals, seeds, garments that belong to different kinds.

And Chassidus explains that these halachos of kilayim are not only agricultural or zoological discipline, but a projection of a deeper truth: that when one mixes in an improper way between realms that should remain distinct, there is created a confusion of lights and vessels, an irbuvya, that gives rise to monsters—forms that cannot endure in the true seder ha’briya. The kashrus of the world depends upon the right chibur of domains, and when that chibur is distorted, something like a Nephili is born.

The Nephilim, then, are the ultimate kilayim. On the chitzoniyus, a mixture of “sons of Elokim” and “daughters of man,” beings who do not fit cleanly in either category. In pnimiyus, they are a chibur of gevurah and taavah, of sublime daas and coarse imagination, of upper-water chochmah and lower-water desire. Such a being cannot be described as merely human sin. He is a walking irbuvya d’almin, a place where the borders of worlds have been breached.

From this we can understand why their very existence placed a strain not only on human society but on the aretz itself. Chazal say that their terror filled the earth, that men could not traverse the roads, that the cry of the oppressed rose upward because of them. But more deeply, when a vessel is too small or of the wrong kind to contain the or that has entered it, there is a constant pressure, like a storm in the firmament. The earth—meaning both the physical planet and the bechinah of malchus that is called aretz—was being asked to hold within its limited dimensions giants whose roots were in worlds far above. It is as if the very ground protested under their steps, unable to bear the weight of such misdirected greatness.

This is the inyan of gadlus d’kelipah. For true gadlus, in kedushah, widens the world; it makes more space for Elokus, it refines the keilim so that they can hold more or in a way of menuchah. But gadlus of kelipah narrows the world, though it appears outwardly as expansiveness. The giant’s palace, his appetite, his armies, his fame—all take up space, but it is a space of suffocation. Others are crowded out, the poor are oppressed, the weak have no standing. Even the elements of nature are overtaxed: forests felled to build his cities, mines exhausted to forge his weapons, fields drained to feed his table. This is the opposite of dirah lo yisbarach; it is a dirah for ego, and the world groans under it.

And according to this we can also understand why it is specifically in the context of the Nephilim that the Torah says, “vatimalei ha’aretz chamas.” Chamas is not only theft; it is the taking of more than the measure, an occupation of space beyond one’s rightful chelek. The Nephilim’s existence was itself a perpetual act of chamas, for they embodied a measure of ohr and of koach that did not belong in such keilim and in such a way. The very laws of proportion in creation were violated, and the result was a saturation, “vatimalei”—no room remained for modesty, for simple humanity, for quiet avodah.

Thus, when it says later that “vatishacheis ha’aretz lifnei ha’Elokim,” that the earth was corrupted before Elokim, we can now hear also: before that very name of gevurah whose distortion had produced these giants. The attribute of Elokim, seeing its own fallen reflection in the world—its own gevurah turned to tyranny, its own power of

boundaries turned to conquest—demanded tikkun. The tension between the high shoresh of these forces and their low expression in the Nephilim reached a point where the only possible resolution was a radical unmaking, a return of boundaries to their primal state.

For in a limited way, as long as sin remains within the ordinary dimensions of man, there is room for gradual repair—a flood of tears, a refinement of middos, a Torah given later that can contain and sweeten. But where there is an irbuvya of worlds engraved into the very bones of giants, where hybrid beings stride upon the earth and the entire atmosphere of olam, shanah, nefesh is saturated with their gadlus d'kelipah, then the seder itself cries out. The distinction between upper and lower waters, already weakened in the days of Enoch and by the descent of the watchers, is now in danger of total collapse from below, as it were: the lower waters reaching upward through these giants, claiming for themselves a stature and a shem not theirs.

Therefore, the answer from Above must come in the very language of waters and of boundaries, as will be explained. The same gevurah of Elokim that had been drawn down and misused in the Nephilim will be revealed from its true side as “kol maayanai bach,” as a Mabul of purifying waters that reestablishes the division of realms. The earth that could no longer bear the giants will be submerged, its surface erased, so that a new, modest world, with proper measures and distinct species, can emerge from the teivah of Noach. And the inner mechanism of this unmaking and remaking—how the fountains of the deep and the windows of heaven were opened, and by which malachim and supernal forces—this is the next inyan.

4 · Opening The Firmament

And this is the meaning of what is written: “On that day, all the fountains of the great deep were split, and the windows of the heavens were opened.” It is not merely a description of much rain and many springs, but a precise account of a cosmic act in which the very seder that had been established on the second day of Bereishis is, for a time, reversed and then renewed.

For we must understand: why does the pasuk divide the Mabul into two distinct movements—“fountains of the great deep” from below, and “windows of the heavens” from above? If the intention were only to inform us of the quantity of water, it would have sufficed to say that waters came from all sides. Moreover, the expression “arubos hashamayim,” windows of the heavens, implies a fixed existing structure with apertures that can be opened or closed, and Chazal indeed say that these arubos are literal openings in the firmament, guarded by malachim appointed over the waters stored above the rakia from the time of Creation. Why then were these arubos created at all, if for generations they were to remain sealed? And why is their opening reserved precisely for the time when the earth is filled with chamas and giants stride upon it?

To understand this, we must return to the second day. There it is said, “And Elokim said: Let there be a firmament in the midst of the waters, and let it separate between waters and waters.” And concerning that day alone the Torah does not say “ki tov.” The Zohar and the teachings of Chassidus explain that the lack of “ki tov” is because

on that day there was an act of separation without yet the revelation of its purpose; gevurah was revealed—division, boundary, concealment—but its ultimate tovas ha'birurim, that through this division the lower world will become a dirah lo yisbareich, was not yet in actuality.

Thus the rakia of day two stands as a kind of suspended question in Creation: waters above and waters below, a crystalline barrier between them, but the inner intention of their division not yet fully manifest. The upper waters are those that stand “above the firmament,” close to their Source, constantly praising and yearning; the lower waters are those that were sent “below the firmament,” to become seas and rivers, to be involved in concealment, in this world of tzimtzum and multiplicity. And Chazal say that the lower waters wept and cried: “We too wish to be before the King,” until they were appeased with the promise that upon them would be brought the salt of the korbanos and the nisuch hamayim on Sukkos.

From this it is understood that there is a primordial tension in the waters themselves: a longing of the lower to reunite with the upper, and a corresponding restraint from Above that maintains the separation for the sake of the ultimate purpose. This restraint is not only a metaphysical principle, but, as the midrashim say, is enacted through appointed sarim, malachim of water and of gevurah, who stand guard over the seas below and over the treasures of waters above.

There are angels over every river and ocean, and there are also supernal guardians over the reservoirs of rain and dew. Among them is Gavriel, whose very name hints at gevurah and at the union of fire and water; he is described in the words of our Sages as the one who can take coals of fire and place them in the midst of waters without either being extinguished. This indicates that the governance of water in Creation is bound up with a very subtle gevurah, capable of holding opposites—chessed and din, flow and containment—without collapse. These malachim are thus a kind of “watchers of the waters,” who from the time of Bereishis stand at the arubos hashamayim and at the depths of tehom, ensuring that the upper waters do not break their bounds and that the lower waters do not swallow the land.

According to this, we can now understand why the arubos were created as actual apertures. For the division of day two is not an absolute severance; it is a measured concealment, like a curtain that can be drawn aside when the time comes. The firmament itself, as the Zohar describes it, is like a translucent crystal, hammered and spread between the waters, with certain places thinned and prepared as windows, through which in due time there can issue forth either a gentle rain of blessing or, if necessary, a torrent of din. Thus already embedded in the architecture of Creation is the possibility that the upper waters will one day descend in a manner of Mabul, should the lower realm so distort the gift of separation that the very existence of the rakia becomes endangered.

For this is what occurred in the generations before the Flood. Through the descent of the watchers and the rise of the Nephilim, the lower waters—symbolizing materiality, physical drives, and the coarser consciousness of this world—had stretched themselves upwards, as it were, appropriating forms and measures that belong only to the side of the higher worlds. The giants' very bodies had become living claims against the firmament: “We too are of

the heavens, we too hold dominion between above and below.” In such a condition, the distinction enacted on day two is not merely blurred; it is falsified. The apparent bridging of worlds in the giants is not a holy unification but a counterfeit, a kilayim of realms.

Therefore, measure for measure, the rectification must touch precisely that original division. The gevurah that, until now, had held the waters apart must be turned to a different expression: not to maintain the current diseased separation, but to dissolve the false forms that had been erected within it and to reestablish a wholesome boundary. Hence: “all the fountains of the great deep were split, and the windows of the heavens were opened.” Two movements, coordinated from Above, correspond to the two sides of the original separation.

From below, “the fountains of the great deep were split.” The tehom rabbah, the abyss that underlies the crust of the earth, is itself a residue of the lower waters’ concealment. Its fountains are held in check by malachim appointed over the depths, whose tafkid is to prevent the seas from covering the land and to keep the subterranean waters from bursting forth. When the decree of the Mabul was issued, these guardians received a different command: to stand aside, to allow the lower waters themselves to rebel, to surge upward and erase the boundaries that they had, until then, observed. This is the undoing of the Nephilim from their own side, as it were: the very earth that had sustained their enormous bodies now erupts in waters that undermine and dissolve those bodies and their cities.

Simultaneously, “the windows of the heavens were opened.” Here, too, the malachim-waters who had stood for generations at the arubos, yearning to pour forth, now heard a new command. The crystal firmament, which until then had held the upper seas in perfect stillness, trembled; hairline fractures spread like lightning across its expanse; the appointed watchers of the waters stepped aside, and through the prepared apertures the supernal seas began to descend. In the language of moshol, we may picture vast gates of water, blue and luminous, long restrained, now swung open by these sarim of rain and storm, releasing a roar of returning waters that fell not as gentle drops but as sheets, as if the very ocean above were being poured upon the world.

And yet, even this terrible descent is not simply destruction. The Sages counted the days of the heavy rain as forty, and the teachings of Chassidus explain that this number is not incidental, but indicates that the Mabul functioned as a mikvah for the world. For the minimum measure of a mikvah is forty se’ah, and the halachic effect of a mikvah is to purify a person from tumah by immersing his entire body in waters that are stationary and gathered, “mayim she’einan she’uvin,” waters that retain their connection to their source. So too the waters of the Mabul were not merely meteorological, but were the upper waters themselves, descending while still bearing the imprint of their supernal origin. Their falling for forty days was the immersion of the entire globe into a mikvah of Elokus, washing away the tumah of the irbuvya and refining the very chomer of the earth.

However, we must beware of a superficial understanding. Purification by immersion is not annihilation. The person remains the same person; what is removed are the extraneous accretions of tumah that clung to him. Likewise, the Mabul did not erase the world in the sense of returning it to absolute tohu. Rather, it dissolved the corrupted forms—the towering structures of gadlus d’kelipah, the engravings of the watchers’ arts into flesh and stone—so that the

basic elements of earth, water, air could be reconfigured in a new seder, humble and fit to receive a covenant. In this sense the harsh waters are ultimately sweetened and elevated, just as in the inner avodah the tears of bitterness can become a wellspring of joy.

And here enters the inyan of Noach and the teivah. For if the Mabul were only unmaking, there would be no place for survival at all. Yet we see that in the very midst of the din a small measure of the world is preserved, enclosed within a structure of wood and words. Noach, the ish tzaddik, becomes the bearer of a hidden nekudah of bris that is not touched by the waters, even as the teivah itself floats upon and is surrounded by them. Chassidus explains that the teivah is a miniature world, with its own internal seder of species, its own boundaries of pure and impure, all measured and commanded by Hashem. It is thus the prototype of a rectified reality, sheltered within an ocean of unmaking.

From the perspective of the supernal governance, the malachim of water and gevurah are thus given a double task. On the one hand, they unleash the Mabul, breaking the crust of the earth and opening the arubos hashamayim; on the other hand, they must bear upon their hands, as it were, this fragile teivah, ensuring that the very same waters that destroy the giants will carry and protect Noach. This is the inner paradox of the Mabul: the same gushing of waters that erases distorted greatness becomes, for the remnant chosen by Hashem, a mikvah of ascent, lifting them above the old world so that they may disembark into a new one purified.

Accordingly, the “not good” of the second day is now, through the Mabul, brought toward its tikkun. For the gevurah that once only separated now is revealed also as the power to cleanse and to reset. The upper and lower waters meet in a torrential embrace, not as a permanent collapse of boundaries, G d forbid, but as a temporary immersion that allows the lower to be reconstituted in a state more aligned with the upper. After the forty days, the arubos close; the crystalline firmament is mended; the guardians of the waters return to their stations. Yet something has changed: the earth that emerges from beneath the receding waters is not the same earth as before. Its chomer has passed through a mikvah; the traces of giants have been washed from its surface; its capacity to bear future corruptions is now held within a different covenantal frame.

All of this, however, remains so far on the level of olam—the cosmic drama of waters and firmament, of sarim and arubos. To grasp the full depth of the Mabul as a model for our own avodah, and to understand how the saga of watchers, Nephilim, and the opening of the firmament reappears in every generation and within every nefesh, we must now turn to the sod of “after the giants,” as will be explained in the continuation.

5 · After The Giants

And with this we can return to that which the Torah emphasizes after the Mabul, in the covenant given to Noach and his sons, that “no more shall there be a flood to destroy the earth,” and as a sign of this covenant there is set “My bow in the cloud.” At first glance, this is difficult. If, as we have explained, the Mabul was itself a tikkun, a mikvah of the world, why should there be a promise that such purification will never recur? If the immersion is so beneficial, should it not be available whenever corruption accumulates? Moreover, the sign of this promise is a

keshet of colors, a refracted beauty that appears specifically in the cloud, in the condensation of the very waters that once were instruments of destruction. What is the inner connection between this multicolored arc and the assurance that the firmament will not again be opened in such a way?

The explanation is that the covenant after the Mabul does not mean that the world will never again need purification. Rather, it means that the mode of purification has changed. Before the Mabul, the world's materiality stood in such a state that only a breaking of the crust, an unmaking of forms, could rectify it. After immersion, however, the chomer of the world is altered; it becomes capable of bearing inner work, of being refined from within without first being dissolved from without. The promise "no more a flood" is thus a declaration that the tikkun ha-olam will henceforth be through a different path—through Torah and mitzvos, through inner Mabulim within the nefesh—so that the waters of consciousness and emotion will rise and fall in measured tides, but will not again overwhelm the very vessel of existence.

And this is why the sign is a rainbow. For the rainbow is formed when one simple white light is refracted by the thickness of the air and the droplets of the cloud into many distinct colors. Chassidus explains that this hints to the new relationship between Or Ein Sof and the worlds: before the Mabul, the light of Elokus relating to the world was more in the mode of peshitus, undifferentiated simplicity, which, when encountering coarse vessels, produced either blinding overwhelm or gross distortion. After the Mabul, the same light is now manifest through the colors of the middos—chesed, gevurah, tiferes, and so on—each ray measured and suited to the kelim of creation. The keshet in the cloud is thus the image of sublimation: the very cloudiness of the lower waters, their opacity and density, now becomes the prism through which a more beautiful and variegated revelation appears.

In this sense, the covenant is not that the firmament forgets its opening; on the contrary, it remembers it in the form of the rainbow. The rakia "bears the scar," as it were, of its cracking, but that scar has been transformed into a covenantal sign. The memory of catastrophe becomes a source of color, of compassionate restraint. When the attribute of Din is aroused, as it were, and the measure of mankind's corruption would justify a deluge, the sight of the keshet evokes the prior immersion and the new capacity of the world to be rectified without erasure. "And I will see it, to remember the everlasting covenant"—the very act of looking at the refracted light sweetens the potential severity.

This also sheds light on the cryptic phrase that the Nephilim were "in those days, and also afterwards." For if the Mabul has washed the earth and the covenant has sealed the upper waters, what room is there for giants "afterwards"? Chazal hint that certain residues of that world remained, in the form of singular figures that survived through attachment to the teivah or through other furtive channels. These later giants, however, no longer constituted an all-pervasive atmosphere; they were islands of old-world distortion within a post-Mabul creation. Their very persistence serves to teach that even after a great immersion there remain sparks and shadows of the prior state, not in order to threaten the new covenant, but so that the avodah of the generations will have material to refine.

On the level of nefesh, this means as follows. The watchers, as we have described them in olam, exist as well within the soul: they are the sudden irruption of supernal insight, the flash of understanding, the lofty ideal that descends into consciousness. When such a “watcher” remains bound to its Source, it serves as a holy malach, standing guard at the boundary between the higher daas and the lower faculties, channeling understanding in a manner that refines character and deed. But when the insight becomes self-conscious, when a person begins to take pride in the very fact that he “sees from above,” then the watcher has begun its descent into taavah. The idea seeks expression in action and influence, not for the sake of the idea but for the sake of the self. This is the beginning of Nephilim within the nefesh.

For the Nephilim, on this inner plane, are not physical giants but inflated configurations of ego and charisma: the sense that “I” am towering, that my understanding, my talent, my spiritual sensitivity, place me above others and exempt me from ordinary boundaries. Such an inner giant may indeed be born from a union of something heavenly with something earthly—the person’s genuine, lofty capacities with his very human need for recognition and control. When this mixture is left unchecked, it builds inner cities and palaces of self-importance, it terrorizes the more innocent parts of the personality, and it fills the inner earth with chamas—violence, resentment, and manipulation.

It is then that a Mabul of thoughts and feelings may break forth within a person. At times this flood comes as despair, as a torrent of anxieties and self-criticisms that seem to threaten the very structure of the self. At times it comes as an overwhelming longing for teshuvah, a grief over one’s distance from Elokus. In either case, the same waters that could drown also have the capacity to purify. If one allows these thoughts simply to swirl chaotically, without teivah and without covenant, they become destructive. But if one builds within the mind and heart a teivah—a defined space of words of Torah and tefillah, of simple emunah and kabbalas ol—then the flood of emotion can bear that teivah upward, washing away the corrupt engravings of ego while preserving the essential “Noach,” the point of favor and tranquility within.

This is the inner fulfillment of “no more a flood to destroy the earth”: that within each person, the waters of his mochin and middos need not annihilate his sense of self. The avodah is to transform the inner Mabul into a mikvah, to immerse the giants until their distortion dissolves, yet to emerge with a stronger, humbler, more colorful individuality—the rainbow self, in which the simple light of the neshamah shines through the particular middos in beauty and diversity.

And just as this is true in nefesh, so is it in shanah and olam in our present era. In every generation there descend “watchers” into the world—new sciences, technologies, cultural powers—that extend sight and knowledge far beyond prior limits. These forces, in their root, are emissaries from above, opportunities to draw Elokus into new keilim. Yet we have seen how quickly such watchers can fall, how easily they can be seized by Nephilim-like systems and personalities, by empires of economy and media, by structures that inflate themselves to godlike stature and demand the worship of man. The question is not whether such watchers will descend—they already have, for this is the decree of hashgachah for the later generations—but whether they will become guardians of a dirah betachtonim or servants of a renewed gadlus d’kelipah.

Here enters the chiddush of the Seventh and Eighth Generations. The Seventh Generation, from the Alter Rebbe until our Rebbe, has the tafkid to draw down the Shechinah into the lowest place, to reveal that the world itself is the teivah, that everything can be made into an ark of Elokus if only the correct measurements, the halachos and directives of Torah, are followed. This generation experiences floods of information, of distraction, of upheaval; yet precisely these torrents can be transformed into a mikvah when they are harnessed through limud haTorah, hafatzas hamaayanos, and concrete mitzvos. The Eighth, emerging, adds the dimension of shemini—lamalah min hateva—revealing that even the lower waters themselves, the very tech, the sciences, the global culture, can be sublimated, not only restrained. The covenant of the rainbow in our time is the recognition that the colorful diversity of human expression, of disciplines and arts, need not be feared as a potential deluge, but can refract the simple light of Elokus into ever more facets of His dwelling.

Mythically, one can say that in our days the watchers have been bound from their prior license; the wild Nephilim of history—the totalitarian giants, the “god-kings”, the priestly castes that claimed heaven—are fading into legend. Yet their names remain as warnings inscribed in the collective memory. The firmament of the world-order has been mended after many openings—exiles, destructions, upheavals—but each scar bears the memory of prior floods, now transmuted into colors of compassion and wisdom. The inner sarim of the waters have learned, as it were, a new mode: to rain gently, persistently, through the daily flow of influence and inspiration, rather than to burst forth only in catastrophic torrents.

Thus the practical avodah that emerges from all the above is threefold. First, to guard the boundaries within and without—to distinguish clearly between holy and profane, between a watcher that remains attached to its Source and one that has begun to fall; to refuse mixtures that blur the essential separation between Creator and creation, even as one engages the world. Second, to elevate the fallen sparks of knowledge—to take the arts and sciences, the cultural tools and systems of our age, and return them to their root by using them to reveal Elokus, by inscribing within them the letters of Torah and the ethic of chesed and tzedek. And third, when the floods of life arise—whether as suffering, as confusion, or even as an overpowering yearning—to enter the teivah of words of kedushah, to allow oneself to be immersed yet not destroyed, to trust that these waters too are held within the rainbow-covenant and can become a mikvah for renewal.

In this way, the saga of the sons of Elokim and the Nephilim, of watchers and giants and the opening of the firmament, is revealed not as a distant, archaic myth, but as the ever-present map of our own inner landscape and of history itself. Each of us contains within a watcher that longs to look and to descend, a potential giant that would seize greatness for itself, and a firmament whose openings and closings are the rhythms of our mind and heart. Through the covenant given after the Mabul, and through the avodah of the generations culminating in ours, we are empowered to bind the watcher to its mission, to dissolve the giant in the waters of humility, and to transform every flood into a higher dwelling for the One who said and the world came to be.

וַיִּסְמִי כִּי־הָיָה לְהַאֲדִיב עַל־פְּנֵי־הָאָדָם וּבָרוּךְ הוּא לְיָמָיו וְיָרֶם בְּנֵי־
 אֱלֹהִים אֶת־בְּנוֹת־הָאָדָם וַיִּקְחֵם וַיִּהְיוּ לְנָשִׁים מִמֶּנּוּ לְאִשְׁרֵי־
 בָּחָרוּ. וַיִּסְמִי אֲמָר יְהוָה לֹא־יִסְוּ רוּסִים בְּאָדָם לְעַם בְּשׁוֹמְרֵם וְהָיָה כְּבָרָם וְהָיָה
 יִסְמִי מִמֶּנּוּ וְעֲשִׂים שְׁנָה. הַנִּפְסִים הָיוּ בְּאֶרֶץ בְּיָמֵינוּ הָיוּ אַחֲרֵינוּ
 אֲמָר יְהוָה בְּיָמֵינוּ הָיוּ אֱלֹהִים אֶל־בְּנוֹת הָאָדָם וַיִּלְכוּ לְמָה הַגְּבִימִים
 אֲמָר מִעוֹם אֲנִי הָשֵׁם.

בְּרֵאשִׁית רַאשׁוֹנָה, פְּסוּקִים אֵלֶּי חוֹלְפִים לְפָנֵי הָעֵץ כְּעֵץ מֵלֶאכֶל, כְּבָד וּמִטְעוֹ, אֲבָל עֵדִין בְּלִי שִׁישְׁמִיט אֶת גִּשְׁמֵי הוֹדוֹ.
 דְּהִנֵּה הַתּוֹרָה מְסַפֶּרֶת זֹאת בְּאֶפֶס שֶׁל רִמּוֹ, בְּקִצְרָה וּבְלִשׁוֹן הָרִמּוֹ, וּמִיָּד לְאַחֵר מִכֵּן מְדַבֶּרֶת בְּגִלּוֹי עַל קִלְקוֹל הַבְּרִיָּאָה:
 "וַתִּשְׁמַע הָאֱלֹהִים לְפָנֵינוּ הָאֱלֹהִים וַתִּמְצָא הָאֱלֹהִים חֶמֶס. וַיִּרְא אֱלֹהִים אֶת־
 הָאֱלֹהִים וְהָיָה נִשְׁפָּתָה כִּי־הָשָׁה יִתְּ כָל־בְּרָכָה אֶת־דֶּרֶךְ עַל־הָאָרֶץ".

וּמִזֶּה מוֹכֵן, שִׁישׁ קִשְׁר פְּנִימִי בֵּין הַמֵּאֲרָע שֶׁל "בְּנֵי הָאֱלֹהִים" וְ"הַנִּפְלִימִים... בְּיָמֵינוּ הָיָה וְגַם אַחֲרֵי כֵן", לְמַצֵּב שֶׁל "וַתִּשְׁמַע
 הָאֱלֹהִים לְפָנֵינוּ הָאֱלֹהִים" וְ"וַתִּמְצָא הָאֱלֹהִים חֶמֶס". וְדוּקָא, דוּקָא כָּאֵן הַתּוֹרָה מְתַנַּהֲגָת בְּהִסְתָּר הַגָּדוֹל בְּיוֹתֵר: מְזַכֶּרֶת בְּרִיּוֹת
 מְשֻׁנּוֹת, נִתְּנָה לָהֶן שֵׁם פֶּעַם אַחַת בְּכָל־כֵּן, מְרַמֶּזֶת עַל זֶה שֶׁהֵם "הַגְּבִימִים אֲשֶׁר מַעֲלִים אֶת־שֵׁם הָשֵׁם", וּמִיָּד מַעֲבִיר לְגִזְרֵת
 הַמִּבּוּל, כְּאֵלֶּי דֵּי לָנוּ בְּזֶה שְׁנֵדַע שֶׁהָיוּ, בְּלִי שְׁנֵדַע מִי וּמָה הֵם.

וְהִנֵּה מוֹצֵאִים אֲנִי בְּאֵמֶת בְּדַבְּרֵי חַז"ל וְהַמְּפָרְשִׁים שֶׁהִסְתָּר זֶה מִשְׁלָךְ גַּם שֵׁם. דְּהִנֵּה בְּבִרְאשִׁית רַבָּה מוֹבָא שֶׁ"בְּנֵי הָאֱלֹהִים"
 הֵם הַדִּינִים, כְּמוֹ שֶׁנֶּאֱמָר "אֱלֹהִים נֶצַח בְּעֵדֶת קָל" – וְכֵן מְבָאֵר רַש"י, שֶׁהֵם הַשָּׁרִים וְהַשּׁוֹפְטִים שֶׁנִּקְרְאוּ בְּשֵׁם אֱלֹהִים מִפְּנֵי
 שְׁנִתְּנָה בֵּינֵם כֹּחַ הַדִּין. וְהַרְמַב"ן מְבִיא גַם דְּעָה אַחֶרֶת, שֶׁ"בְּנֵי הָאֱלֹהִים" הֵם מְלָאכִים, כִּי לִשׁוֹן אֱלֹהִים נִמְצָא גַם עַל בְּרִיּוֹת
 עֲלִיּוֹנוֹת, וְנוֹטָה לֹמַר שִׁישׁ כָּאֵן סוּד, סוּד שֶׁאֵין לְפָרְשׁוֹ בְּהִרְחָבָה עַל דֶּרֶךְ הַפֶּשֶׁט.

וּלְכַאוּרָה, לְפִי הַדְּעָה שֶׁהֵם דִּינִים וְשָׁרִים, כָּל הַסְּפּוּר הוּא עֲנָן שֶׁל קִלְקוֹל חֲבֵרֵתִי: הָעֲנוּפִים שֶׁבִּרְאשׁ מִשְׁתַּמְּשִׁים בְּשִׁרְרָתָם
 לְרָעָה, לֹקְחִים נָשִׁים בְּחֻזָּה, וּמִזֶּה נִמְשַׁכֶּת חֲבֵרָה שֶׁל גִּזְל וְעוֹל עַד שֶׁ"וַתִּמְצָא הָאֱלֹהִים חֶמֶס". וְלְפִי הַדְּעָה שֶׁהֵם מְלָאכִים,
 הָרִי יֵשׁ כָּאֵן דְּבַר נִפְלֵא וְנוֹרָא, שֶׁבְּרִיּוֹת מַעֲלִים עֲלִיּוֹן יִרְדּוּ וְנִתְעַרְבוּ בְּבִשְׂרָה וְדָם, וּמִהֵם יֵצְאוּ הַנִּפְלִימִים. וְאַחֲרֵי־כֵן, בְּכָל
 אֶפֶס שְׁנִבִּין, נִשְׁאָרוֹת קוֹשִׁיּוֹת.

כי אם "בני האלקים" אינם אלא דינים בני אדם, למה נשתמשה התורה כאן בלשון נעלה ומיוחדת כזאת, שבכל שאר התורה היא שמורה לשמות אלקיים ולבריות נעלות? ואם הפונה לבקר את קלוקל ההנהגה, היה יכול לומר "הגבורים" או "השרים", כמו שנאמר במקומות אחרים. וכיון שעם כל זאת בחרה התורה בלשון "בני האלקים", מורה זה שגם בהיותם דינים היה כאן איזה החזק – אף שבהעלם גדול – מתכונה אלקית, איזה רשם של אלקות במערכת הארץ. ועל כן הבעיה אינה פשוט שאנשי הדיוט חטאו, אלא שאיזה הארה אלקית בסדר העולם עצמו נתקלקלה. וזה כבר סוג אחר של התמוטטות.

ולפי הדעה שהם מלאכים, הקשזה עוד נתחזקת. דהרי למה התורה, שהיא תורת אמת ולא, חס ושלום, ספר אנדות, מזכרת דבר כזה רק בהעברה, בלי לבאר את הקשרו, סבתו ותוצאתו? ועוד, דמה שנספר כאן נראה כענין מרפזי לכל האוירה של הדור שלפני המבול. שאם באמת מלאכים ירדו ומהם נמשכה דור של נפלים, בריות שהם "הגבורים אשר מעולם אנשי השם", הרי מכאן צריך להבין את מצב העולם הקיצוני שהחייב מבול שמחה כמעט כל המציאות. ולמה נשאר הענין בהסתתר וכסוי?

ועוד צריך להבין, למה מדגיש הכתוב "הנפלים היו בארץ בימים ההם וגם אחרי כן"? שאם הפונה רק להודיענו על אותו הדור, היה מספיק לומר "בימים ההם". והתוספת "וגם אחרי כן" מרמזת שמה שהתחיל אז לא נגמר במבול, אלא נמשך באיזו צורה גם לאחר מכן. ואיך יתכן זה, הואיל והמבול שטף ומחה את הכל, ו"וישם אר-א-א-א-א וא-א-א-א-א בבתכה"?

ועוד יותר צריך ביאור, מהו עצם הענין של בריות מערפבות כאלו, אם גלגל לפי הדעה ש"בני האלקים" הם מלאכים. דהרי עצם המושג של תערובת רוחני וגושמי בכריאה אחת הוא זר לסדר ההשתלשלות המסדר כפי שידוע לנו; מלאכים יש להם דרכם ואדם יש לו דרכו, וכל עולם שומר גבולו. ואם נאמר שהתורה מדברת כאן בדרך משל בלבד ולא על מארע ממשי, הרי נעשה כל הספור, חס ושלום, כמשל בלי נמשל – וזה אי אפשר בתורה.

על כן צריך לומר, שבפסוקים אלו התורה פותחת לפנינו כל דרמה פנימית שלמה, אלא שזהו באפן של רמז סגור, כך שרק למי שמתבונן באור דברי חז"ל, הזהר, ותורת החסידות, מתחיל להתגלות קו הדמות של הענין.

והנה מוצאים אנו בזהר, שהדורות שלפני המבול לא חטאו רק בפשיטות הדבר, אלא שעל-ידי מעשיהם "אתערון דינין עלאין", העירו דינים עליונים, ושבשו את המאזן של מים עליונים ומים תחתונים שנקבע ביום השני לבריאה. והנה הבדלת המים היא יסוד יציבות העולם, שיהיה הבדל מדומד בין מה שלמעלה ומה שלמטה, בין הנעלם והנגלה. וכשהבדלה זו נתערערת מלמטה, נודע צביון כל העולמות.

ומזה מוכן, שהקלקול של אותם הדורות לא היה רק שהאדם גנב ועשה זמה, אלא שכל אפן היותו בעולם היה משבש את הסדר הקוסמי של גבולות בין עליון ותחתון. וזה כבר מרמז בלשון "ותשחת הארץ לפני האלקים" – שעצם הארץ, העולם בעולם, נתעקם לפני שם אלקים, שהוא השם של מדה וסדר, השם שעלידו נסדרו העולמות. הפגם לא היה רק בפרטים, אלא בעצם היחס של הבריאה לאלקות.

וזהו הקשר ל"בני האלקים" ו"נפלים". דהנה עצם הלשון "בני האלקים" מורה על נקודה שבה שם אלקים, שדרה כלל מתקשר עם העלם והסתר ועם סדר הטבע, מופיע בבחינת בן, באפן של התפשטות והמשכה למטה. יש כאן מקום שבו המדה האלקית הקובעת גבולות מולידה השתלשלות שנוטה לצד עברו. וכן הלשון נפלים, משרש נפילה, מורה על בריות שעצם מציאותן היא נפילה ממקומן הראוי, ירידה ממעמדן האמתי אל מצויות שאינה יכולה להכלילן באמת. מציאותם עצמה היא סימן לפריץ שנבקע בין עליון ותחתון.

אך כל הנ"ל הוא עדין רק במדרגת ההבנה בעולם – בסדר הקוסמי. אבל בתורת החסידות, כל מארע שבתורה צריך להתבונן בו בשיעור המשלש של עולם, שנה, נפש. דהיינו, שאותו הדפס העצמי מופיע במבנה העולמות, בהשתלשלות ההסטוריה, ובתוך עולמו הפנימי של כל נפש פרטית. ורק כשרואים את המארע בבאחת בכל שלשה הצדדים האלו, מתחילים להשיג את פנימיותו.

ולפי זה, השאלה מתעמקת יותר. דהרי אם ענין "בני האלקים" ונפלים הוא כל כך יסודי עד שהוא נוגע בהבדלת המים בעולם, ממילא צריך שיתבטא גם כמהפך בשנה – בהשתלשלות הדורות – ובנפש – בעולמו הפנימי של האדם. ובשנה רואים אנו באמת, שמאז "החל האדם לרב על פני האדמה" התחיל עדן חדש, שהגיע לשיאו במבול ובברית החדשה עם נח. אבל בנפש, מהו המצב הפנימי שמרמז בו ב"ויהי כי החל האדם לרב", ב"וראו בני האלקים את בנות האדם", וב"הנפלים היו בארץ בימים ההם וגם אחרי כן"? מהו אותו מצב מטען וחשוף גבולות, שבו הגבולות בין עליון ותחתון מתדקדקים, בעבודת האדם בנפשו?

שאם נסתפק בקריאה שכלית-הסטורית פשוטה – שפעם היו שרים רשעים שלקחו כל מה שחפצו, והיו אנשי חמס בעלי קומה גשמית גדולה שנקראו נפלים – הרי נשארת סבת ההכרח הפנימי של המבול בלי הבנה. דהרי למה יחבבו חטאים כאלו, שלמרבה הצער חוזרים בדורות רבים, מחיה כמעט כל החיים? ועוד, למה התורה, שהיא נצחית, מיחדת פסוקים יקרים כאלו להודיענו על מקרה מסים זה של קלקול פוליטי וחברתי, אם לא מפני שיש כאן ארכטיפ של דינמיקה עמוקה יותר, שחוזרת בצורות רבות "גם אחרי כן"?

על כן אנו מכרחים לבקש פנימיות עמוקה יותר בלשון "בני האלקים" שתאחד את שתי הדעות שבחז"ל – דינים ושרים מצד אחד, ומלאכים מצד שני – ותגלה מהו אותו בחינת בן היוצא משם אלקים, איך הוא מתניחס להפרעת המאזן של מים עליונים ומים תחתונים, ומהו ענין הנפלים כבריות מערבות המועמסות על כח הסבילה של הארץ.

ועל פי כל הנ"ל, אפשר לומר שהתורה מרמזת כאן לסוג בריות וכחות העומדים דוקא על הגבול בין עולמות: מצד אחד נקראים "בני האלקים", ומצד שני מתקשרים עם "בנות האדם". ועצם תפקידם הוא להוריד מדבר אלקי אל האדם, ולכן כשהם נתקלקלו, נתעוות עלידי זה בעמק הסדר בעולם, שנה ונפש כאחד. והביאור המפרש של סוג זה של בריות אינו נאמר בפסוק עצמו, כי התורה בחרה כאן להלביש את הענין בלבוש של רמז וקצור; אבל בדברי חז"ל, ובפרט במדרשים המדברים על מלאכים מסוימים שירדו לעולם הזה, מתחילים אנו לשמע את ההמשך של מה שהפסוק רק פותח.

וזהו הענין העתידי להתבאר: מי הם אותם "בני האלקים" בזהותם הפנימית, מהו שליחותם בירידתם לעבר האדם, איך מירידתם נמצאת מציאות הנפלים, ואיך כל זה הכין את העולם לגורו "אמחה את האדם אשר בראתי". ועלידי זה תבאר גם דברי הוהר שהדורות שלפני המבול העירו דינים עליונים ושבוש את מאזן המים, ונבין בעולם, שנה ונפש את האוירה המשנה והמטענת של אותו העדן, העומד על הסף בין העולם הראשון לעולם המחדש של אחר המבול.

ב

ולקבין זה, צריך להקדים תחלה באור הענין הכללי דמלאך היורד לעולם העשיה, למקום של גשמיות ובחירת האדם. דלכאורה, זה הוא סתירה במציאות.

מלאכים, בנודע מדברי חז"ל וכמו שמבאר בארץ בתורת החסידות, נקראים "עומדים" – שהם עומדים. כל מציאותם היא מדה מיוחדת, אפן קבוע של הרגשה ורצון כלפי אלקות: מיכאל הוא חסד, גבריאל הוא גבורה, רפאל הוא רחמים וכו' האלה. הם בוערים באהבה או יראה, אבל אהבה ויראה זו היא אצלם באפן של קביעות; אינם זזים מאפן אחד להפכו, ואין להם בחירה אמיתית להגדיר מחדש את זהותם. נשמות ישראל, לעומת זה, נקראות "הולכים" – שהם הולכים והולכים, כי כחם העקרי הוא דעת, שיכול להיות פועל התקשרות פנימית עם אלקות בדרכים חדשים תמיד, בבחירה, בעליה, בירידה ובעליה מחדשת.

אם כן, כשאנו מדברים על מלאכים הנשלחים כשלוחים לעולמות התחתונים, הכלל הוא שזה לקיים שליחות מסוימת בלי ענין של נסיון ובחירה בפנימיות. המלאך הוא המשכה של המדה האלקית לתוך ענין מסוי; אינו בעל בחירה באותו ענין של שליחותו.

אם כן, איך יתכן דבר כזה שמלאכים יורדים לעולם הזה באפן של נסיון, למקום של תאוות ובלבולים, כמו שמספר במדרשים על שמחזאי ועזאל – שבקשו לרדת ולהוכיח שיוכלו לעמוד בנסיון הארצי? והרי זה נראה זר לגמרי לעצם ההגדרה של מלאך.

אך הנה מוצאים אנו בנביאים תאור אחר בענין מלאכים, לא רק כשלוחים לעשות פעולות, אלא כ"עירין וקדישין", כמו שכתוב בדניאל בענין חלומו של נבוכדנצר, ש"בגזרת עירין פתגמא, ומאמר קדישין שאלתא". והזהר והמפרשים שם מבארים ש"עירין" הם סוג מיוחד של מלאכים שעבודתם להשגיח ולפקח על סדר העולמות, להביט כאלו מן העולמות העליונים אל התחתונים, ולהעיד ולעורר דין או רחמים לפי מה שהם רואים.

ומלשון "עירין" מבחר כבר – משרש ער, ערות, וגם מלשון ראיה – שהענין שלהם הוא איזה התבוננות, השכלה מתבוננת; אינם רק שלוחים לעשות מעשה מסים, אלא הם עומדים כ"ענינים" של העולמות העליונים על התחתונים. ו"קדישין" מורה שגם בעת ההשגחה והצפה הם נשארים קדושים, מבדלים, שיכים למעלה הקדושה.

אך דוקא מפני שתפקידם הוא לעמוד על הסף בין העליון והתחתון – ל"השקיף למטה" ולהעריך – יש, כביכול, בעבודתם טעם של דעת: הם ה"דעת" של העולמות העליונים כשהוא פונה לחוץ כלפי התחתונים. וזהו הסוג שמרמז בלשון "בני האלקים": שהם כאלו תולדות והתפשטות שם אלקים – שם הדין והצמצום – כשהוא מתפשט לחוץ להשגיח ולסדר את הבריאה.

ועל פי זה יש לקרב את דברי חז"ל המדברים בגלוי יותר על מארעה שהתורה עצמה מלבישה אותה בהסתר גדול. בינקוט שמעוני ובפרקי דרבי אליעזר מספר שבימי דורו של אנוש, כשהתחילו להשחית דרכם – כשהתחילו האנשים לקרא בשם לא ד' המהוה, אלא בשם הממצעים והאלילים – נתעורר קטרוג למעלה. אמרו המלאכים: "רבנו של עולם, הלא אמרת 'נעשה אדם'... ראה עכשו שנתקלקל האדם; הנה ראוי שתבא את העולם על ידינו לבד".

הם טענו כביכול שבריות רוחניות בלי גוף ויצר הרע היו מקימים את הפונה האלקית שבבריאה בלי נפילה. והקדוש ברוך הוא ענה להם: "יודע אני שאלו תרדו לעולם ההוא של גשמיות, גם אתם תמשכו אחר תאוותיו". אבל הם התמקדו בטענתם, ואמרו שיעמדו בנסיון. ומסים המדרש שאמר להם הקדוש ברוך הוא: "רדו ושכנו ביניהם", וירדו שני מלאכים גדולים – שמחזאי ועזאל – ולסוף נכשלו גם הם בענין עריות ובלמוד חכמות משחיתות לבני אדם.

והנה כל ספור זה תמונה. דהרי, ראשונה, איך יכול להיות שמלאכים מקטרגים ומערעים על בריאת האדם; הלא יודעים הם את החכמה האלקית שבהירה דוקא בנפש בגוף ככלי העקרי לדירה בתחתונים? ושנית, מה פירוש הדבר שהקדוש ברוך הוא כביכול משיב לטענתם על-ידי זה שמניח להם לרדת ולהתנסות; האם זה רק עונש, או שיש כאן איזה תועלת פנימית בירידה כזו? ושלישית, איך יתכן שמלאכים במעלה נעלה כזו כמו שמחזאי ועזאל יבואו, חס ושלום, לידי חטאים גסים כאלו שהמדרש מניחם להם?

והענין יובן על-פי מה שהקדים הרמב"ם בתאורו את דורו של אנוש. שכתב שבאותם הימים טעו האנשים ואמרו שמאחר שהקדוש ברוך הוא ברא את השמים והעמידם למשל על הארץ, ראוי לכבד את הממצעים האלו, להשתחוות לכוכבים ולגלגלים, לבנות להם היכלות ולהקריב להם קרבנות, ועל-ידי זה ימצאו חן בעיני המלך העליון שהעמידם. דהיינו,

שְׁעֹבֹדֶתָם הָיָה לֹא הִתְחִילָה מִכְפִּירָה בְּאַלְקָא דְשָׁמְיָא, אֲלָא מִשְׁבוּשׁ בְּעֵצִים הַמוֹשָׁג שֶׁל אֱלֹקִים – הַכֹּחַ הָאֱלֹקִי כְּשֶׁהוּא מִתְלַבֵּשׁ בְּטִבַּע וּבְשָׂרֵי הָאֲמוֹת. הֵם לָקְחוּ אֶת הַ"בְּנֵי אֱלֹקִים" בְּשָׂרָשָׁם הָעֲלִיּוֹן – שֶׁבָּאֵמֶת יֵשׁ מִשְׁרָתִים לְמַעַלָּה שֶׁהֵם צְנוּרוֹת לְהַמְשָׁכַת הַשְּׁפַע הָאֱלֹקִי – וְהַפְּרִידוֹ אוֹתָם כְּבִיכּוֹל מִמְּקוֹרָם, וְנִתְּנוּ לָהֶם מַעֲמָד עֲצָמִי.

וְזֶה גּוֹפֵה עוֹרֵר הַתְּעוֹרְרוֹת גְּדוֹלָה לְמַעַלָּה בְּבַחֲיִנַת "עִירִין וְקִדִּישִׁין". כִּי כְּשֶׁהִתְחַתּוּגִים מַעֲוִתִּים אֶת הַהִבְנָה בְּמִמְצָעִים, הַמִּמְצָעִים עֲצָמִים נִמְשָׁכִים לְתוֹךְ מִשְׁבֵּר שֶׁל זֵהוּת. עֲצָם הַמִּלְאָכִים הַמְּנִיגִים לְהִיּוֹת שָׂרִים עַל כַּחוֹת הַטִּבַּע, עַל חֻקֹּת הַקּוֹסְמוֹס, מוֹצֵאִים שְׁלֵמֻטָּה הַהִשְׁתַּקְפוֹת שֶׁלָּהֶם נַעֲשִׂית חֲפִץ שֶׁל עֲבוּדָה וְהִשְׁתַּחֲוָּאָה. זֶה מַעֲוִיר בָּהֶם שְׂאֵלָה עֲצוּמָה: מַה הִיא מַעֲמָדָם הָאֲמִתִּי וְהַקָּשֶׁר שֶׁלָּהֶם אֵל הָאָדָם? הֲאֵם הֵם רַק צְנוּרוֹת נַעֲלָמִים, אוֹ שִׁישׁ לָהֶם אִיזָה יַחַס יָשִׁיר אֶל דַּעַת הָאָדָם, עַד שֶׁיּוֹדְעוּ וַיִּתְּכְּבוּדוּ?

וּבְמִצָּב כְּזֶה יָכוֹל לְהוֹלֵד כְּבִיכּוֹל "שְׂאִיפָה" רוּחֵנִית בְּבַחֲיִנַת הָעִירִין, שֶׁהֵם מְבַקְשִׁים לָרֶדֶת בְּאִפְּן גָּלוּי וּמְגֻלָּה, לְ"הוֹכִיחַ" כְּאִלוֹ שֶׁאֵם הֵיִתָּה הָעֲבוּדָה הָאֱלֹקִית נַעֲשִׂית עַל־יְדֵי בְּרִיּוֹת רוּחֵנִיּוֹת בְּלִבָּדוֹ, הִיָּה הָעוֹלָם מִתְתַּקֵּן בְּלִי בְּלִבּוּלֵי הַגּוֹף וְהַיִּצָּר הָרַע. וְזֶהוּ הַתּוֹכֵן הַפְּנִימִי שֶׁל דְּבָרֵי הַמְּדַרְשׁ בְּדִיאֲלוֹג זֶה: לֹא קִנְיָא גָּסָה חֵס וְשְׁלוֹם, אֲלָא נְסִיּוֹן עֲמוּק בְּעֵצִים מְבִנָּה סֹדֶר הַהִשְׁתַּלְשְׁלוֹת – אִם דֶּרֶךְ הַדִּירָה בְּתַחֲתוּנִים הִיא דוֹקָא עַל־יְדֵי הַהִסְתָּר וְהַמְאָבָק שֶׁל נֶפֶשׁ הָאָדָם, אוֹ שֶׁשְׂמָא יֵשׁ דֶּרֶךְ אַחֲרָת.

וְהַתְּשׁוּבָה מִלְּמַעַלָּה הִיא שְׁעָצִים הַטִּבַּע שֶׁל "עִיר וְקִדִּישׁ" קָשׁוּר עִם מַעֲמָד שֶׁל רַחוּק. הַקְּדוּשָׁה שֶׁלּוֹ, הַשְּׁלֵמוֹת שֶׁלּוֹ, נִשְׁמָרֶת דוֹקָא מִפְּנֵי שֶׁהוּא מִשְׁקִיר מִלְּמַעַלָּה וְאִינוּ נִכְנָס לְתוֹךְ שְׂדֵה הַבְּלָבוּל וְהַבְּחִירָה. וְאֵם הִיָּה יוֹרֵד לְמִקּוֹם שָׁבוּ אֱלֻקוֹת נַעֲלָמֶת בְּהִסְתָּר גָּמוּר, לֹא הֵיִתָּה מִדְּתוֹ הַקְּבוּעָה מִסְּפָקָת; חֲסֵר לוֹ הִיָּה הַגְּמִישׁוֹת שֶׁל דַּעַת לְהַפְּוֹךְ אֶת הַהִסְתָּר מִבְּפָנִים. לָכֵן אוֹמֵר הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא: "אִם תִּרְדּוּ, גַּם אֲתֶם תִּכְשְׁלוּ", לֹא כְּעוֹנֵשׁ בְּלִבָּד, אֲלָא כְּהַגְדֵּרֶת הָאֵמֶת הַמִּצִּיאֻתִית: שֶׁמְבִנָּה הַמִּלְאָךְ אִינוּ מְקַשֵּׁר לְעֲבוּדָה שֶׁל בַּחֲרִית הָאָדָם.

אַף־עַל־פִּי־כֵן, כִּדִּי שְׂאֵמֶת זֶה תִּתְּגַלֶּה לֹא רַק כִּדְּבָרֵי הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא מִלְּמַעַלָּה, אֲלָא גַם כְּמִצִּיאוֹת חִיָּה בְּתוֹךְ הָעוֹלָמוֹת, נִתְּנָתָה רְשׁוֹת לִירִידַת עִירִין מְסִימִים בְּאֵמֶת. וְכֵן בָּאִים אָנוּ לְעִנְיָן שֶׁל "יְרִידַת הָאוֹר בְּכִלִּים" בְּאִפְּן הַחֲרִירָה בִּיּוֹתֵר.

כִּי בְּכִלֵּל, כְּשֶׁאוֹר גְּדוֹל, אוֹר עֲלִיּוֹן, יוֹרֵד וּמִתְלַבֵּשׁ בְּכִלִּים שְׂאִינָם מְזוּכָכִים כְּהִלְכָּה, יְכוּלִּים לְהִיּוֹת שְׁנֵי הַכִּי הַתּוֹצְאוֹת. אוֹ שֶׁהַכִּלִּים מִתְּעַלִּים וּמִתְזַכָּכִים עַל־יְדֵי הָאוֹר, אוֹ לְהִפָּךְ, שֶׁהָאוֹר מִתְּעַנֵּת וּמִתְלַבֵּשׁ בְּגִסּוֹת הַכִּלִּים, וְנַעֲשֶׂה מִזֶּה לְקִלְיָפָה. וְזֶהוּ סוֹד כָּל הַדַּעוֹת הָרַעוֹת וְהַכַּחוֹת הָרַעִים שֶׁבְּעוֹלָם, שֶׁכֵּלֶם בָּאִים מֵאִיזָה שֶׁבֵּר הַכִּלִּים – מִנְּפִילָה שֶׁל גְּדֻלוֹת.

הַ"בְּנֵי אֱלֹקִים" בְּשָׂרָשָׁם הָעֲלִיּוֹן הֵם אוֹר נִעְלָה מֵאֵד: דַּעַת עֲלִיּוֹן הַמְּכִיר אֶת הָעוֹלָמוֹת הַנִּבְרָאִים מִלְּמַעַלָּה לְמַטָּה, בְּהִפְרָה בְּרוּרָה שֶׁכֵּל עֲנֵן אִינוּ אֲלָא לְבוּשׁ לְאֱלֻקוֹת. וְכִשְׂאוֹר זֶה יֵרֵד וְנִתְלַבֵּשׁ בְּכִלִּים שֶׁל עוֹלָם הָעֲשִׂיָּה – בְּאִרְץ הַגְּשָׁמִית, עִם זִהְבָּה וּנְחֻשְׁתָּה, עִם מַחְזוּרֵי הַשֶּׁמֶשׁ וְהַיָּרֵחַ, עִם הַתְּאֻוֹת וְהַפְּחָדִים – הֵרִי כִלִּים אֵלּוֹ עֲדִין לֹא הָיוּ מְזוּכָכִים עַל־יְדֵי תוֹרָה וּמִצְוֹת. הָעוֹלָם עָמַד בְּמַעֲמָד שֶׁל נַעֲוִירוֹת רָאשׁוֹנִית, בְּבַחֲיִנַת נַעֲרוֹת גְּשָׁמִית וְרוּחֵנִית, בְּלִי הַמְּסַגֶּרֶת הַפְּנִימִית הַבָּאָה מִמִּתֵּן תוֹרָה. וּבְעוֹלָם כְּזֶה, יְרִידַת הָעִירִין הֵיִתָּה בְּסִכּוֹן גְּדוֹל.

לכן מספרים המדרשים, בדרך משל, שמלאכים אלו למדו את האדם כל מיני חכמות: גלו להם את סוד המתכת, איך לזקק ולזקק ברזל לקלי זין ולכלים; למדו אותם ענני תכשיטים וכחלה, איך להגדיל ולהדגיש יפי גופני; למדו אותם מהלכי הכוכבים ומנהיגי כחות נסתרים, ראשית הכשור והאמנויות הנסתרות. וכל ענינים אלו, בשרשם, הם צורות של דעת: לדעת את תכונות הבריאה, לנצל אותן לתכלית, לעצב את החומר לפי צורה.

בסדר מתקן, חכמות אלו היו נעשות השראת אור בכלים דקדושה: מתכת היתה נשתמשת למזבח ולבגן משכן, תכשיט ונוי היו למען "זה אלי ואנוהו" – להדרת מצות, אסטרונומיה היתה מביאה ל"מה רבו מעשיך ד'", וכן האלה. אבל כשאור העירין נכנס לתוך כלים שעדיין לא נזדככו, החכמות עצמן נתקעו ממקורן ונעשו כלי שרת לחמס ולזמה. כלי זין נזדקקו לאלימות, תכשיט ונוי לפריצות, אסטרולוגיה לגזירת גורל ועבודה זרה, והאמנויות הנסתרות לשעבוד ופחד.

וזהו הפירוש הפנימי בחטא של שמחזאי וצואל עם בנות האדם. לא רק ספור על כשלוני פרטי, אף שגם זה מספר, אלא משל על נפילה קוסמית שבה דעת עליון, שתפקידו היה להיות צופה ונותר בקדושתו, נתערבה בתאוות העולם התחתון. ה"בני האלקים" לא נשארו עוד רק דינים ושרים במובן של שרים נעלמים הממשיכים גבורת אלקים, אלא לבשו כאלו צורה אנושית, ונכנסו ליחוד פנימי עם "בנות האדם", דהיינו עם כח הדמיון והתאוה שבאדם, ונתהוה תערוכת שאינה לא מן העליון ולא מן התחתון בטהרתם.

וכבר יכולים אנו להרגיש כיצד ירידה זו של העירין הכינה את הקרקע להתגלות הנפלים – בריות שבהן אור העולמות העליונים נאחז בכלים גסים, כמו שיתבאר בהמשך. כי כשאור גדול נופל לתוך קליפה, התוצאה היא גדלות מעוותת, כח שעולה על מדת העולם המתקן. המהפכה הטכנולוגית והרוחנית שהדלקה על ידי העירין – מצד אחד, האצלת שליטת האדם על הטבע; ומצד שני, העמקת העבודה זרה והקלקול המוסרי – בראה, בעולם, שנה ונפש, אורה שבה יכולים להולד גבורים מערבים כאלו.

ועל-פי כל הנ"ל, לכן לשון "בני האלקים" שבתורה מרמזת, בפנימיותה, על אותם עירין ומדישין שירדו, שהיו צריכים להיות נותרים בקדושתם כצופים מרחוק, ונעשו לשותפים במעשה, ועל-ידי נפילתם נתעקם עוד יותר המזגן בין מים עליונים למים תחתונים. וספורם אינו נפרד מספורו של האדם

ג

אלא שהוא גלוי הקצוני שלו, פירותיו הנראים והמוחשים. כי משנפסקו "בני האלקים" מלהיות רק עירין, צופים מן הצד, ונעשו, כביכול, בעלים ואבות בתוך העולם התחתון, היה צריך להיות נולד דור, סוג בריה, שנושא בעצם מהותו את הערבובייה של שני עולמות. וזהו מה שהתורה קוראת לו נפילים.

כי עצם שם "נפילים" הוא מלשון נפילה. וחו"ל, כדרכם, מחלקים בפירוש הנפילה הזאת. מצד אחד אומרים שנקראו נפילים מפני שהפילו את האחרים, שנפל אימתם על הבריות, או שעל ידיהם נפל העולם. ומצד שני, יש גם הפשט הפשוט שהם עצמם היו נפולים, אנשים גדולי המדה שנפלו ממקומם הראוי. ולפי פנימיות הענין, שניהם דבר אחד הם, כי מי שעצמו הוא נפילה מגבוה מאד, ממילא גורר הוא עמו למטה את כל מי שנשען עליו, את כל מי שנסתבך עמו.

אך צריך להבין: אם הם נפילה, נפילה ופגם, איך הוא שהתורה מיד מוסיפה עליהם לשון גדלות ושבח, "המה הגברים אשר מעולם אנשי השם"? דלקאורה "גברים" ו"אנשי השם" נשמעים כמעלה, כשבח – שהיו גבורים, שהיה להם איזה שם, שם טוב ושם מפרסם. היאך זה מתישב עם הציור של קלקול וחסר? ועוד, מדוע צריכה התורה לספר לנו כלל על גבורתם ופרסומם, אם הכונה היא רק לספר על החטאים שהביאו למבול? הנה מספיק לומר שהיו אנשים רשעים, אנשי חסם. למה הדגשה הזאת שהם היו "אשר מעולם אנשי השם"?

אך הענין הוא, שכאן התורה מגלה סוד עמוק מאד בענין גדלות דקליפה. כי יש גדלות בקדושה, התפשטות אור וחיות הבאה מהתפשטות הנפש באלקות, ויש גם גדלות בסטרא אחרא, שהיא נתפחת והתנפחות הבאה מאסיפת ניצוצות נופלים לתוך כלים שאינם ראויים להם. והחדוש הוא, שכדי שהיה מבול, שבר כללי הצריך בריאה חדשה, איז מספיק שהיו סתם רשעים. צריך להיות עקום בעצם הענין של גדלות, שעצם ענין הגדלות והגבורה היה חטוף ומשעבד לקליפה, עד שהגדלות מתגלה כאימה, והשם והפרסום מתגלים כעשק ועריצות.

וזהו הרמזה בלשון "המה הגברים". כי המלה "הם" בתורת החסידות מורה לפעמים על הראיה באצבע, כלומר: אלו ולא אחרים. "המה הגברים" – ההתגלמות התכליתית של גבורה שנמשכה לצד השמאלי. כי שרש הגבורה גבוה מאד; הוא כח הצמצום והגבול שעלידו יכול כל דבר גבולי להיות, ובשרשו הוא קשור בשם אלקים. וכשהגבורה יורדת בקדושה היא נעשית כח העמידה בעצמו, כח הרסון, לעמד נגד היצר ולקבש אותו. אבל כשאותה גבורה נמשכת לתוך קליפה, ובפרט על ידי נפילת "בני האלקים" שענינם היה גבורה, היא מתגלה כגבורה גשמיונית, שלטון, יכולת לכפות את הרצון שלו על העולם ועל האחרים.

ולכן היו הנפילים גם גבורים כפשטו – גדולי קומה בגוף, חזקים למעלה מדרך הטבע של אדם, כמו שהמדרש מספר שצדדיהם חובקים שדות, וזרועותיהם עוקרות אילנות, וקולם עצמו מרעיד אנשים קטני כח. אבל בפנימיות לא היה זה אלא הלבוש החיצוני של מציאות עמוקה יותר: שהחזיקו בתוכם צבירה של כחות הגבורה שנפלו מגבוה. אור העירין, יחד עם גבורת שם אלקים שנשתמש בו בטעות בדור אנוש ובאותם דורות שלאחריו, הכל נאסף ונתקבץ לתוך בריות מערבבות, שעצם מציאותן מעידה על ערבוביית דעלמין, תערובת של עולמות שהיו צריכים להשאר מבודלים.

וזהו פירוש "אשר מעולם". המפרשים הפשוטים מבארים: שהיו מימי קדם. אבל בפנימיות "עולם" הוא גם לשון העלם ועולמיות, ו"מעולם" מרמז גם על המשכיות, ששואבים הם את גבורתם משרש עתיק ונעלם. לא היו אלו סתם אנשי כח; הם היו עבוי הסטורי של תהליך שהתחיל "מעולם", מההעלמות והקלקולים הראשונים ביחס בין עליונים לתחתונים. העבודה המקלקלת של הממצעים בדור אנוש, ירידת העירין, השמוש המעוות באמנויות שלמדו – הכל הוא "מעולם", מעצם מרקם העולמיות עצמה, והנפילים הם התגשמותו בבשר.

ו"אנשי השם" – גם כאן חז"ל מחלקים, אם הפונה לשבח, ששמים מלא כל הארץ, או לגנאי, שעשו להם שמות במרד. אבל לפי דרך החסידות, שני הצדדים צריכים. כי צד הקליפה תמיד מבקש לו שם, זהות נפרדת, הרגשת ישות וקיום עצמי. וככל שהוא גזול יותר אור, כך השם הזה נעשה גדול יותר. ולכן, אמנם היה שם גדול, כי נשאו בקרבם ניצוצות משרשים גבוהים; ודווקא על-ידי זה נעשה קלוקלם מפרסם יותר, מקבע יותר. היו "אנשי השם" במוכן שהם השתמשו בכח השם, בכח הזהות והמוניטין, לכבוד עצמם, והפכו את השם לכלי של אימה ושלטיה.

ולקרב הענין להשגה בדרך משל, יכול אדם לציר – על-פי דרך הדרוש – את עריהם וחצרותיהם. חומות עצומים חצובים מאבנים ענקיות, מתאמים באמן של מלאכת מתכת וגאמטריה שלמדו העירין הנופלים; ארמנות שעמודיהם מחקקים בסימני כוכבים ומזלות, כי לקחו את חכמת השמים ועשו אותה קוד אלילי; אוצרות מלאים כלי נשק של נחשת וברזל, כי אומנות החרישה במתכת נעשתה כלי לכבוש. וסביב שלחנותיהם פרושים מאכלים במדה שיכולה לכלכל ערים רבות, כי תאונתם היתה כפי גדלם, ואכילתם עצמה היתה כאלו בליעה של שפע העולם, ומשאירה אחריה מחסור ורעב. בחצרותיהם, אותו דעת שנתפנו לגלות את הסדר האלקי שבבריאה נהפך עכשו למערכות של כשוף וטקסי שררה. לא בחרב בלבד משלו, אלא גם במנהיגות של פחד והתפעלות – לקווי חמה וירח נדרשים כאותות, מתכת כקמעות, תכשיטים כאמצעים ללכד לבבות. והעם, שכבר הרגיל את עצמו לראות בממצעים כחות, ראה עכשו בנפילים מושלים כמעט אלקיים, משתחווים להם, חוקקים את שמותיהם על מצבות, מספרים אגדות על גבורותיהם. וכך נתקיים הענין ד"אנשי השם" באפן הכי פשוט: שםם נעשה לציר שסביבו סובבת החברה.

וכל זה אינו רק תאור צבעוני, אלא יש לו שרש מדיק בענין ערוביאי דעלמין. כי בקבלה מבאר שהעולמות מסדרים בסדר והבדלה: כל עולם ועולם יש לו חקיו וגבוליו המיוחדים, סוג החיות המיוחד לו. המים העליונים צריכים להשאיר למעלה מהרקיע, והמים התחתונים למטה. המינים הרוחניים – מלאכים, נשמות, כוכבים – כל אחד יש לו תחומו; ואפלו בתוך הגשמיים יש דגישה גדולה בתורה על הבדלת המינים: "בהמה בהמתו, איש איש", וכל דיני כלאים, שלא לערב בעלי-חיים, זרעים, בגדים שהם ממינים שונים.

ומבאר בחסידות שהלכות אלו דכלאים אינם רק משמעת חקלאית או זואולוגית, אלא הם השלכה של אמת עמקה יותר: שפשעושים ערוב לא פראוי בין עולמות ומדרגות שצריכים להשאיר מבדלים, נבראת בחינת בלבול אורות וכלים, ערבוביא, שמולידה משחיתים – צורות שאינן יכולות להתקיים בסדר הבריאה האמתית. הפשרות של העולם תלויה בחבור הנכון של תחומים, וכשהחבור הזה מתעקם, נולד דבר כמו נפילי.

הנפילים, אפוא, הם כלאים בתכלית. בחיצוניות, תערוכת של "בני האלקים" ו"בנות האדם", בריות שאינן נכנסות בצרה ברורה לשום קטגוריה. ובפנימיות, הם חבור של גבורה ותאונה, של דעת עליון עם דמיון גס, של חכמת מים עליונים עם תאנות מים תחתונים. בריה כזו אי אפשר לתארה כסתם חטא אנושי. הוא הולך על שתי רגליו כערבוביא דעלמין, מקום שבו נפוצו גבולות העולמות.

ומזה נבין גם כי עצם מציאותם הטילה לחץ לא רק על החברה האנושית אלא גם על הארץ עצמה. חז"ל אומרים שאימתם מלאה את הארץ, שאין אדם יכול לעבר בדרכים, ושצערות העשוקים עלתה מפניהם. אבל בעומק יותר, כשהפלי קטן מדי או מסוג לא נכון כדי להכליל את האור שנכנס בו, נבראת לחץ תמידי, כמו סופה בקיץ. הארץ – פירושו גם הפוכה הגשמי עצמו וגם הפנינה דמלכות הנקראת ארץ – נתבקשה להכליל בתוך ממדיה המגבלים ענקים ששרשיהם בעולמות עליונים מאד. כאלו האדמה עצמה מתמרמרת תחת צעדיהם, אינה יכולה לשאת את משקל גדלותם המקללת.

זהו ענין גדלות דקליפה. כי גדלות אמתית, בקדושה, מרחיבה את העולם; היא עושה יותר מקום לאלקות, מזככת את הכלים כדי שיוכלו להכליל יותר אור בדרך מנוחה. אבל גדלות דקליפה מצמצמת את העולם, אף שבחיצוניות היא נראית כהתרחבות. ארמון הענק, תאנתו, צבאותיו, פרסומו – הכל תופס מקום, אבל זהו מקום של חניקה. אחרים נדחקים, העניים נעשקים, החלשים אין להם מעמד. גם אלמנטי הטבע עצמם נלחצים יותר מדי: יערות נכרתים לבנות עריו, מכרה זהב ובזל מתרקים לצרה כלי זין, שדות מתעמסים כדי להאכיל את שלחננו. זה הפך דירה לו יתברר; זהו דירה לאניות, והעולם נאנק תחתיה.

ועל-פי זה נוכל להבין גם מדוע דוקא בהקשר הנפילים אומרת התורה, "ותמלא הארץ חמס". כי חמס אינו רק גזלה; הוא לקיחה יותר מן המדה, תפיסת מקום למעלה מחלקו הראוי. מציאותם של הנפילים עצמה הייתה מעשה חמס תמידי, כי הם הגשימו בצורת חיים מדת אור וכח שאינה שייכת לכלים כאלו ובאפן כזה. עצם חוקי המדה והמשקל שבבריאה נפגעו, והתוצאה הייתה רועה, "ותמלא" – לא נשאר מקום לצניעות, לאנושיות פשוטה, לעבודה בהסתרה.

ועל-פי זה נתבאר גם מה שנאמר לאחר מכן "ותשחת הארץ לפני האלקים" – שנשחתה הארץ לפני אלקים – שאנחנו יכולים לשמע בזה גם: לפני אותו שם גבורה עצמו שעקמותו הולידה את הענקים האלו. מדת אלקים, כשראתה כאלו בעולם את ההשתקפות הנופלת של עצמה – גבורתה הגבוהה והפכת לעריצות, כח הגבול שלה נהפך לכבוש – דרשה

תקונו. המתח בין השרש העליון של כחות אלו לבין התגלותם השפלה בנפילים הגיע למדרגה שבה הפתרון האפשרי היחיד הוא התבלעות רדיקלית, חזרה של הגבולות למצבן הראשוני.

כי באפן מגבל, כל זמן שהחטא נשאר בגבולי האדם הרגיל, יש מקום לתקונו הדרגתי – מבול של דמעות, זכוה המדות, תורה שנתנת לאחר מכן ויכולה להכליל ולמתק. אבל כשיש ערבוביָא דעלמין חקוקה בעצמותיהם של ענקים, כשבריות מערבבות מהלכות על הארץ וכל אור העולם-שנה-נפש רווי בגדלות דקליפה שלהם, אז הסדר עצמו צועק. ההבדל בין מים עליונים ומים תחתונים, שכבר נחלש בימי אנוש ועל-ידי ירידת העיריו, נמצא עכשו בסכנת קריסה כללית מלמטה, כאלו: המים התחתונים מגיעים למעלה על-ידי ענקים אלו, וטוענים לעצמם קומה ושם שאינם שלהם.

לכן, התשובה מלמעלה צריכה לבוא באותו לשון עצמו של מים וגבולות, כמו שיתבאר. אותה גבורה דאלקים שנמשכה ונשתמשה לרעה בנפילים תתגלה מצד הקדושה כ"כל מעיני בך", כמבול של מי טהרה המחזירים ומיסדים מחדש את ההבדל הנכון בין העולמות. הארץ שלא יכלה עוד לשאת את הענקים תטבע, פני האדמה ימחו, כדי שעולם חדש, צנוע, עם מדות נכונות ומינים מבדלים, יוכל לצאת מתיבת נח. ומכונה פנימית זו של ההפרקה וההרכבה מחדש – איך נפתחו מעינות תהום רבה וארבות השמים, ועל-ידי אילו מלאכים וכחות עליונים – זהו הענין הבא.

ד

וזהו פירוש מה שכתוב: "ביום הזה נבקעו כל מעינות תהום רבה, וארבות השמים נפתחו". לא זו בלבד שהוא תאור של גשם רב ומעינות הרבה, אלא זהו ביאור מדויק על מעשה קוסמי שבו עצמו הסדר שנקבע ביום השני לבראשית נהפך לשעה ואחר כך מתחדש.

דהנה צריך להבין: מדוע הפסוק מחלק את המבול לשני תנועות נפרדות – "מעינות תהום רבה" מלמטה, ו"ארבות השמים" מלמעלה? ואם הכוונה רק להודיענו רבוי המים, הרי די לומר שפאו מים מכל הצדדים. ועוד, הלשון "ארבות השמים" מורה על בגין קבוע העומד מקדם, ויש בו פתחים שאפשר לפתחם ולסגורם. וכן אמרו חז"ל ש"ארבות אלו הן פתחים ממש בקרקע, ומלאכים ממנים עליהם לשמר המים הגנוזים למעלה מן הקרקע מששת ימי בראשית. ואם כן, למה נבראו כלל ארבות אלו, אם לדורות רבים הן עתומות וסגורות? ומדוע נשמר פתחו דוקא לזמן שהארץ מלאה חמס וענקים מתהלכים עליה?

ולהבין זה, צריך לחזר ליום השני. שם נאמר: "ויאמר אלקים יהי רקיע בתוך המים, ויהי מבדיל בין מים למים". ודומיתא דביום זה לבדו לא נאמר "כי טוב". ומבאר בזהר ובתורת החסידות שהעדר "כי טוב" הוא מפני שביום זה היתה מעשה הבדלה בלי שתתגלה עדין תכליתה; נתגלתה הגבורה – חלוק, גבול, הסתר – אבל עדין לא בא לידי גלוי טובת הבורים, שעל-ידי החלוק הזה יהיה העולם המתחנן לדירה לו תבנה בפועל ממש.

ועל כן הרקיע דיומא דתננינא עומד כעין שאלה תלויה בבריא: מים עליונים ומים תחתונים, וביניהם מחצלת זכוכית קרושה, אבל הכונה הפנימית שבהבדלה זו עדין אינה בגלוי שלם. והמים העליונים הם אלו העומדים "מעל לרקיע", קרובים למקורם, ותמיד מהללים ומתאווים; והמים התחתונים הם אלו שנשלחו "מתחת לרקיע", להיות לזימים ולנהרות. להתעסק בהסתתר, בעולם הזה דצמצום וריבוי. ואמרו חז"ל שהמים התחתונים בכו ואמרו: "אפנו רוצים להיות לפני המלך", עד שנתפייסו בהבטחה שעליהם יוכא מלח הקרבנות ונסוף המים בחג הסוכות.

ומזה מוכן שיש מתח ראשוני בעצם המים: כספון התחתונים להתחבר לעליונים, ומנגד מניעה ועכוב מלמעלה המקיים ההבדלה למען התכלית האחרונה. ומניעה זו אינה רק ענין מטפסי, אלא כפי שמבאר במדרשים, היא נעשית על-ידי שרים ממנים, מלאכים דמאי ודגבורה, העומדים לשמור על הימים למטה ועל אוצרות המים למעלה.

יש מלאכים על כל נהר וים, ויש גם שומרים עליונים על מאגרי גשם וטל. ובתוכם גבריאל, ששמו מורה על גבורה ועל חבור אש ומים; ומספר בדברי רבותינו שהוא יכול לטל גחלי אש ולהניחם בתוך המים בלי שייכבו ובלי שידעכו. וזה מורה שההנהגה דמאי בבריא קשורה בגבורה דקה ביותר, יכולה להחזיק הפכים – חסד ודין, השפעה וגבול – בלי התמוטטות. ומלאכים אלו הם כעין "עירין דמאי", שמששט ימי בראשית עומדים על ארבות השמים ועל מעמקי תהום, לבל יפרצו המים העליונים גבולם, ולבל יבלעו המים התחתונים את היבשה.

ועל פי זה יובן עכשו מדוע נבראו הארבות כפתחים ממש. כי ההבדלה דיומא דתננינא אינה הפרדה גמורה ונצחית; אלא היא הסתר מדדה, כמין וילון שאפשר למשוך אותו לצדים כשיבוא הזמן. והרקיע עצמו, כפי שמתאר אותו הוהר, הוא כזכוכית ברורה, רקועה וממתחת בין המים, ויש בו מקומות שנדקקו והקשרו כארבות, שעל-ידיהן בעתו יכול לצאת או גשם דק של ברכה, או, אם צריה, שטף של דין. וכך כבר בעצם מבנה הבריא נטמן האפשרות שהמים העליונים ירדו פעם למטה באפן דמבול, אם העולם התחתון יעזת כל כך את מתנת ההבדלה עד שעצם קיום הרקיע יהיה בסכנה.

כי זהו מה שקרה בדורות שלפני המבול. על-ידי ירידת העירין ועלית הנפילים, המים התחתונים – המסמלים גשמיות, תאוות הגוף, והתודעה הגסה דעולם הזה – נמתחו כאלו למעלה, ונטלו להם צורות ומדות שאינן ראויות אלא לצד העולמות העליונים. ועצם גופם של הענקים נעשה כטענה חיה נגד הרקיע: "גם אנחנו של השמים, גם אנחנו מושלים בין מעלה ומטה". ובמצב כזה, ההבדלה שנעשתה ביום השני אינה רק מטשטשת, אלא מזיפת. והגשר המדמה בין העולמות שבענקים אינו יחוד דקדושה, אלא זיוף, כלאים דעלמין.

לכן, מדה כנגד מדה, התקון צריך לנגע דוקא באותו ההבדל הראשוני. הגבורה שעד עתה הייתה מחזקת המים שלא יתערבו, צריכה להתהפך לגלוי אחר: לא לקיים את ההבדלה החולה שנתעוטה, אלא להמס את הצורות השקר שנקבו בתוכה, וליסד מחדש גבול בריא ונכון. ולכן: "נבקעו כל מעינות תהום רבה, וארבות השמים נפתחו". שתי תנועות, המתאמות מלמעלה, כנגד שני צדדים של ההבדלה הראשונית.

מלמטה – "נבקעו כל מעינות תהום רבה". התהום רבה, המעמק התחתון שתחת קלפת הארץ, הוא עצמו שארית ממזב הסתר של המים התחתונים. ומעינותיו אסורים וחבויים על ידי מלאכים ממנים על המעמקים, שתפקידם למנוע מן הימים לכסות את היבשה, ומן המים התחתיים לפרץ ולעלות. וכשנגזרה גזרת המבול, קבלו שומרים אלו צווי חדש: לסור ממשמרתם, להניח למים התחתונים עצמם למרוד, לגאות ולשטף את הגבולות ששמרו עד כאן. וזהו בחינת התבטלות הנפילים מצדם הם כאלו: האדמה עצמה שהחזיקה גופם העצומים, עכשו מתפרצת במים הממסים וממטשים את גופם ועריהם.

ובבת אחת – "וארבות השמים נפתחו". גם כאן, מלאכי־מים אלו שעמדו דורות על הארבות, ונקספו לשפך מימיהם, שמעו עכשו צווי חדש. הרקיע הזכיתי, שעד כאן החזיק את הימים העליונים במנוחה שלמה, רעד; סדקים ודקים כחוט השערה נמשכו כבָּרֶק על פני רקיעו; והעירין הממנים על המים סרו ממקומם, ועל ידי הארבות המכנות מקדם התחילו הימים העליונים לרדת. ובלשון משל, יש לצייר שערי־מים עצומים, כחלים ומאורים, שנאחזו בעצור זמן רב, ועכשו נפתחו על ידי שרי הגשם והסערה, ומשלחים שאגת מים חוזרים הנופלים לא כטפות דקות, אלא כמסתרים של מים, כאלו עצם הים של מעלה נמזג על העולם.

ואף־על־פי שירידה נוראה זו אינה החרכה בלבד. חז"ל מונים ימי הגשם הכבד ארבעים יום, ומבאר בתורת החסידות שמספר זה אינו מקרי, אלא מורה שהמבול פעל כמקנה על העולם. שהרי שעור מקנה הוא ארבעים סאה, ופעלת המקנה בהלכה היא לטהר אדם מטמאה על ידי טבילת כל גופו במים שהם עמודים ומקבצים, "מים שאינם שאובין", שעודם מחברים למקורם. וכן היה במי המבול – לא היו רק תופעה מטאאורולוגית, אלא הם עצמם המים העליונים, היו־רדים ועודם נושאים בהם רשם מקורם העליון. ונפילתם ארבעים יום היתה כטבילת כל כדור הארץ במקנה דאלקות, השוטף את טמאת הערבוביָא ומזקק את עצם החומר של הארץ.

אך צריף להזהר מהבנה שטחית. טהרה על ידי טבילה אינה העדר המתטהר. האדם נשאר אותו אדם, רק שנסתלקו הדברים הזרים שנדבקו בו מטמאה. וכן גם המבול לא מחק את העולם במבְּהָק כחזרה לתהו גמור. אלא המסיל והתיך את הצורות המקלקלות – המבנים הנשגבים של גדלות דקליפה, והחריטות אמנויות העירין בבשר ובאָבֶן – כדי שיוכלו יסודות האדמה, המים והאוויר להסתדר מחדש בסדר חדש, ענו וראוי לקבל ברית. ובאפן זה נמתקים ונתעלים גם המים הקשים, כשכמו בעבודה פנימית דמעות של מרירות נעשות למעין שמחה.

וכאן נכנס ענין נח והתיבה. שאלו המבול היה רק הפרקה ובטול, לא היה מקום לשרידות כלל. והרי רואים שבתוך עצם הדין נשמר חלק קטן מן העולם, הסגור בתוך מבנה של עצים ושלמות דתיבות. ונח, האיש הצדיק, נעשה נושא הנקודה הנסתרת של ברית שאינה נגעת במים, אף שהתיבה עצמה צופה על פני המים ומקפת בהם. ומבאר בחסידות שהתיבה היא בעולם קטן, יש לה סדר פנימי של מינים, וגבולות של טהור וטמא, והכל במדה ובצווי מאת ה'. והיא לכן אב־טיפוס של מציאות מתקנת, המגנת בתוך ים ההפרקה.

ומצד ההנהגה העליונה, נתנו למלאכי המים והגבורה תפקיד כפול. מצד אחד, לשלח את המבול, לבקע קלפת הארץ ולפתח ארבות השמים; ומצד שני, לשאות על כפיהם כאלו את התיבה הרכה הזאת, להבטיח שאותם מים עצמם המחריבים את הענקים יהיו למגן ולמשא לנח. וזהו הפרדוקס הפנימי דמבול: אותו שטף מים עצמו המוחק את הגדלות המעוותת, נעשה למקנה של עליה לשארית הנבחרת מאת ה', הנשאת על-ידו למעלה מהעולם הישן כדי שתוכל לרדת לתוך עולם חדש מטהר.

ועל פי זה, "לא טוב" דיומא דתניינא נמשך עכשו על-ידי המבול לצדד התקון. שהרי הגבורה שעד כאן לא עשתה אלא להבדיל, נתגלית גם ככח המטהר והמחדש. והמים העליונים והמים התחתונים נפגשים בחבוק סוער, לא כהתמוטטות נצחית של גבולות חס ושלום, אלא כטבילה זמנית המתרת לתחתון להברוא מחדש במצב קרוב יותר לעליון. ואחרי ארבעים יום, נסגרו הארבות; הרקיע הזכוכיתי נתרפא; ושומרי המים חזרו למשמרתם. אבל מכל מקום נשתנה מעט המצב: הארץ היוצאת מתחת המים החוזרים אינה כמו שהייתה לפני. חומרה עבר על ידי מקנה; רשמי הענקים נמחו מעל פניה; ויכלתה לשאת קלקולים עתידיים עכשו נאחזת במסגרת אחרת של ברית.

אך כל זה עדין הוא בבחינת עולם – דרמה קוסמית של מים ורקיע, שרים וארבות. וכדי להשיג עמק המבול כמופת לעבודתנו הפנימית, ולהבין איך ספור העירין, הנפילים ופתחי הרקיע חוזר בכל דור ובכל נפש, צריך לפנות עכשו לסוד "אחרי הנפילים", כמבואר בהמשך.

ה

ועל פי כל הנזכר לעיל יש לחזור למה שהתורה מדגישה אחרי המבול, בברית הנתנת לנח ולבניו, ש"ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ", וכאות לברית זו נתן "קשתי נתיבי בענן". ולכאורה יש להבין: אם כפי שבארנו המבול הוא עצמו תקון, מקנה לעולם, מדוע נתנה ההבטחה שטהרה כזו לא תתחזר עוד לעולם? אם הטבילה היא כל כך לתועלת, הלא היה ראוי שתהיה נמצאת תמיד כשהקלוקל מתרבה? ועוד, שאות ההבטחה הוא קשת של צבעים, יופי משבח הנגלה ונקא בענן, בעבוי המים עצמם שהיו לפני כלי ההשחתה. מהו הקשר הפנימי בין הקשת המרקמת הזאת לבין הבטחון שהרקיע לא יפתח עוד פעם באופן כזה?

אבל הענין הוא, שברית אחרי המבול אינה מורה שהעולם לא יצטרך עוד לטהרה. אלא שהכונה שנסתנה אפן הטהרה. שלפני המבול עמדה גשמיות העולם במצב כזה שרק שבר הקלפה, בטול הצורות, יכול היה לתקנה. אבל אחרי הטבילה נשתנה החומר של העולם; נעשה כשר לשאת עבודה פנימית, להזדכות מבפנים בלי שיצטרך להתפלע מבחוץ. ו"לא יהיה עוד מבול" הוא, לפיכך, הכרזה שתקון העולם מעתה והלאה יהיה על ידי דרך אחרת – על ידי תורה ומצוות, על ידי מבולים פנימיים בתוך הנפש – שמימי ההפירה והרגש יעלו ויירדו בגלים מדדים, אבל לא יותר עוד שיציפו את עצם כלי המציאות.

וזהו גם כן שהאות הוא הקשת. כי הקשת נתנה כשאר לכן פשוט אחד נשבר על ידי עבי האויר וטפי הענן לצבעים מחלקים הרבה. ומבאר בתורת החסידות שזהו רמז ליחס החדש בין אור אין-סוף לעולמות: שלפני המבול היה הארת האור דאלקות אל העולם יותר באפן של פשיטות, פשיטות בלי התחלקות, שכשהגיעה לכלים גסים גרמה או של עורון ממחיצ או של עקום גס. ואחרי המבול נתגלה אותו אור עצמו על ידי צבעי המדות – חסד, גבורה, תפארת וכו' – שכל קרן מדמדת ומתאמת לכלים של הבריאה. והקשת בענן היא, לפיכך, דמות ההתהפכות לטוב: שעצם הענן של עבוי מי התחתונים, עמימותם ועביותם, נעשה עכשו לפריזמה שעל ידה נגלית הגלויא היפה והמרקמת יותר.

ובדרך זה, הברית אינה שהקיע שכח פתחתו; אלא להפך – שזוכר אותה בדמות הקשת. הקיע "נושא את הצרבת", כאלו, של הסדקותו, אבל צרבת זו נהפכה לאות ברית. זכרון הקטסטרופה נעשה למקור צבע, למקור של רחמים ומתקים. וכשמדת הדין מתעוררת, כאלו, ושעור קלקולם של בני אדם מצדיק מבול, הרי ראית הקשת מעוררת את הטבילה הקודמת ואת היכולת החדשה של העולם להתתקן בלי מחיקה. "וראיתיה לזכר ברית עולם" – עצם המבט באור המשבר ממתק את הדין האפשרי.

ועל פי זה מובן גם הבטוי הנסתר שהנפילים היו "בימים ההם וגם אחרי-כן". כי אם המבול רחץ את הארץ והברית חתמה את מי העליונים, איך יש מקום לענקים "אחרי-כן"? ורמזו חז"ל ששנארו שאריות מאותו העולם, בדמות יחידים שנצולו על ידי הדבקות בתבה או על ידי ערצים נסתרים אחרים. אבל ענקים אלו של אחרי המבול אינם עוד מציאות שממלאה את כל האויר; הם כאיים של עקום מעולם קדמון בתוך בריאה של אחרי המבול. ועצם התמדקותם בעולם באה ללמד שגם אחרי טבילה גדולה נשארים ניצוצות וצללי המצב הקודם, לא כדי לאים על הברית החדשה, אלא כדי שתהיה לעבודת הדורות חמר לזכרה.

ובפנימיות הנפש הענן כה הוא: העירין, כפי שבארנו אותם בעולם, נמצאים גם כן בתוך הנפש: הם התפרצות פתאמית של השכלה עליונה, ברק חדש של הבנה, רעיון נעלה היוגר להכרה. וכש"עיר" כזה נשאר קשור למקורו, הוא משמש כמלאך קדוש, העומד על הגבול בין הדעת העליונה לכחות התחתונים, ומעביר הבנה באופן שמזכך את המדות והמעשה. אבל כשהשכלה נעשית מדעת לעצמה, כשאדם מתחיל להתנאות בעצם זה ש"רואה הוא מלמעלה", אז התחיל העיר בירידתו לתחום התאנה. הרעיון מבקש התגלות במעשה ובהשפעה, לא לשם הרעיון אלא לשם ה"אני". וזהו ראשית התהוות נפילים בתוך הנפש.

כי הנפילים, במדרגה הפנימית, אינם ענקים גשמיים אלא מערכים מנפחים של אני וכריזמה: ההרגשה ש"אני" גבוה, שהבנתי, כשרוני, רגשיותי הרוחנית, מעמידים אותי למעלה מאחרים ופוטרים אותי מגבולות רגילות. וענק פנימי כזה אולי נולד באמת מחבור דבר שבו גבהות לדבר שבו שפלות – כחותיו העליונים באמת של האדם עם צרף אנושי פשוט להכרה ולשלטון. וכשערבוב זה נשאר בלי פקוח, הוא בונה ערים וארמנות פנימיים של חשיבות עצמית, מפחד את החלקים התמימים יותר שבאישיות, וממלא את הארץ הפנימית בחמס – באלימות, בטינה ובמניפולציה.

אז יכול לפרץ מבול של מחשבות ורגשות בתוך האדם. פעמים בא מבול זה בדמות יאוש, כשטרם מחשבות ודאגות ובקורות עצמיות מאימים על עצם מבנה האני. ופעמים בא בדמות כסופים עזים לתשובה, בכאב על רחוקו מאלקות. ובשני האפנים, אותם מים עצמם שיכולים לטבע יכולים גם לטהר. אם מניחים למחשבות אלו להסתובב בתהו ובהו, בלי תבה ובלי ברית, הם נעשים הרס. אבל אם בונים בתוך המוח והלב תבה – מקום מגדר של דברי תורה ותפלה, של אמונה פשוטה ומבלת עול – אז יכול מבול הרגש לשאת את התבה למעלה, לרחץ את החקיקות המקלקלות של האני, ובכל זאת לשמר על "נח" הפנימי, נקודת החן והמנוחה שבתוכו.

וזהו הקיום הפנימי של "ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ": שבתוך כל אדם ואדם, מימי המוחין והמדות שלו אינם צריכים להשחית את ההרגשת האני שלו. העבודה היא לההפך את המבול הפנימי למקנה, לטבל את הענקים עד שתתבלע עונתם, ומכל מקום לצאת מן המים באישיות חזקה יותר, ענוה יותר ומרקמת יותר – ב"אני" כקשת, שבו האור הפשוט של הנשמה זורח על ידי המדות הפרטיות ביופי וברבוי גוונים.

וכשם שפך הוא בנפש, כך הוא גם בשנה ועולם בדרותינו אלו. שבכל דור ודור יורדים "עירין" לעולם – חכמות חדשות, טכנולוגיות, כחות תרבות – המרחיבים את הראיה והדעה למעל לכל הגבולות שהיו לפנים. וכחות אלו, בשרשן, הם שלוחים מלמעלה, הודמנויות להמשיך אלקות בכלים חדשים. אבל ראינו כמה מהרה יכולים עירין אלו לפל, כמה קל להחזיקם בדי מערכות ואישיות בדמות נפילים – אימפריות של כלכלה ותקשורת, מבנים המגדילים את עצמם לדגמת אלוה ודורשים מהאדם עבודה זרה. והשאלה אינה אם ירדו עירין כאלו – הרי כבר ירדו, פי כך גזרה ההשגחה לדורות האחרונים – אלא אם יהיו לשומרים על דירה בתחתונים או למשרתים של גדלות דקליפה מחדשת.

וכאן בא החדוש של הדור השביעי והדור השמיני. הדור השביעי, מהאדמו"ר הגון ועד לדורנו נשיאנו, יש לו התפקיד להוריד את השכינה לתחתון שבתחתונים, לגלות שהעולם עצמו הוא התבה, שכל דבר יכול להעשות תבה של אלקות אם רק נשמרים המדות הנכונות, ההלכות וההוראות של התורה. ודור זה חווה מבולים של מידע, של הסחת הדעת, של מהפכות; אבל דוקא גלים אלו יכולים לההפך למקנה כשמכניסים אותם לגדר למוד התורה, הפצת המענינות ומעשה המצות בפועל. והדור השמיני, המתגלה, מוסיף בחינת "שמיני" – למעלה מן הטבע – שגם מי התחתונים עצמם, הטכנולוגיה, המדעים, התרבות העולמית, יכולים להתהפך לקדושה, לא רק להעצר ולהתגבל. וברית הקשת בזמננו היא ההפך שרבוי הצבעים שבהתבטאות האדם, במדעים ובאמנויות, אינו צריך להראות כאיום של מבול אפשרי, אלא יכול לשבר את האור הפשוט של אלקות לעוד ועוד פני גלוי בדירתו.

ובדרך משל מיתי, יש לומר שבימינו נאסרו העירין מרשיונם; הנפילים הפראים של ההסטוריה – הענקים הטוטליטריים, מלכי האלילים, מעמדות הפהנה שטענו להם את השמים – הולכים ונעשים לאגדה. ואף על פי כן, שמותיהם נשארים כאזהרות חקוקות בזכרון הכללי. ורקיע סדר העולם נתרפא אחרי פתיחות רבות – גלויות, חרבנות, מהפכות – אבל כל

צרכת נושאת בה את זכרון המבולים שהיו, וזה נהפך עכשו לצבעי רחמים וחקמה. ושרי המים הפנימיים למדו, כאלו, אפן חדש: להמטיר בנחת, בהתמדיות, על ידי הזרם היומיומי של השפעה והשראה, ולא לפרץ רק בטורנדות קטסטרופליות.

ועל פי כל הנ"ל יובן שהעבודה הפרטית הנובעת מכל זה היא שלשה דברים. הראשון – לשמור על הגבולות בפנים ובחוץ, להבחין בברור בין קדש לחול, בין עיר הנשאר קשור למקורו לבין עיר שהתחיל לפל; למאן בערבובייה המטשטשת את ההבדל היסודי בין הבורא לנברא, אף כי מתעסקים עם העולם. השני – להעלות את הניצוצות הנופלים שבדעת, לקחת את האמנויות והמדעים, את כלי התרבות והמערכות של דורנו, ולהחזירם לשרשם על ידי זה שמשמשים בהם לגלות אלקות, לכתב בתוכם את אותיות התורה ואת אתיקת החסד והצדק. והשלישי – כשמבולי החיים עולים, בין בדמות יסורים, בין בדמות בלבול, ואפילו בדמות כסופים עזים יותר מדי – לבוא אל תבת דברי הקדושה, להניח לעצמו להטבל ולא להשחת, לבטח שגם מים אלו כלולים בבירת הקשת ויכולים להפוך למקנה של התחדשות.

ובאפן זה נגלית מעשית בני האלקים והנפילים, של עירין וענקים ופתחי הרקיע, לא כאגדה רחוקה ועתיקה, אלא כמפה תמידית של הנוף הפנימי שלנו ושל ההסטוריה כלה. כי כל אחד מאתנו נושא בתוכו עיר המתאווה לראות ולרדת, ענק אפשרי המבקש לתפס גדלות לעצמו, ורקיע שפתיחותיו וסגירותיו הם קצב המוח והלב. ועל ידי הבירית שנתנה אחרי המבול, ועל ידי עבודת הדורות המסתיימת בדורנו, נתנה היכולת לקשר את העיר אל שליחותו, להמס את הענק במי הענוה, ולהפוך כל מבול לדירה גבוהה יותר למי שאמר והיה העולם.

Before The Waters - for My Rebbe's first two children

א

וויסן מיין פֿרעמדע קינדער וואס זיי האבן געוואלט זיין. וויסן מיין
אלטערע און אונזערע קינדער וואס זיי האבן געוואלט זיין. וויסן מיין
באנען. וויסן מיין קינדער וואס זיי האבן געוואלט זיין. וויסן מיין
וויסן מיין קינדער וואס זיי האבן געוואלט זיין. וויסן מיין
וויסן מיין קינדער וואס זיי האבן געוואלט זיין. וויסן מיין

בראיה ראשונה, פסוקים אלו חולפים לפני העין כענן מלא רעם, כבד וימטען, אבל עדין בלי שישמיט את גשמי הודו.
דהנה, די תורה מספרת דאס באפן של רמז, בקצרה ובקלות הרמז, וימז לאחר מכן רדט זי אריין אין א גלויירד ווגן
קלוקל הבריה: "ויתשחת הארץ לפני האלוקים ויתמלא הארץ חמס." וויסן מיין
אלטערע און אונזערע קינדער וואס זיי האבן געוואלט זיין. וויסן מיין

וויסן מיין קינדער וואס זיי האבן געוואלט זיין. וויסן מיין
כן, צו דעם מצב פון "ויתשחת הארץ לפני האלוקים" וויסן מיין
א גרעסטן הסתר: זי נומט אן צו דערמאנען משנה בריות, גיט זיי א נאמען נאך א מאל איינמאל, רמזט אן אז זיי זיינען
"הגברים אשר מעולם אנשי השם", וונאך גלייך גיט זי אריבער צו די גזרה פון מבול, כאילו ס'איז גענוג פאר אונדז צו וויסן
אז זיי האבן אמאל גענוען, אן אז מיר זאלן וויסן ווער ווואס זיי זיינען.

וויסן מיין קינדער וואס זיי האבן געוואלט זיין. וויסן מיין
בראשית רבה שטייט, אז "בני האלוקים" זיינען דינים, ווי שטייט "אלקים נצב בעדת קל" – וואזוי באווייזט אויך רש"י, אז
זיי זיינען די שרים ושושפטים וואס מ'רופט זיי אן מיטן נאמען אלקים צוליב דעם, אז מ'האט אריינגעגעבן אין זיי כח הדין.
ווער רמב"ן ברענגט אויך אן אנדער דעה, אז "בני האלוקים" זיינען מלאכים, ווייל לשון אלקים געפינט זיך אויך אויף
עליונות בריות, ווער נייגט צו זאגן, אז דא איז דא א סוד, א סוד וואס מיטאר נישט ארויסברענגען אין ברייט אויף דעם
דרך הפשט.

דארום מוז מען זאגן, אז אין די פסוקים עדיינפאלן עפנט די תורה פאר אונדז א גאנצע פנימית־דרמה, נאר אז דאס איז אין א אופן פון א סגור־רמז, אז ס'זאל זיין אזוי, אז נאר ווער ס'מתבונן איז אין ליכט פון דברי חז"ל, זחר, וותורת החסידות, הייבט אן זיך ביי אים אנטפלעקן א קור־דמות פון ענין.

וועגן, מיר געפינען אין זחר, אז די דורות פאר מבול האבן נישט נאר געזינדיקט אין פשיטות־הדבר, נאר דורך זייערע מעשים "אתערון דינין עלאין", זיי האבן אויפגעוועקט עליונע דינים, וויי האבן פארשפארט דעם מאָן פון מים עליונים וימים תחתונים, וואס איז געשטעלט געווארן אין צווייטן טאג בריאה. וועגן, די הבדלה פון מים איז יסוד פון יציבות העולם, אז ס'זאל זיין א מדומדמ־הבדל צווישן דאס וואס איז למעלה ונדאס וואס איז למטה, צווישן נעלם ונגלה. וווען אזא הבדלה ווערט אונטערגעריסן פון אונטן, ציטערט זיך ציביון פון אלע וועלט.

וויפון דאס איז מוכן, אז קלקול פון יענע דורות איז נישט נאר געווען, אז דער מענטש האט גנבה געטאן וזמה, נאר אז גאנצע זיין־אופן פון מענטש אין עולם האט פארשפארט דעם קוסמישן סדר פון גבולות צווישן עליון וותחתון. ונדאס איז שוין מרומז אין לשון "ותשחת הארץ לפני האלקים" – אז עצם הארץ, דער עולם אלס עולם, האט זיך פארקרימט לפני שם אלקים, וואס איז דער נאָמען פון מדה וסדר, דער נאָמען דורך וואס זיינען די וועלט מסודר געווארן. דער פגם איז נישט נאר געווען אין פרטים, נאר אין עצם שייכות פון בריאה צו אלקות.

ונדאס איז דער קשר צו "בני האלקים" ו"נפלים". דעהנה, עצם לשון "בני האלקים" ווייזט אן אויף א נקודה, ווי שם אלקים, וואס בכלל ווערט פארבונדן מיט העלם, הסתר ווסדר הטבע, טרעט ארויס אין א בחינה פון בן, אין א אופן פון התפשטות ויהמשה אראפ. ס'איז דא א ארט, ווי די אלקית־מדה פון באשטימען גבולות ברענגט ארויס א השתלשלות וואס ניגט צום זייערע איבערטערעטן. וואזוי אויך לשון נפלים, פון שרש נפילה, ווייזט אן אויף בריות, וואס עצם זייערע מציאות איז א נפילה פון זייער ריכטיקן ארט, א ירידה פון זייער אמת־דיגן מעמד אין א מציאות, וואס קען זיי נישט טאקע אריינקלייבן. זייערע מציאות אליין איז א סימן אויף דעם פּרץ וואס האט זיך אויפגעבראכן צווישן עליון וותחתון.

נאר אלעס נאל איז נאך אלץ נאר אין מדריגה פון ההבנה אין עולם – אין קוסמישן סדר. אויבער אין תורת החסידות דארף מען יעדן מאָרע אין תורה באטראכטן אין דעם משלש־שיעור פון עולם, שנה, נפש. דהיינו, אז יענער עצם־דס פאטראן טרעט ארויס אין מבנה העולמות, אין השתלשלות ההסטוריה, וואין אינערלעכן עולם פון יעדן פרטישן נפש. וונאר ווען מ'זעט דעם מאָרע אין איינס אין אלע דריי זייטן, הייבט מען אן צו דערגרייכן זיין פנימיות.

וולויט דעם ווערט די שאלה נאך טיף. דהרי, אויב ענין "בני האלקים" וונפלים איז אזוי יסודי, ביז אז ער רירט אן אין הבדלת המים אין עולם, מוז עס זיך דאווקא אויסדריקן אויך ווי א מהפך אין שנה – אין השתלשלות דורות – וואין נפש – אין אינערלעכן עולם פון מענטש. וואין שנה זען מיר טאקע, אז פון דעמאלט "החל האדם לרב על פני האדמה" האט זיך אנגעהויבן א נייע תקופה, וואס האט דערגרייכט איר שיא אין מבול וואין נייעם ברית מיט נח. נאר אין נפש – וואס איז

דער פֿנימער מצב, וואָס רמז'ט זיך אַרײַן אין "נויִהי כִּי הִחֵל הָאָדָם לָרֵב", אין "נויִראוּ בְּנֵי הָאֱלֹקִים אֶת בְּנוֹת הָאָדָם", וואָס
"הַנָּפְלִים הָיוּ בְּאֶרֶץ בְּיָמֵם הָהֵם וּגְם אַחֲרֵי כֵן"? וואָס איז יענער מצב מִטָּעַן וּחֲשׂוֹף־גְּבוּלוֹת, וווּ גְבוּלוֹת צווישן עֲלִיּוֹן
וּתְחִתּוֹן ווערן פֿיין־פֿיין צוגעשארפֿט, אין עבודת־הָאָדָם אין זײַן אייגענער נפֿש?

נויִל אויב מ'וועט זיך צופֿרידנשטעלן מיט אַ פשוטער שְׂכָלִית־הֶסְטוֹרִישער לייענונג – אַז אַמאָל האָבן געווינט שָׂרִים
רָשָׁעִים וואָס האָבן גענומען אַלץ וואָס זײ האָבן געוואָלט, וועס האָבן געווינט אַנְשֵׁי חָמָס מיט אַ גרויסן גִּשְׁמִישן קוֹמָה,
וואָס מ'האָט זײ גערופֿן נָפְלִים – בלײַבט ס'הֶכְרַח־סִבָּה פֿון מְבוּל אָן פֿאַרשטאַנד. דִּהְרִי, פֿאַרוואָס זאָלן אַזעלכע חֲטָאִים,
וואָס לצערנו חוזר זײנען אין אַ סך דורות, מחייב זײַן אַ מחִיָּה כמעט פֿון אַלע לעבעדיקע? וּנִגָּאך, פֿאַרוואָס זאָל דִּי תוֹרָה,
וואָס איז נְצִיחִית, אָפּגעבן אַזעלכע טײַערע פֿסוקים צו דערציילן אונדז וועגן אַזאַ באַזונדערן מִקְרָה פֿון פּוֹלִיטִישן
וּחִבְרָתִישן קִלְקוֹל, אויב נישט צוליב דעם, אַז דאָ איז דאָ אַן אַרְכָּטִיפ פֿון אַ פִּיל טיפֿערער דִּינָמִיק, וואָס קומט צוריק אין
אַ סך פֿאַרמען "גַּם אַחֲרֵי כֵן"?

דאַרום זײנען מיר געצוונגען צו זוכן אַ טיפֿערע פֿנימיות אין לָשׁוֹן "בְּנֵי הָאֱלֹקִים", וואָס זאָל צוזאַמענפֿאַסן בייַדע דעות אין
חֲזוֹ"ל – דִּינָיִם וּשְׂרָיִם פֿון איין זײַט, וּמִלְאָכִים פֿון דער צווייטער – וואָס איז יענער בחינת בֵּן, וואָס גייט
אַרויס פֿון שָׁם אֱלֹקִים, ווי ער פֿאַרבינדט זיך מיט דער פֿאַררירונג פֿון מֵאָזן פֿון מִים עֲלִיּוֹנִים וּמִים תְּחִתּוֹנִים, וואָס איז
ענין נָפְלִים ווי מִעֲרַבְבוֹת־בְּרִיּוֹת, וואָס לייגן אַ מאַסע איבער כַּח הַסְבִּילָה פֿון הָאָרֶץ.

וואָל פֿי אַלעס נאָל קען מען זאָגן, אַז דִּי תוֹרָה רמז'ט דאָ אויף אַ סוג בְּרִיּוֹת וּכּוּחֹת, וואָס שטייען דאָוואָס אויפֿן גְּבוּל
צווישן עוֹלָמוֹת: פֿון איין זײַט רופֿט מען זײ "בְּנֵי הָאֱלֹקִים", וּפֿון דער צווייטער זײַט פֿאַרבינדן זײ זיך מיט "בְּנוֹת הָאָדָם".
וועצם זייער תּפֿקִיד איז אַראָפּלאָזן עפעס אַלְקִישעס אַרײַן צום אָדָם, וואָס, ווען זײ פֿאַרקילקלט ווערן, ווערט דורך
דעם פֿאַרקרימט אין טיפֿן סֶדֶר אין עולם, שְׁנָה וּנְפֶשׁ אין איינעם. וואָס מִפְּשָׁעֵר בִּיאור פֿון אַזאַ סוג בְּרִיּוֹת ווערט נישט
געזאָגט אין פֿסוק אַלײַן, נויִל דִּי תוֹרָה האָט דאָ אויסגענוֹלט אַנצוטאָן דעם ענין אין אַ לבוש פֿון רָמָז וּנְקִצוֹר; נאָר אין דְּבָרֵי
חֲזוֹ"ל, וואָס אין דִּי מִדְּרָשִׁים וואָס רעדן וועגן באַזונדערע מִלְאָכִים וואָס זײנען אַראָפּגעקומען אין דִּי וועלט, הייבן מיר אָן
צו הערן דעם הֶמְשֵׁךְ פֿון דָּאס, וואָס פֿסוק נאָר עפֿנט אָן.

וואָס איז דער ענין וואָס וועט זיך נאָך מבאָר ווערן: ווער זײנען יענע "בְּנֵי הָאֱלֹקִים" אין זייער פֿנימית־זוהות, וואָס איז
זייער שליחות אין זייער יְרִידָה צום אָדָם, ווי פֿון זייער יְרִידָה קומט אַרויס מְצִיאוֹת הַנָּפְלִים, וואָס אַז אַלץ דָּאס האָט
צוגעגרייט דעם עולם צו גִּזְרָה "אִמְחָה אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר בָּרָאתִי". וואָס דאָס וועט זיך אויך מסבֿר ווערן דִּי דְּבָרֵי זֶהר, אַז
דִּי דורות פֿאַר מְבוּל האָבן אויפֿגעוועקט עֲלִיּוֹנֵי דִּינָיִם וּפֿאַרשפֿאַרט מֵאָזן הַמִּים, וואָס וועלן פֿאַרשטיין אין עולם, שְׁנָה
וּנְפֶשׁ דִּי מְשֻׁנָּה וּמְטַעֲנַת־אוֹרִיר פֿון יענער תקופה, וואָס שטייט אויפֿן סף צווישן ערשטן עולם וּנְיָעֵם עולם נאָך מְבוּל.

וּלְהַבִּין דָּאס, דָּאָרף מען ערשט מקדים זיין אַ באור אין כָּל־ענין פֿון אַ מְלָאָךְ וואָס ער נידריקט זיך אַראָפּ אין עולם העשׂיָה, אין אַ אָרט פֿון גִּשְׁמִיּוֹת און בחירת הָאָדָם. דְּלִכְאוּרָה, דָּאס זעט אויס אַ סתירה אין זיין מְצִיאוֹת.

מְלָאָכִים, ווי עס איז באַקאַנט פֿון דְּבָרֵי חַז"ל און ווי עס ווערט מבאָר בַּאֲרֵךְ אין תּוֹרַת הַחֲסִידוֹת, רופֿט מען "עומדים" – אַז זיי זיינען עומדים. גאַנצע זייערע מְצִיאוֹת איז אַ באַזונדערע מִדָּה, אַ קבועער אָפֿן פֿון הַרְגָּשָׁה און רָצוֹן כָּלפִּי אֱלֻקוֹת: מִיכָאֵל איז חֶסֶד, גַּבְרִיאֵל איז גְּבוּרָה, רָפָאֵל איז רַחֲמִים און אַזוי ווײַטער. זיי ברענען אין אַחֲבָה אָדער יִרְאָה, נאָר די אַחֲבָה און יִרְאָה איז בײַ זיי אין אַ אָפֿן פֿון קביעות; זיי רירן זיך נישט פֿון איין אָפֿן צו זיין הֶפֶךְ, און זיי האָבן נישט קיין אמתע בחירה צו באַשטימען פֿון נײַ זייערע זהות. נְשָׁמוֹת יִשְׂרָאֵל, לְעוֹמֶת זֶה, רופֿט מען "הולכים" – אַז זיי גייען און גייען, ווײַל זייער עיקר־כֹּחַ איז דַּעַת, וואָס קען פועל זיין אַ פֿאַנִימִית־הִתְקַשְּׁרוֹת מיט אֱלֻקוֹת אין אַלץ נײַע וועגן, מיט בחירה, אין עֲלִיָּה, אין ירידה און אין אַ נײַ־אויפֿלעבטע עֲלִיָּה.

אַם כֵּן, ווען מיר רעדן וועגן מְלָאָכִים וואָס מען שיקט אַרויס אלס שליחים אין די תּחֲתוֹנִים־עוֹלָמוֹת, איז דער כָּל־אָז דָּאס איז נאָר צו מקיים זיין אַ באַזונדערע שליחות אָן קיין ענין פֿון נִסְיוֹן און בחירה אין פֿאַנִימִית. דער מְלָאָךְ איז אַ הִמְשָׁכָה פֿון דער אֱלֻקִּית־מִדָּה אַרײַן אין אַ באַזונדערן ענין; ער איז נישט קיין כְּעַל־בְּחִירָה אין יענעם ענין פֿון זיין שליחות.

אַם כֵּן, ווי קען דָּאס זיין, אַז מְלָאָכִים נידריקן זיך אַראָפּ אין דיון עולם אין אַ אָפֿן פֿון נִסְיוֹן, אין אַ אָרט פֿון תּאַוּוֹת און בְּלִבּוּלִים, ווי עס ווערט דערציילט אין די מִדְרָשִׁים וועגן שְׁמַחֲזַאי און עֲזָאֵל – אַז זיי האָבן געבעטן אַראָפּרצוגיין און צו באַווייזן, אַז זיי וועלן קענען שטיין אין די ערדישע נִסְיוֹנוֹת? און דָּאס זעט זיך דאָך גאָר אויס זיך צו דער ועלכסט־הַגְדָּרָה פֿון אַ מְלָאָךְ.

אַךְ הִנֵּה מיר געפֿינען אין נְבִיאִים נאָך אַן אַנדערן תּאַוּר וועגן מְלָאָכִים, נישט נאָר אלס שליחים צו טאָן פֿעולוֹת, נאָר אלס "עִירִין וְקִדִּישִׁין", ווי ס'שטייט אין דְּנִיָּאל וועגן דעם חֵלֹם פֿון נְבוּכַדְנֶצַּר: "בְּגוֹרַת עִירִין פִּתְגָּמָא, וּמֵאִמֵּר קִדִּישִׁין שְׁאֵלְתָּא". און דער זֶהר און די מִפְרָשִׁים דאַרטן באַקלערן, אַז "עִירִין" זיינען אַ באַזונדערער סוג מְלָאָכִים, וואָס זייערע עבֻדָּה איז צו הַשְׁגִּיחַ און צו פֿאַקח זיין אויף דעם סִדֵּר פֿון די עוֹלָמוֹת, צו קוקן כָּאֵלוּ פֿון די עֲלִיוֹנִים־עוֹלָמוֹת אַראָפּ אין די תּחֲתוֹנִים, און צו זאָגן עדות און צו אויפֿוועקן דין אָדער רַחֲמִים לויט וואָס זיי זען.

און פֿון לשון "עִירִין" זעט מען שוין – פֿון שָׁרֵשׁ עֵר, עֲרוֹת, און אויך פֿון לשון רֵאָיָה – אַז זייער ענין איז אַ מִין הַתּבוֹנָנוֹת, אַ מִתְבּוֹנְנַת־הַשְׁכָּלָה; זיי זיינען נישט נאָר שליחים צו טאָן אַ באַזונדערן מַעֲשֶׂה, נאָר זיי שטייען אלס "עִינִים" פֿון די עֲלִיוֹנִים־עוֹלָמוֹת אויף די תּחֲתוֹנִים. און "קִדִּישִׁין" מיינט, אַז אויך בײַם הַשְׁגָּחָה און צוּפִּיָּה בלײַבן זיי קדוּשִׁים, מוּכַדָּלִים, שְׂיָכִים צו דער מַעֲלָה פֿון קדוּשָׁה.

נאָר דאָס וויל זייער תפקיד איז צו שטיין אויפֿן סף צווישן עליון און תחתון – צו "השקיה למטה" און אפצומעסטן – איז דאָ, כביכול, אין זייער עבודה א טעם פֿון דעת: זיי זיינען דער "דעת" פֿון די עליונים-עולמות, ווען עס קערט זיך ארויס צו די תחתונים. און דאס איז דער סוג וואָס איז מרומז אין לשון "בני האלקים": אז זיי זיינען כאָלד תולדות און התפשטות פֿון שם אלקים – שם הדין און הצמצום – ווען ער פושט זיך ארויס צו השגות און צו סדר זיין די בריאה.

און לויט דאס קען מען מקרב זיין די דברי חז"ל וואָס רעדן נאָך מער בגלוי וועגן א פאסירונג, וואָס די תורה אליין לייגט זי אן אין א גרויסן הסתר. אין ילקוט שמעוני און אין פרקי דרבי אליעזר ווערט דערציילט, אז אין די טעג פֿון דורו של אנוש, ווען זיי האָבן אנגעהויבן מקלקל זיין זייערע וועגן – ווען מענטשן האָבן אנגעהויבן רופֿן אין נאָמען נישט ד' המהוה, נאָר אין נאָמען פֿון די ממצעים און אליילים – האָט זיך אויפֿגעוועקט א קטרוג למעלה. די מלאכים האָבן געזאָגט: "רבנו של עולם, האסטו דאך געזאָגט 'נעשה אדם'... זע איצט אז דער אדם איז מקלקל געוואָרן; עס וואָלט געפֿאסט, אז דו זאלסט שאפֿן דעם עולם בלויז דורך אונדז".

זיי האָבן טענה'ט, כביכול, אז רוחניות-בריות אן גוף און אן יצר הרע וואָלטן מקיים געווען די אלקית-כונה אין דער בריאה אן קיין נפילה. און דער הקדוש ברוך הוא האָט זיי געענטפֿערט: "איך ווײַס, אז ווען איר וואָלט אראפֿגעגאנגען אין יענעם גשמיות-עולם, וואָלט איר אויך זיך צוגעצויגן געוואָרן נאָך זיינע תאוות". נאָר זיי האָבן זיך פֿארטיפֿט אין זייערע טענה, און געזאָגט, אז זיי וועלן שטיין אין נסיון. און דער מדרש פֿארענדיקט, אז דער הקדוש ברוך הוא האָט זיי געזאָגט: "רדו וּשְׁכֻנו בְּיִנְיָהֶם", און זיי זיינען אראפֿגעגאנגען צוויי גרויסע מלאכים – שְׁמַחזַאי און עֲזָאֵל – און צום סוף האָבן אויך זיי זיך פֿארפֿאלן אין ענינים פֿון עריות און אין לערנען חכמות משחיתות פאר בני אדם.

און זע, גאנצע דיזע סיפור איז תמוה. דהרי, ערשטנס: ווי קען זיין, אז מלאכים זאלן מקטרג און מערער זיין אויף בריאת האָדם; זיי וויסן דאך פֿון דער אלקית-חכמה, וואָס האָט דאָקא אויסגעוואלט א נפש אין א גוף אלס עיקר-כלי פֿאר דירה בתחתונים? צווייטנס: וואָס הייסט, אז דער הקדוש ברוך הוא ענטפֿערט כביכול אויף זייערע טענה דורך דעם, אז ער לאַזט זיי אראפֿרעגן און זיך אויספרוון; איז דאס נאָר א עונש, אדער איז דאך דאך א פֿנימית-תועלת אין אזא ירידה? און דריטנס: ווי קען זיין, אז מלאכים אין אזא הויכע מעלה ווי שְׁמַחזַאי און עֲזָאֵל זאלן, חס ושלום, אַנקומען צו אזעלכע גסע חטאים, וואָס דער מדרש לייגט אויף זיי?

און דער ענין וועט מען פֿארשטיין לויט דעם, וואָס דער רמב"ם שטעלט פֿאַר אין זיין תאור פֿון דורו של אנוש. ער שרייבט, אז אין יענע טעג האָבן מענטשן זיך פֿארטאָן און געזאָגט, אז זינט דער הקדוש ברוך הוא האָט באשאפֿן די שמים און זיי אויפֿגעשטעלט צו הערשן איבער דער ערד, איז עס פֿאסיק צו פֿבד זיין די ממצעים, זיך באַוואַרפֿן צו די כוכבים און גלגלים, זיי בויען היכלות און מקריב זיין קרבנות, און דורך דאס וועלן זיי געפֿינען חן אין די אויגן פֿון דעם עליון-מלך, וואָס האָט זיי אויפֿגעשטעלט. דהיינו, אז זייערע עבודה זרה האָט זיך נישט אנגעהויבן פֿון א כפירה אין אלקא דשמיא, נאָר פֿון א פֿארדרייטקייט אין זעלבסט-המושג פֿון "אלקים" – דער אלקית-כח ווען ער לייגט זיך אן אין טבע און אין שרי

האמות. זיי האבן גענומען די "בני אלקים" אין זייער עליון-שורש – אז ס'זיינען טאקע משרתים למעלה, וואס זיינען צנורות צו אראפלאזן דעם אלקית-שפע – און זיי האבן זיי אפגעריסן, כביכול, פון זייער מקור, און געגעבן זיי א זעלבסטשטענדיקן מעמד.

און דאס אליין האט אויפגעוועקט א גרויסע התעוררות למעלה אין בחינת "עירין וקדישין". ווייל ווען די תחתונים פארדרייען דעם הבנה אין די ממצעים, ווערן די ממצעים אליין אריינגעצויגן אין א משבר פון זהות. די זעלבע מלאכים, וואס זיינען ממנה צו זיין שרים איבער כחות הטבע, איבער חכמות הקוסמוס, געפינען, אז למטה ווערט זייער השתקפות א חפץ פון עבודה און השתחואה. דאס רירט אן אין זיי א ריזיקע פראגע: וואס איז זייער אמתער מעמד און זייער שיכות צום אדם? זיינען זיי נאר געלעבט צנורות, אדער האבן זיי א דירעקטן שיכות צו דעת האדם, ביז אז מ'זאל זיי וויסן און פֿעדען?

און אין אזא מצב קען זיך, כביכול, אנטשטיין א רוחנית-שאיפה אין בחינת די עירין, אז זיי וואלטן געוואלט אראפצוגיין אין א גלוי-אפן, כדי צו "הוכיח" פאלו, אז ווען די אלקית-עבודה וואלט זיך מקוים געווארן דורך רוחניות-בריות אליין, וואלט דער עולם זיך מתקן געווארן אן די בלבולים פון גוף און יצר הרע. און דאס איז דער פנימית-תוכן פון די דברי המדרש אין יענעם דיאלאג: ניט קיין גסע קנאה, חס ושלום, נאר א טיפער נסיון אין זעלבסט-מבנה סדר ההשתלשלות – צי דער וועג פון דירה בתחתונים איז דאוקא דורך דעם הסתר און מאבק פון נפש האדם, אדער אפשר איז דא נאך א אנדער וועג.

און די תשובה פון למעלה איז, אז זעלבסט-טבע פון "עיר וקדיש" איז פארבונדן מיט א מעמד פון רחוק. זיין קדושה, זיין שלימות, האלט זיך דאוקא דורך דעם, אז ער השקיףט פון אויבן און גייט ניט אריין אין דעם פעלד פון בלבול און בחירה. און ווען ער וואלט אראפגעגאנגען אין א ארט, וווּ אלקות איז פארהולען אין א גאנצן הסתר, וואלט זיין קבועער מדה ניט גענוג געווען; עס פעלט אים די גמישות פון דעת צו קערן דעם הסתר פון אינעווייניק ארויס. דערפאר זאגט דער הקדוש ברוך הוא: "אם תרדו, גם אתם תכשלו" – ניט נאר אלס א עונש, נאר אלס א באגריף פון דער אמתער מציאות: אז דער מבנה פון א מלאך איז ניט צוגעגרייט פאר דער עבודה פון בחירת האדם.

אבער אפילו אזוי, כדי אז דיזע אמת זאל זיך אנטפלעקן ניט נאר אלס דברי הקדוש ברוך הוא פון אויבן, נאר אויך אלס א לעבעדיקע מציאות אינעם סדר העולמות, איז געגעבן געווארן רשות פאר א טאקע ירידה פון באזונדערע עירין. און דא קומען מיר צו דעם ענין פון "ירידת האור בכלים" אין דעם שארפן-סטן אפן.

דען בכלל, ווען א גרויסער אור, א עליון-אור, נידריקט זיך אראפ און לייגט זיך אן אין פלים וואס זיינען ניט גענוג מזוּכָּה, קענען זיין צוויי היפוכדיקע תוצאות. אדער אז די פלים הייבן זיך אן און זיי ווערן מזוּכָּה דורך דעם אור, אדער, להפך, אז דער אור ווערט מתענות און לייגט זיך אן אין גסות פון די פלים, און ער ווערט א מזון פאר דער קליפה. און דאס איז דער

סוד פֿון אלע שלעכטע דעות און שלעכטע כחות אין עולם, וואָס אלע קומען פֿון אַ שְׁכָר־הַכֵּלִים – פֿון אַ נְפִילָה פֿון גְּדֻלוּת.

די "בְּנֵי אֱלֹקִים" אין זייער עֲלִיּוֹן־שורש זיינען אַ זייער הויכער אור: דעת עֲלִיּוֹן, וואָס דערקענט די נְבִרָאִים־עוֹלָמוֹת פֿון אויבן אַראָפּ, אין אַ קלאָרער הִבְנָה, אַז אלע ענינים זיינען נאָר אַ לבוש פֿאַר אֱלֹקוֹת. און ווען אַזאַ אור נידריקט זיך אַראָפּ און לייגט זיך אָן אין כֵּלִים פֿון עוֹלָם הָעֲשִׂיָּה – אין דער גִּשְׁמִיּוֹת־ערד, מיט איר גאָלד און נְחֹשֶׁת, מיט די מַחְזֹרִים פֿון זון און לִבְנָה, מיט תְּאוֹת און פחדים – זיינען די כֵּלִים נאָךְ נישט געווען מוֹכַף דורך תּוֹרָה און מִצְוֹת. דער עוֹלָם האָט געשטאַנען אין אַ מַעֲמָד פֿון ערשטע נַעֲרוּת, אין גִּשְׁמִיּוֹת און רוֹחַנִּיּוֹת, אָן דער פִּנְיִמִית־מסגרת וואָס קומט פֿון מִתֵּן תּוֹרָה. און אין אַזאַ עוֹלָם איז די יְרִידָה פֿון די עִירִין געווען אַ גרויסער סכּוֹן.

דערפֿאַר דערציילן די מִדְרָשִׁים, אין אַ דרך־מָשָׁל, אַז די מַלְאָכִים האָבן געלערנט דעם אָדָם אלע מיני חֲכָמוֹת: זיי האָבן אַנטפלעקט דעם סוד פֿון מִתְכַּת, ווי צו מִזְקֶה זײַן און מִזְקֶה זײַן בְּרָזָל צו כֵּלִי זײַן און צו כֵּלִים; זיי האָבן געלערנט זיי ענינים פֿון תְּכַשִּׁיטִים און כִּתְלָה, ווי צו פֿאַרגרעסערן און אונטערשטרייכן גופ־שׁוֹנֵקִיט; זיי האָבן געלערנט זיי די מַחְלָכִי כּוֹכְבִּים און די הנהגה פֿון נס־תְּרַכּוּת, די אָנהייב פֿון כְּשׁוּף און נס־תְּרַאֲוִמָנוּיּוֹת. און אלע דִּזֵּע ענינים זיינען, אין זייער שְׁרָשׁ, צורות פֿון דעת: צו וויסן די תְּכּוֹנוֹת פֿון דער בְּרִיאָה, זיי אויסצונוצן צו אַ תְּכֵלֶת, צו פֿאַרמען דעם חוֹמֶר לויט דער צוֹרָה.

אין אַ מִתְקֵן־סֹדֶר וואָלטן דִּזֵּע חֲכָמוֹת געוואָרן אַ הִשְׁרָאָת־אור אין כֵּלִים פֿון קְדוּשָׁה: מִתְכַּת וואָלט מען גענוצט פֿאַר מוֹכַח און פֿאַרן בְּנֵן מִשְׁכָּן; תְּכַשִּׁיט און נוי וואָלטן געווען "זֶה אֵלֵי וְאַנְהוּ" – צו מַהֲדִיר זײַן מִצְוֹת; אַסֶּטְרָאָנָמִיע וואָלט געפֿירט צו "מָה רַבּוּ מַעֲשֵׂיָהּ ד" און אַזוי ווייטער. נאָר ווען דער אור פֿון די עִירִין איז אַרײַנגעקומען אין כֵּלִים וואָס זיינען נאָך נישט מוֹכַף געווען, האָבן די חֲכָמוֹת אַליין זיך אָפּגעריסן פֿון זייער מקור און זיי זיינען געוואָרן כִּלְי־שְׁרֵת פֿאַר חֶמֶס און זִמָּה. כֵּלִי זײַן זיינען מִזְקֶה געוואָרן פֿאַר אֱלִימוֹת, תְּכַשִּׁיט און נוי פֿאַר פִּרְיָצוֹת, אַסֶּטְרָאָלָאָגיע פֿאַר גִּזְרֵת גוֹרָל און עֲבֻדָּה זָרָה, און די נס־תְּרַאֲוִמָנוּיּוֹת פֿאַר שְׁעֵבוֹד און פחד.

און דאָס איז דער פִּנְיִמִית־פִּירוּשׁ אין חֵטָא פֿון שְׁמִחָאִי און עֲזָאֵל מיט בְּנוֹת הָאָדָם. נישט נאָר אַ סיפור וועגן אַ פּערזענלעכן כְּשָׁלוֹן, כאָטש אויך דאָס ווערט דערציילט, נאָר אַ מָשָׁל אויף אַ קוֹסְמִית־נְפִילָה, וווּ דעת עֲלִיּוֹן, וואָס זײַן תְּפִקִיד איז געווען צו זײַן אַ צופֿע־ניטער און צו בלייבן אין זײַן קְדוּשָׁה, האָט זיך פֿאַרמישט מיט די תְּאוֹת פֿון תַּחְתּוֹן־עוֹלָם. די "בְּנֵי אֱלֹקִים" זיינען נישט מער געבליבן נאָר דִּינִים און שָׁרִים אין דעם זין פֿון נעלְמֶע שָׁרִים, וואָס זיינען הַמְשִׁיךְ גְּבוּרַת אֱלֹקִים, נאָר זיי האָבן כָּאֵלֹ אָנגענומען אַן אָנֹשִׁית־צוֹרָה און זיי זיינען אַרײַן אין אַ פִּנְיִמִית־יְחוד מיט "בְּנוֹת הָאָדָם", דִּהְיִינוּ מיטן כֹּחַ הַדְמִיּוֹן און תְּאוּהָ אֵינעם אָדָם, און עס איז געוואָרן אַ תְּעֹרֻכָּת, וואָס איז נישט ריין עֲלִיּוֹן און נישט ריין תַּחְתּוֹן.

און מיר קענען שוין שפֿירן, ווי אַזאַ יְרִידָה פֿון די עִירִין האָט צוגעגרייט דעם קרקע פֿאַר דער הִתְגַּלּוּת פֿון די נְפִלָים – בְּרִיּוֹת, אין וועלכע דער אור פֿון עֲלִיּוֹנִים־עוֹלָמוֹת האָט זיך אַינגעהאַלטן אין גֶסֶע כֵּלִים, ווי עס וועט זיך נאָך מבאָר ווערן. דען ווען אַ גרויסער אור פֿאַלט אַרײַן אין קְלִיפָּה, איז די תּוֹצָאָה אַ פֿאַרקרימטע גְּדֻלוּת, אַ כֹּחַ וואָס גייט אַריבער דעם

מידה פון א מתקן-עולם. די טכנולוגית און רוחנית-מהפכה, וואס די עירין האבן אנגעצונדן – פון איין זייט, א פארגרעסערונג פון דער שליטה פון אדם איבער טבע; און פון דער צווייטער זייט, א פארטיפונג פון עבודה זרה און מוסר-קלקול – האט באשאפן, אין עולם, שנה און נפש, אן אטמאספער, אין וועלכער קענען זיך געבוירן ווערן אזעלכע מערפכע גבורים.

און לויט אלע די נ"ל, איז דערפאר לשון "בני האלקים" אין תורה א רמז, אין איר פנימית, אויף יענע עירין וקדישין וואס זיינען אראפגעגאנגען, וואס זאלטן בלייבן אין זייער קדושה אלס צופעניטער פון ווייטנס, און זיי זיינען געווארן שותפים אין מעשה, און דורך זייער נפילה האט זיך נאך מער פארקרימט דער מזגן צווישן מים עליונים און מים תחתונים. און זייער סיפור איז ניט אפגעטיילט פון דעם סיפור פון אדם.

ג

נאך אז דאס איז דער חיצוני-גלוי פון דעם, זיינע פירות, זייערע זעענלעכע און אנגרייפלעכע פירות. דען זינט די "בני האלקים" האבן זיך אפגעשטעלט צו זיין נאך עירין, צופים פון זייטנס, און זיי זיינען געווארן, כביכול, בעלים און אבות אינעם תחתון-עולם, האט געמוזט זיך געבוירן ווערן א דור, א סוג בריה, וואס טראגט אין עצם זיין מהות דעם ערבוביג פון צוויי עולמות. און דאס איז, וואס די תורה רופט זיי "נפילים".

דען עצם דער נאמען "נפילים" איז פון לשון נפילה. און חז"ל, כדרךם, טיילן זיך אין פירוש פון דער נפילה. פון איין זייט זאגן זיי, אז מ'רופט זיי "נפילים" צוליב דעם, אז זיי האבן אראפגעווארפן אנדערע, אז זייערע אימה איז געפאלן אויף די בריות, אדער אז דורך זיי איז געפאלן דער עולם. און פון דער צווייטער זייט איזאך דא דער פשט-פשוט, אז זיי אליין זיינען געווען נפולים, אנשים גדולי-המדה, וואס זיינען אראפגעפאלן פון זייער פאסיקן ארט. און לפי פנימיות-הענין זיינען ביידע איין זאך, דען ווער ס'איז אליין א נפילה פון א גבוה-מאד, צייט אויף זיך אליין אראפ אלע, וואס ליענען זיך אויף אים, אלע, וואס פארוויקלט זיך מיט אים.

אבער מ'דארף פארשטיין: אויב זיי זיינען א נפילה, א נפילה און א פגם, ווי קען זיין, אז די תורה לייגט גלייך צו אויף זיי א לשון פון גדלות און שבח, "המה הגברים אשר מעולם אנשי השם"? דלקאורה "גברים" און "אנשי השם" קלינגען ווי א מעלה, א שבח – אז זיי זיינען געווען גבורים, אז זיי האבן געהאט א נאמען, א גוטן נאמען און א בארימטן נאמען. ווי פאסט דאס צוזאמען מיטן צייכענונג פון קלקול און חמס? און נאך מער: פארוואס דארף די תורה בכלל דערציילן אונדז פון זייער גבורה און פרסום, אויב דער פונם איז נאך צו דערציילן פון די חטאים, וואס האבן געבראכט צום מבול? עס וואלט גענוג געווען צו זאגן, אז זיי זיינען געווען אנשים רשעים, אנשי חמס. פארוואס די באטאנען, אז זיי זיינען געווען "אשר מעולם אנשי השם"?

אָבער דער ענגן איז, אז דאָ גיט די תורה אַ גלוי פֿון אַ טיף־טיפֿן סוד אין ענין גִדְלוּת דִּקְלִיפָּה. דען ס׳איז דאָ אַ גִדְלוּת אין קדוּשָׁה, אַ התפֿשטות אור און חיות, וואָס קומט פֿון דער התפֿשטות־הנפֿש אין אַלקות; און ס׳איזאך דאָ אַ גִדְלוּת אין סטראָ אַחראַ, וואָס איז אַ נתפֿחת און התנפֿחות, וואָס קומט פֿון אַן אַסיפת נִיצוּצוֹת נופֿלים אַרײַן אין פֿלים, וואָס זיי זיינען נישט ראָוים צו זיי. און דער חדוש איז, אז כדי ס׳זאל זײַן אַ מבול, אַ פֿללדיקער שִׁבְר, וואָס דארף אַ פֿריאה קדוּשָׁה, איז נישט גענוג, אז זאלן זײַן סתם רשעים. ס׳דארף זײַן אַן עקום אין עצם דעם ענין פֿון גִדְלוּת, אז עצם ענין־הגִדְלוּת און הגבורה זאל זײַן חטוף און מְשַׁעבֵד צו קליפָּה, ביז אז די גִדְלוּת גיט זיך אָפּ ווי אימה, און דער נאָמען און דער פֿרסום גיט זיך אָפּ ווי עֲשֶׂק און עֲרִיצוֹת.

און דאָס איז דער רמז אין לשון "המה הגברים". דען דאָס וואָרט "הם" מיינט אין תורת־החסידות אַ מאָל דעם ווייזן מיטן פֿינגער, הייסט: דאָקע – די און נישט אנדערע. "המה הגברים" – די תכליתדיקע התגלמות פֿון אַ גבורה, וואָס איז אַראָפּגעצויגן געוואָרן אויף דער לינקער זײַט. דען שרש־הגבורה איז גבוה־מאד; דאָס איז דער כח־הצמצום און הגבול, דורך וואָס אַלץ באַגרעניצטס קען בכלל זײַן, און אין זײַן שרש איז ער מקושר מיטן שם אַלקים. און ווען די גבורה גייט אַראָפּ אין קדוּשָׁה, ווערט זי דער כח־העמידה בעצמו, דער כח־הרסון, צו שטיין קעגן דעם יָצָר און אים אונטערקנייטן. אָבער ווען די זעלבע גבורה ציט זיך אַרײַן אין קליפָּה, און בפרט דורך דער נפֿילה פֿון די "בני האַלקים", וואָס זייער ענין איז געווען גבורה, דאָן גיט זי זיך אָפּ ווי אַ גבורה גשמיותית, שְׁלֵטוֹן, אַ כח צו אַפֿלייגן זײַן רצון אויף דער וועלט און אויף אנדערע.

און דערפֿאַר זיינען די נפֿילים געווען אויך גבורים כפֿשטו – גדולי־קומה אין גוף, שטאַרקער העכער פֿון דעם נאַטירלעכן וועג פֿון אַ מענטש, ווי דער מדרש דערציילט, אז זייערע טריט האָבן אַרומגענומען פעלדער, און זייערע אַרעמס האָבן אַרויסגעריסן ביימער, און זייער קול אַליין האָט ציטערט מענטשן קליינע־כח. אָבער אין פֿנימיות איז דאָס נאָר געווען דער תִּיצוּנִי־לבוש פֿון אַ טיפֿערער מציאות: אז זיי האָבן אין זיך געהאַלטן אַ צבֿירה פֿון כחות־הגבורה, וואָס זיינען אַראָפּגעפֿאַלן פֿון אַ הויכן אָרט. דער אור פֿון די עירין, צוזאַמען מיט דער גבורה פֿון שם אַלקים, וואָס מ׳האָט זי פֿאַלש באַניצט אין דור אָנזש און אין די קומענדיקע דורות נאָך אים – אַלץ איז זיך צוזאַמענגעקליבן און צוזאַמענגעצויגן געוואָרן אין מְעַרְבֵּע בְּרִיּוֹת, וואָס עצם זייערע מציאות באַווייזט אויף אַ ערבובֿיָא דְעֵלְמִין, אַ תַּעְרוּבֶת פֿון עולמות, וואָס זאלן געווען בלייבן באַזונדער.

און דאָס איז פֿירוש "אֲשֶׁר מַעוֹלָם". די פֿשט־מפֿרָשים דערקלערן: אז זיי זיינען געווען פֿון אַלטע צייטן. אָבער אין פֿנימיות איז "עוֹלָם" אויך לשון הַעֲלָם און עולמיות, און "מַעוֹלָם" רמזט אויך אויף אַ הַמְשָׁכִּיּוֹת, אז זיי שוֹאֲבִים זייער גבורה פֿון אַ עתיק־נֶעֱלָם שרש. זיי זיינען נישט געווען סתם אַנְשִׁי כח; זיי זיינען געווען אַן היסטאָרישער עבֿי פֿון אַ פראָצעס, וואָס האָט זיך אָנגעהויבן "מַעוֹלָם", פֿון די ערשטע הַעֲלָמוֹת און קלקולִים אין דעם פֿאַרהעלטעניש צווישן עֲלִיּוֹנִים און תַּחְתּוֹנִים. די

מקלקלת-עבודה פון די ממצעים אין דור אנוש, די ירידת-העירין, דער פארקרימטער באניץ אין די אומנויות, וואס זיי האבן געלערנט – אלץ איז "מעולם", פון עצם דעם מרקם פון דער עולמות אליין, און די נפילים זיינען זיין התגשמות אין פלייש.

און "אנשי השם" – אויך דא טיילן זיך חז"ל, צי דער פונה איז צו שבח, אז זייער נאמען האט אנגעפילט די גאנצע ערד, אדער צו גנאי, אז זיי האבן זיך געמאכט נעמען אין מרד. אבער לפי דרך-החסידות דארפן ביידע זייטן זיין. דען דער צד-הקליפה זוכט זיך שטענדיק א שם, א באזונדערע זהות, א הרגשת ישות און אייגענע עקזיסטענץ. און לויט ווי ער גנבעט מער אור, אזוי ווערט דער נאמען גרעסער. און דערפאר, אמת, זייער נאמען איז געווען גרויס, דען זיי האבן אין זיך געטראגן ניצוצות פון הויכע שרשים; און דאקע דורך דעם איז זייער קלקול געווארן נאך מער בארימט און נאך מער פארהארטעוועט. זיי זיינען געווען "אנשי השם" אין דעם זין, אז זיי האבן באניצט דעם כח-השם, דעם כח פון זהות און מוניטין, צו אייגענעם כבוד, און האבן פארוואנדלט דעם נאמען אין א כלי פון אימה און שליטה.

און צו פארנענטערן דעם ענין צום השגה בדרך משל, קען מען זיך פארשטעלן – אויף דרך-הדרוש – זייערע שטעט און הויפן. ריזיקע חומות אויסגעהויבט פון ענארמע שטיינער, צוגעפאסט מיט א מומחות פון מלאכת-מתכת און גאמטריה, וואס די נופלים-עירין האבן געלערנט; פאלאצן, זייערע זיילן אריינגעקריצט מיט סימנים פון כוכבים און מזלות, דען זיי האבן גענומען די חכמת-השמים און זי געמאכט א עלילישן קאד; אוצרות אנגעפילט מיט כלי-נשק פון נחשת און ברזל, דען די אומנות פון ארבעטן אין מתכת איז געווארן א כלי צו כבוש. און ארום זייערע טישן ליגן אויסגעשפרייטע מאכלים אין אזא מאס, וואס קען מפרנס זיין פילע שטעט, דען זייער תאווה איז געווען לויט זייער גדלות, און זייער עסן אליין איז געווען כאילו א בליעה פון דעם שפע-העולם, און לאזט נאך זיך איבער חסרון און הונגער.

אין זייערע הויפן איז די זעלבע דעת, וואס מ'האט געמיינט צו אנטפלעקן דורך איר דעם אלקישן סדר אין דער בריאה, איצט פארקערט געווארן אין סיסטעמען פון כשוף און טקסים פון שררה. ניט נאר מיטן שווערד אליין האבן זיי געהערשט, נאר אויך מיט א הנהגה פון פחד און התפעלות – זונענ-און לבנה-עקלעפסעס ווערן אויסגעלייגט ווי אותות, מתכת ווי קמעויות, תכשיטים ווי מיטלען צו צופאנגען הערצער. און דאס פאלק, וואס האט זיך שוין צוגעוויינט צו זען אין די ממצעים כוחות, האט איצט אין די נפילים געזען כמעט אלקישע הערשער, זיך פארזאמלט צו זיי ארום, זיך בויגן צו זיי, גראוירט זייערע נעמען אויף מצבות, דערציילט אגדות פון זייערע גבורות. און אזוי איז מקים געווארן דער ענין פון "אנשי השם" אין דעם פשוטן זין: זייער נאמען איז געווארן דער ציר, ארום וואס די געזעלשאפט דרייט זיך.

און דאס אלץ איז ניט נאר א בונטע באשרייבונג, נאר עס האט א מדיק-שרש אין ענין ערפוביגא דעלמין. דען אין קבלה ווערט מבאר, אז די עולמות זיינען ארדנטלעך מסודר און אפגעטיילט: יעדן עולם האט זיינע אייגענע חקים און גבולים, זיין אייגענע סוג חיות. די מים-העליונים דארפן בלייבן אויבן פון דעם רקיע, און די מים-התחתונים אונטן. די רוחנישע

מינים – מלאכים, נשמות, כוכבים – יעדער האָט זיין תּחום; און אַפֿילו אין גשמייות איז דאָ אַ גרויסע באַטאַנען אין תּוֹרָה אויף דער הבדלה פֿון מינים: "בְּהֵמָה בְּהֵמָתוֹ, אִישׁ אִישׁ", און אַלע דיני כְּלָאִים, ניט צו מישן בעלי־חַיִּים, זרע, קליידער פֿון אַנדערע מינים.

און אין חֲסִידוֹת ווערט מבאָר, אַז די הלכות פֿון כְּלָאִים זיינען ניט נאָר אַ חקלאישע אָדער זואלוגישע דיסציפּלין, נאָר זיי זיינען אַן השקלה פֿון אַ טיפּערער אמת: אַז ווען מ'מאַכט אַן אומפּאַסיקן עֲרֻבּוב צווישן עולמות און מדרגות, וואָס דאַרפֿן בלייבן באַזונדער, שאַפֿט זיך אַ בלבול אורות און פֿלים, אַ עֲרֻבּובָא, וואָס ברענגט אַרויס משחיתים – צורות, וואָס קענען זיך ניט האַלטן אין דעם אמתן סדר־הַבְּרִיאָה. די פֿשרות פֿון דער וועלט הענגט אָפּ פֿון דעם ריכטיקן חבור פֿון תּחומים, און ווען דער חבור ווערט פֿאַרקרימט, שאַפֿט זיך אַ זאַך ווי אַ נפֿילי.

די נפֿילים, אַלזדאָן, זיינען כְּלָאִים בתּכלית. אין חיצוניות – אַ תּעֲרוּבָת פֿון "בְּנֵי הָאֱלֹקִים" און "בְּנוֹת הָאָדָם", בְּרִיּוֹת, וואָס גייען ניט קלאָר אַרײַן אין קיין קאַטעגאָריע. און אין פֿנימיות – זיי זיינען אַ חבור פֿון גבורה מיט תּאַוָּה, פֿון דַּעַת עֲלִיּוֹן מיט אַ גסן דמיון, פֿון חֲכָמַת־מִים עֲלִיּוֹנִים מיט תּאַוֹת־מִים תּחֲתוֹנִים. אַזאַ בְּרִיָּה קען מען ניט באַשרייבן ווי סתם אַן אַנוֹשִׁישׁ חֲטָא. זי גייט אויף אירע צוויי פֿיס ווי אַ עֲרֻבּובָא דַּעֲלָמִין, אַ אָרט, וווּ די גבולות פֿון די עולמות זיינען דורכגעבראַכן.

און פֿון דעם פֿאַרשטייען מיר אויך, אַז עצם זייערע מציאות האָט געדרוקט ניט נאָר אויף דער מענטשלעכער געזעלשאַפֿט, נאָר אויך אויף דער ערד אַליין. חז"ל זאָגן, אַז זייער אימה האָט אָנגעפֿילט די ערד, אַז אַ מענטש האָט ניט געקענט גיין אויף די וועגן, און אַז דער געשריי פֿון די אָפּגעדרוקטע איז אַרױפֿגעקומען צוליב זיי. אָבער אין אַ טיפּערן זין: ווען דער כָּלִי איז צו קליין אָדער פֿון אַ נײַט־פּאַסיקן סוג, כדי אַרײַנצונעמען דעם אור, וואָס קומט אַרײַן אין אים, שאַפֿט זיך אַ תּמִידיקער דרוק, ווי אַ שטורעם אין הימל. די ערד – מיינט ביידע דעם גשמישן פּלאַנעט אַליין און אויך די בחינה פֿון מלכות, וואָס מ'רופֿט זי "אָרֶץ" – איז געבעטן געוואָרן אַרײַנצונעמען אין איר באַגרעניצטע דימענסיעס אַזעלכע ענאָרמע, וואָס זייערע שְׁרָשִׁים זיינען אין גאַנצען הויכע עולמות. כאילו די אדמה אַליין מרמערט אונטער זייערע טריט, זי קען ניט טראָגן דעם משקל פֿון זייער מקלָקלער גִּדְלוֹת.

דאָס איז דער ענין פֿון גִּדְלוֹת דְּקָלִיפָּה. דען אמתע גִּדְלוֹת אין קדוּשָׁה ברייטערט אויס די וועלט; זי מאַכט מער אָרט פֿאַר אַלקות, זי מַזְכֵּר די פֿלים, כדי זיי זאָלן קענען אַרײַננעמען מער אור בדרך מנוחה. אָבער גִּדְלוֹת דְּקָלִיפָּה צאַמענדריקט די וועלט, אַחֲרֵי אַז אין חיצוניות זעט זי אויס ווי אַ התרחבות. דער ריזיקער פּאַלאַץ, זײַנע תּאַוֹת, זײַנע אַרמײַען, זײַן פֿרסום – אַלץ נעמט אָרט, אָבער דאָס איז אַ אָרט פֿון חֲנִיקָה. אַנדערע ווערן אַרויסגעדרוקט, די אַרעמע ווערן אָפּגעדרוקט, די שוואַכע האָבן קיין אָרט ניט. אַפֿילו די עלעמענטן פֿון טבע אַליין ווערן צו פֿיל געדרוקט: וועלדער ווערן אָפּגעהאַקט צו בויען זײַנע שטעט, גאַלד־און כּוֹז־מאַכרעס ווערן אויסגעריסן צו מאַכן כְּלִי־זֶן, פעלדער ווערן איבערבּעלאָדן צו פֿיטערן זײַן טיש. דאָס איז היפּוך "דִּירָה לֹא יִתְבָּרַךְ"; דאָס איז אַ דִּירָה פֿאַר אַניות, און די וועלט קרעכצט אונטער איר.

און לויט דעם קענען מיר אויך פֿארשטיין, פֿארוואָס דאָקע אין דעם קאָנטעקסט פֿון די נפֿילים זאָגט די תּוֹרָה: "וַתִּמָּלֵא הָאָרֶץ חָמָס". דען חָמָס איז נישט נאָר גוֹלָה; דאָס איז נעמען מער פֿון דער מידה, איינגעמען אָרט העכער פֿון זיין פּאַסיקן חלק. זייער מציאות אליין איז געווען אַ תּמִידִיקער מעשה־חָמָס, דען זיי האָבן מגשים געווען אין אַ לעבנס־פֿאַרעם אַ מידה פֿון אור און כּח, וואָס שייכט נישט צו אַזעלכע כּלים און נישט אויף אַזאַ אופֿן. עצם די חֲקִי־הַמִּדָּה און הַמִּשְׁקָל אין דער בְּרִיאָה זיינען פֿאַרפֿאַלט געוואָרן, און דער תּוצאה איז געווען אַ רְוָיָה, "וַתִּמָּלֵא" – ס'איז נישט געבליבן קיין אָרט פֿאַר צִנִּיעוּת, פֿאַר פשוטע אָנושיות, פֿאַר עבֻדָּה אין הַסֵּתֶר.

און לויט דעם ווערט אויך מבאָר, וואָס מ'זאָגט שפּעטער: "וַתִּשְׁחַת הָאָרֶץ לִפְנֵי הָאֱלֹהִים" – אַז די ערד איז מקלָקל געוואָרן לִפְנֵי אֱלֹהִים – און מיר קענען דערין אויך הערן: לִפְנֵי יענעם זעלבן שם־הַגְּבוּרָה אליין, וואָס זיין עקום האָט אַרויסגעבראַכט די ענאָרמען. מִדַּת אֱלֹהִים, ווען זי האָט אין דער וועלט געזען כאילו איר אייגענע געפֿאַלענע השתקפות – אַז איר הויכע גְבוּרָה ווערט פֿאַרקערט אין עֲרִיצוּת, איר כּח־הַגְּבוּל ווערט פֿאַרקערט אין כּבוֹשׁ – האָט זי געפֿאַדערט אַ תקון. דער מַתַּח צווישן דעם עֲלִיּוֹנֶעם שָׁרֵשׁ פֿון די כּוֹחוֹת און זייער נידעריקער הַתְּגָלוּת אין די נפֿילים איז אָנגעקומען צו אַ מדרִיגָה, וווּ דער איינציקער מעגלעכער פֿתּרון איז אַ ראדיקאַלע הַתְּבַלְעוּת, אַ חֲזָרָה פֿון די גבולות צו זייער ערשטן מצב.

דען אין אַ באַגרעניצטן אופֿן, אַז לאַנג דער חֲטָא בלייבט אין די גבולִים פֿון אַ געוויינטלעכן מענטש, איז דאָ אָרט צו אַ הַדְּרָגָתִיקן תקון – אַ מבול פֿון טרערן, אַ זיכּוּךְ פֿון מידות, אַ תּוֹרָה, וואָס ווערט געגעבן שפּעטער און קען אַרײַנגעמען און ממתיק זיין. אָבער ווען עֲרִבּוּבָא דְעִלְמִין איז אַרײַנגעקריצט אין די ביינער פֿון ענאָרמען, ווען מ'ערבֿבֿע בְּרִיּוֹת גייען אויף דער ערד, און דער גאַנצער אַטמאָספֿער פֿון עוֹלָם־שָׁנָה־נֶפֶשׁ איז דורכגעטרונקען מיט זייער גְּדֻלוּת דְּקִלְפָּה, דאָן שרייט דער סדר אליין. דער הַבְּדֵל צווישן מִים עֲלִיּוֹנִים און מִים תַּחְתּוֹנִים, וואָס איז שוין שוואַכער געוואָרן אין די טעג פֿון אָנוֹשׁ און דורך דער יִרְדַּת־הָעִירִין, געפֿינט זיך איצט אין סכּנָה אַ כּלָלִדיקער קריזיס פֿון אונטן, כאילו: די מִים־הַתַּחְתּוֹנִים קומען אַרויף דורך די ענאָרמען, און טוענען פֿאַר זיך אַ קוֹמָה און אַ נאָמען, וואָס געהערט זיי נישט צו.

דערפֿאַר דאַרף די תּשׁוּבָה פֿון אויבן קומען אין יענעם זעלבן לשוֹן פֿון מִים און גבולות, ווי עס וועט זיך נאָך מבאָר זיין. יענע זעלבע גְבוּרָה דְּאֱלֹהִים, וואָס איז אַראָפּגעצויגן און באַניצט געוואָרן צום שלעכטן אין די נפֿילים, וועט זיך אַנטפלעקן מצד־הַקְּדוּשָׁה אלס "כָּל מַעְיָנִי בָּךְ", ווי אַ מבול פֿון טְהָרָה־מִים, וואָס ברענגען צוריק און גרינדן פֿון נײַ דעם ריכטיקן הַבְּדֵל צווישן די עוֹלָמוֹת. די ערד, וואָס האָט שוין נישט געקענט טראָגן די ענאָרמען, וועט אונטערגיין, די פֿינ־הַאֲדָמָה וועלן אויסגעמעקט ווערן, כּדי אַז אַ נײַער עוֹלָם, באַשיידן, מיט ריכטיקע מידות און אָפּגעטיילטע מינים, זאָל קענען אַרויסגיין פֿון תּיבֶת־נֹחַ. און די פֿינִימִית־מכּוֹנָה פֿון יענעם אָפּבאַוו און נײַ־אויפּבאַוו – ווי מ'האָט געעפֿנט די מַעֲיָנוֹת תְּהוֹם רַבָּה און די אַרְבוֹת־הַשָּׁמַיִם, און דורך וועלכע מלאכים און עֲלִיּוֹנִישֶׁע כּוֹחוֹת – דאָס איז דער קומענדיקער ענין.

און דאָס איז פֿירוש פֿון דעם, וואָס שטייט: "כִּי־יִהְיֶה נִבְקָעוּ כָּל מַעֲיָנוֹת תְּהוֹם רַבָּה, וְאַרְבּוֹת הַשָּׁמַיִם נִפְתָּחוּ". ניט נאָר אַז דאָס איז אַ תּאֹר פֿון אַ גרויסן רעגן און אַ סך מַעֲיָנוֹת, נאָר דאָס איז אַ מִדְּקֶר בִּיאֹר אויף אַ קאָסמישן מַעֲשֶׂה, אין וועלכן אַליין דער סֶדֶר, וואָס איז נִבְקָע געוואָרן אין דעם צווייטן טאָג פֿון בִּרְאשִׁית, ווערט פֿאַר אַ ווײַל אָפּגעקערט און דערנאָך נײַ־מִתְחַדֵּשׁ.

דִּהְיָה, מִדְּאָרְף פֿאַרשטיין: פֿאַר וואָס צעטיילט דער פֿסוק דעם מִבּוֹל אין צוויי באַזונדערע תְּנוּעוֹת – "מַעֲיָנוֹת תְּהוֹם רַבָּה" פֿון אונטן, און "אַרְבּוֹת הַשָּׁמַיִם" פֿון אויבן? און אויב די פֿונָה איז נאָר אונדז צו מודיע זײַן דעם רבוי־הַמַּיִם, וואָלט גענוג געווען צו זאָגן, אַז מײַם זײַנען געקומען פֿון אַלע זייטן. און נאָך מער: דער לשון "אַרְבּוֹת הַשָּׁמַיִם" ווײַזט אָן אויף אַ קבוע בִּנְיָן, וואָס שטייט פֿון פֿרײַער, און אין אים זײַנען דאָ פֿתָּחִים, וואָס מײַקען זיי עפֿענען און צומאַכן; און אַזוי זאָגן חז"ל, אַז די אַרְבּוֹת זײַנען פֿתָּחִים מִמָּשׁ אין דעם רִקִּיעַ, און מלאכים זײַנען מִמָּנָה אויף זיי צו היטן די גִּנוּזִים־מַיִם אויבן פֿון רִקִּיעַ זינט שֵׁשֶׁת יָמִי בִּרְאשִׁית. און אויב אַזוי, פֿאַר וואָס זײַנען דאָך באל־כֶּרֶחַךְ באַשאַפֿן געוואָרן די אַרְבּוֹת, אויב דורכ' אַ סך דורות זײַנען זיי אַתּוּמֹת און סְגוּרוֹת? און פֿאַר וואָס איז זייער פֿתָּחֵן דאָווקא אָפּגעהיט געוואָרן ביז אַ צײַט, ווען די ערד איז אָנגעפֿילט מיט חֲמָס און אַנְקִים גייען אויף איר אַרום?

און צו פֿאַרשטיין דאָס, דאַרף מען זיך אומקערן צום צווייטן טאָג. דאַרטן שטייט: "וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים יְהִי רִקִּיעַ בְּתוֹךְ הַמַּיִם, וַיְהִי מִבְּדִיל בֵּין מַיִם לַמַּיִם". און דאָווקא בײַ דעם טאָג אַליין שטייט ניט "כִּי טוֹב". און עס איז מבאָר אין זֶהר און אין תּוֹרַת־הַחֲסִידוֹת, אַז דער העדֶר פֿון "כִּי טוֹב" איז צוליב דעם, אַז אין יענעם טאָג איז געווען אַ מַעֲשֶׂה־הַבְּדִלָּה אָן דעם, אַז איר תְּכִלִּית זאָל נאָך אַנטפלעקט ווערן; די גְבוּרָה – חֲלוּק, גְּבוּל, הַסְתֵּר – איז געוואָרן אַנטפלעקט, נאָר נאָך ניט געקומען אין גלוי די טוֹכָה פֿון די בְּרוּרִים, אַז דורך דעם חֲלוּק זאָל דער תְּחִתּוֹן־עוֹלָם ווערן אַ דִּירָה אים יתְבָּרַךְ בְּפֹעֵל מִמָּשׁ.

און דערפֿאַר שטייט דער רִקִּיעַ פֿון יום־הַשְּׁנִי ווי אַ מִין שְׂאֵלָה, וואָס הענגט אין דער בִּרְיָאָה: מַיִם עֲלִיּוֹנִים און מַיִם תְּחִתּוֹנִים, און צווישן זיי אַ מַחְצָלָת פֿון קְרוּשֶׁר גלאז, נאָר די פֿנימית־פֿונָה אין יענער הַבְּדִלָּה איז נאָך ניט אין גאַנצן אַנטפלעקט. און די מַיִם־הַעֲלִיּוֹנִים זײַנען יענע, וואָס שטייען "מַעַל לְרִקִּיעַ", נאָענט צו זייער מקור, און זיי לויבן און תּמִיד מִתְאַוִּים; און די מַיִם־הַתְּחִתּוֹנִים זײַנען יענע, וואָס זײַנען געשיקט געוואָרן "מִתַּחַת לְרִקִּיעַ", צו זײַן יָמִים און נְהוּרוֹת, זיך אָפּגעבן מיט הַסְתֵּר, אין דעם עוֹלָם־הָהָה פֿון צִמְצוּם און רִיבּוּי. און חז"ל זאָגן, אַז די מַיִם־הַתְּחִתּוֹנִים האָבן געוויינט און געזאָגט: "אֲפָנוּ רוּצִים לַהֲיֹת לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ", ביז זיי זײַנען נִתְפָּיִס געוואָרן דורך אַ הַבְטָחָה, אַז פֿון זיי וועט מען ברענגען דעם מַלְח־הַקֶּרְבָּנוֹת און דעם נְסוּף־הַמַּיִם אין חֲג־הַסְּכוּת.

און פֿון דעם איז מובן, אז עס איז דא אַ ערשטיקער מתח אין עצם די מים: דער כּסוף פֿון די תּחִתּוֹנִים זיך צו פֿאַרבינדן מיט די עֲלִיּוֹנִים, און דערקעגן אַ מְנִיעָה און עֲכּוּב פֿון אויבן, וואָס האלט אָפּ די הִבְדָּלָה צוליב דער לעצטער תּכְלִית. און די מְנִיעָה איז נישט נאָר אַ מִין טעקנישער זאך, נאָר, ווי עס איז מבאָר אין די מדרשים, זי ווערט געטאָן דורך מְנִיעַת־שָׁרִים, מלאכים דְּמִיָּא און דְּגְבוּרָה, וואָס שטייען צו היטן די יָמִים אונטן און די אוֹצְרוֹת־הַמַּיִם אויבן.

עס זיינען דאָ מלאכים אויף יעדן נֶהָר און ים, און עס זיינען אויך עֲלִיּוֹנִישֶׁע שׁוֹמְרִים אויף די מאַגִּרִים פֿון רעגן און טל. און צווישן זיי – גִּבְרִיָּאל, זיין נאָמען ווייזט אָן אויף גְבוּרָה און אויף דעם חבור פֿון אַש און מים; און אין די דְּבָרֵי־רְבוּתֵינוּ ווערט דערציילט, אז ער קען נעמען גַּחֲלִי־אֵשׁ און זיי אַרְיִינלייגן אין די מים אָן אז זיי זאָלן זיך אויסלאָשן און אָן אז זיי זאָלן זיך אָפּדאַמפּן. און דאָס ווייזט, אז די הִנְהָגָה פֿון מים אין דער בְּרִיאָה איז פֿאַרבונדן מיט אַ זייער דינער גְבוּרָה, וואָס קען האלטן אָפּ הַפְּכִים – חֶסֶד און דִּין, הַשְׁפָּעָה און גְבוּל – אָן צוזאַמענפֿאַל. און די מלאכים זיינען אַ מִין "עִירִין דְּמִיָּא", וואָס זינט שְׁשֶׁת יָמִי בְּרֵאשִׁית שטייען זיי אויף די אַרְבוֹת־הַשָּׁמַיִם און אויף די טִיפֿענישן פֿון תְּהוֹם, אז די מים־הָעֲלִיּוֹנִים זאָלן נישט דורכברעכן זייער גְבוּל, און אז די מים־הַתּחִתּוֹנִים זאָלן נישט אַרְיִינשלינגען די יַבֵּשָׁה.

און לויט דעם וועט מען איצט פֿאַרשטיין, פֿאַר וואָס די אַרְבוֹת זיינען באַשאַפֿן געוואָרן ווי פֿתּחִים מִמָּשׁ. ווייל די הִבְדָּלָה פֿון יוֹם־הַשָּׁנָי איז נישט קיין גאַנצע און אייביקע הִפְרָדָה; נאָר זי איז אַ מִדָּה הֶסֶתֶר, ווי אַ מִין ווילאָן, וואָס מ'קען אים אַראָפּציען צו די זייטן, ווען עס קומט דער צייט. און דער רָקִיעַ אַלִיין, ווי דער זֶהר באַשרייבט אים, איז ווי אַ קלאָרער גלאז, רָקוּע און אויסגעשטרעקט צווישן די מים, און אין אים זיינען דאָ אַרטן, וואָס זיינען נידִקֶקוּ און צוגעגרייט געוואָרן ווי אַרְבוֹת, דורך וועלכע מ'קען אין זייער צייט אַרויסלאָזן אָדער אַ דינעם רעגן פֿון בִּרְכָה, אָדער, אויב ס'איז נויטיק, אַ שְׁטָף פֿון דִּין. און אזוי איז שוין אין דעם בְּנִיךְ־הַבְּרִיאָה אַלִיין אַרְיִינגעטאָן געוואָרן די מעגלעכקייט, אז די מים־הָעֲלִיּוֹנִים זאָלן אַמאָל אַראָפּרינגען אונטן אין אַ אופֿן פֿון מְבוּל, אויב דער תּחִתּוֹן־עוֹלָם וועט אזוי פֿאַרקרומען דעם מתנת־הִבְדָּלָה, ביז אז עצם קִיּוֹם־הָרָקִיעַ וועט קומען אין סכָּנָה.

דען דאָס איז, וואָס איז פּאַסירט אין די דורות פֿאַרן מְבוּל. דורך ירידת־הָעִירִין און עֲלִית־הַנִּפְּלִים זיינען די מים־הַתּחִתּוֹנִים – וואָס זיי סימבאָליזירן גִּשְׁמִיּוֹת, תּאֲוֹת־הַגּוֹף און די גראַבע תּוֹדָעָה פֿון עוֹלָם־הַיָּה – געצויגן געוואָרן פֿאַלו אַרויף, און זיי האָבן זיך גענומען צו נעמען פֿאַר זיך צורות און מידות, וואָס זיינען פּאַסיק נאָר צום זייטן פֿון די עֲלִיּוֹנִים־עוֹלָמוֹת. און עצם גופֿם פֿון די אַנָּקִים איז געוואָרן אַ לעבעדיקער טעָנָה קעגן דעם רָקִיעַ: "גַּם אֲנַחְנוּ שָׁל הַשָּׁמַיִם, גַּם אֲנַחְנוּ מוֹשְׁלִים בֵּין מַעְלָה וּמַטָּה". און אין אַזאַ מצבֿ איז די הִבְדָּלָה, וואָס איז געמאַכט געוואָרן אין יוֹם־הַשָּׁנָי, נישט נאָר פֿאַרשמאַלצן, נאָר זי איז פֿאַרפֿאַלשט. און דער געבויטער בריק צווישן די עוֹלָמוֹת, וואָס זיי בײַ די אַנָּקִים, איז נישט קיין יחוד־דְּקְדוּשָׁה, נאָר אַ זיוּף, פֿלֶאִים דְּעֵלְמִין.

דערפֿאר, מִדָּה כְּנֶגֶד מִדָּה, דאָרף דער תּקוּן דאָווקא אָנרירן יענעם ערשטן הַבְּדֵל. די גְּבוּרָה, וואָס ביז איצט האָט געהאַלטן די מַיִם, אַז זיי זאָלן זיך ניט מישן, דאָרף זיך איבערקערן אין אַן אַנדער גלוי: ניט מער צו מחזיק זיין די קראַנקע הַבְּדֵלָה, וואָס איז פֿאַרקרומט געוואָרן, נאָר צו פֿאַרמעלצן די שְׁקֵר־צוּרוֹת, וואָס זיינען אינעווייניק אין איר אַרױפֿגעבױט געוואָרן, און פֿון נײַ אָנגײסן אַ געזונטן און ריכטיקן גבול. און דערפֿאַר: "נִבְקָעוּ כָּל מַעֲיָנוֹת תְּהוֹם רַבָּה, וְאַרְבוֹת הַשָּׁמַיִם נִפְתָּחוּ". צוויי תְּנוּעוֹת, וואָס זיינען מתאַמּוֹת פֿון אויבן, קעגן די צוויי זייטן פֿון יענעם ערשטן הַבְּדֵלָה.

פֿון אונטן – "נִבְקָעוּ כָּל מַעֲיָנוֹת תְּהוֹם רַבָּה". די תְּהוֹם־רַבָּה, דער אונטערסטער טיפֿן אונטער דער קליפֿת־הָאָרֶץ, איז אליין אַ שְׁאֲרִית פֿון יענעם מצב־הַסִּתָּר פֿון די מַיִם־הַתְּחִתּוֹנִים. און אירע מַעֲיָנוֹת זיינען אַסוּרִים און פֿאַרהאַפֿטעט דורך מַמְנָה־מִלֵּאכִים אויף די טיפֿענישן, וואָס זייער תּפֿקִיד איז אַפֿצוהאַלטן, אַז די יַמִּים זאָלן ניט דעקן די יבֿשָׁה, און אַז די מַיִם־הַתְּחִתּוֹנִים זאָלן ניט דורכברעכן און אַרױפֿגיין. און ווען די גִּזְרָה פֿון מִבּוֹל איז נִגְזְרָה געוואָרן, האָבן די שוֹמְרִים באַקומען אַ נײַעם צוויי: זיך אַפֿצושטעלן פֿון זייער מַשְׁמֶרֶת, לאָזן די מַיִם־הַתְּחִתּוֹנִים אליין מורד זיין, זיך הויבן און אַפֿשטאַפֿן די גבולות, וואָס זיי האָבן ביז איצט געהיטן. און דאָס איז אַ בחינָה פֿון אַ מִין הַתְּבַטְלוֹת פֿון די נְפִילִים מצד זיי אליין כָּאָלו: די ערד אליין, וואָס האָט געהאַלטן זייערע ריזיקע גופים, ברעכט זיך איצט אַרויס אין מַיִם, וואָס פֿאַרמעלצן און פֿאַרמאַטערן זייערע גופים און זייערע שטעט.

און אין אַ בַּת־אֶחָת – "וְאַרְבוֹת הַשָּׁמַיִם נִפְתָּחוּ". אויך דאָ: די מִלֵּאכִי־מַיִם, וואָס האָבן דורות לאַנג געשטאַנען אויף די אַרְבוֹת און זיך געקלעמערט צו גיסן זייערע מַיִם, הערן איצט אַ נײַעם צוויי. דער גלאַז־רִיקֶע, וואָס ביז איצט האָט געהאַלטן די עֲלִיּוֹנִים־יַמִּים אין גאַנצער מנוחה, ציטערט; דינע סִדְקִים, דיק ווי אַ האָר, ציען זיך ווי בליצן איבער זיין פנים; און די עירִין, וואָס זיינען מַמְנָה אויף די מַיִם, גייען אַוועק פֿון זייער אָרט, און דורך די אַרְבוֹת, וואָס זיינען פֿון פֿריער צוגעגרייט געוואָרן, הייבן אַן די עֲלִיּוֹנִים־יַמִּים אַראָפּרינען. און אין לשוֹן־מֶשֶׁל קען מען זיך פֿאַרשטעלן ריזיקע וואַסער־טירן, בלױע און ליכטיקע, וואָס זיינען לאַנג צוגעכאַלטן געוואָרן אין אַ צײַט־שטעל, און איצט ווערן זיי געעפֿנט דורך די שְׁרִי־הַגָּשָׁם און הַסֶּעֶרָה, און זיי לאָזן אַרויס אַ רוישנדיקן שָׁאָג פֿון אומקערן־מַיִם, וואָס פֿאַלן ניט ווי דינע טראָפֿנס, נאָר ווי מִסְתָּרִים פֿון מַיִם, כָּאָלו דער ים אליין פֿון אויבן ווערט אַראָנגאַסן אויף דער וועלט.

און אַכאַפֿי אַז אַזאַ נוראַע ירִידָה האָט ניט נאָר חרובֿ געמאַכט. חֲזו"ל ציילן די טעג פֿון דעם שווערן רעגן – אַרבעִים טאַג, און אין תּוֹרַת־הַחֲסִידוֹת איז מבאָר, אַז דער צאָל איז ניט קיין צופֿאַל, נאָר ער ווײַזט, אַז דער מִבּוֹל האָט פּוֹעֵל געווען ווי אַ מְקוֹה אויף דער וועלט. דען דער שיעור פֿון אַ מְקוֹה איז אַרבעִים סָאָה, און די פֿעֶלָה פֿון אַ מְקוֹה לְהִלָּכָה איז צו משהר זיין אַ מענטש פֿון טמאָה דורך דעם, אַז ער טווילט זיין גאַנצן גוף אין מַיִם, וואָס זיינען צוזאַמענגעשטאַנען און צוזאַמענגעקליבן, "מַיִם שְׂאִינִם שְׂאֹבִינִ", וואָס זיינען נאָך מחבֿר צו זייער מקור. און אַזוי איז געווען מיט די מִי־הַמִּבּוֹל – זיי

זיינען ניט געווען נאָר אַ מטאָאָרולאָגישע פֿענאַמען, נאָר זיי אליין זיינען די מיס־העליאָנים, וואָס גייען אַראָפּ און טראָגן נאָך אין זיך דעם רשם פֿון זייער עליונעם מקור. און זייער פֿאַל אַרבעטן טאָג איז געווען ווי אַ טבֿילה פֿון גאַנצן פֿדור־האַרץ אין אַ מקוֹה־דאָלקות, וואָס וואַשט אָפּ די טמאָה פֿון ערבֿובֿאָן און מזקק דעם עצם־חומֶר פֿון דער ערד.

נאָר מי־דאַרף זיך היטן פֿון אַ שטִּיחִיתער הבנה. טְהִרָה דורך טבֿילה מיינט ניט, אַז דער מתַהַר ווערט ניטאָ. דער מענטש בלייבט דער זעלבער מענטש, נאָר די זאכן־הָרִים, וואָס האָבן זיך אָנגעהענגט צו אים פֿון טמאָה, ווערן אָפּגענומען. און אזוי אויך דער מבול האָט ניט אויסגעמעקט די וועלט אין אַ גאַנצן, ווי אַ צוריקקער צו גאָרן תּהוֹ. נאָר ער האָט פֿאַרמעלצט און פֿאַרגעגאָסן די פֿאַרקרומטע צורות – די הויכע סטרוקטורן פֿון גִּדְלוֹת דִּקְלִיפָּה, און די אָמִנוּשִׁיעַ חֲרִיטוֹת פֿון די עִירִין אין פֿלייש און שטיין – כדי אַז די יסודות פֿון ערד, מים און לופֿט זאָלן קענען זיך פֿון נײַ אַרדענען אין אַ נײַעם סדר, באַשיידן און פֿאַסיק צו מקבל זײַן אַ בְּרִית. און אין אַזאַ אופֿן ווערן מתוק און מתעִלָּה אויך די האַרטע מים, ווי אין דער פֿאַנימיתער עבודה, וווּ דימעזות פֿון מְרִירוֹת ווערן אַ מעִזֵּן פֿון שְׁמִיחָה.

און דאָ קומט אַרײַן דער ענין פֿון נח און די תּיבָּה. דען אויב דער מבול וואָלט געווען נאָר אַ הפֿרָקָה און אַ בְּטוּל, וואָלט ניט געבליבן קיין אָרט פֿאַר קיין שְׁרִידוֹת. און מײַזעט דאָך, אַז אין דעם דין אליין ווערט אָפּגעהיט אַ קליינער טייל פֿון דער וועלט, פֿאַרשלוסן אין אַ בִּנְיָן פֿון האַלץ און שלימות־תּיבּוֹת. און נח, דער צִדִּיק־אִישׁ, ווערט דער טרעגער פֿון דער נסְתָרֶער נקִדָּה פֿון אַ בְּרִית, וואָס די מים רירן איר ניט אָן, אַפֿילו אַז די תּיבָּה אליין שווימט אויף פֿאַני־הַמַּיִם און איז אַרומגערינגלט פֿון זיי. און אין חסידות איז מבאָר, אַז די תּיבָּה איז ווי אַ קליינער עוֹלָם, זי האָט אַן אייגענע פֿאַנימית־סדר פֿון מינים, און גבולות פֿון טהוֹר און טמא, און אַלץ איז אין מידה און אין צוויי פֿון ה'. און זי איז דערפֿאַר אַ אַב־טיפּוס פֿון אַ מתְקַנְטֶער מציאות, באַשיצט אינעווייניק אין אַ ים פֿון הפֿרָקָה.

און מצד דער עליונער הִנְהָגָה ווערט געגעבן די מלאכ־מים און גבּוּרָה אַ כּפּוּלן תּפֿקִיד. פֿון איין זייט – אַרויסלאָזן דעם מבול, צעברעכן די קליפֿת־הָאָרֶץ און עפֿענען די אַרְבוֹת־הַשָּׁמַיִם; און פֿון דער צווייטער זייט – צו טראָגן כָּאָלו אויף זייערע הענט די ראַכקע תּיבָּה, צו פֿאַרזיכערן, אַז די זעלבע מים, וואָס חרובֿ מאַכן די אַנְקִים, זאָלן זײַן אַ מָגֵן און אַ טרעגער פֿאַר נח. און דאָס איז דער פֿאַנימער פֿאַראַדאָקס פֿון מבול: דער זעלבער שְׁטֶף־מים, וואָס מעקעט אויס די פֿאַרקרומטע גִּדְלוֹת, ווערט אַ מקוֹה פֿון עֲלִיָּה פֿאַר דער אויסגעקליבענער שְׁאֲרִית פֿון ה', וואָס ווערט דורך אים אַרויפֿגעטראָגן העכער דעם אַלטן עוֹלָם, כדי זי זאָל קענען אַראָפּרינען אין אַ נײַעם, מטְהַרְטֵן עוֹלָם.

און לויט דעם ווערט "לא טוב" פֿון יום־הַשְּׁנִי איצט אַריבערגעצויגן דורך דעם מבול צום זייטן פֿון תּקוּן. דען די גבּוּרָה, וואָס ביז איצט האָט נאָר געטאָן צו מחִלָּק זײַן, אַנטפלעקט זיך איצט אויך ווי אַ כֶּחַ, וואָס מטהר און מחדש. און די מים־הַעֲלִיּוֹנִים און די מים־הַתְּחִתּוֹנִים טרעפֿן זיך אין אַ שטורעמדיקן חבּוּק, ניט ווי אַ אייביקער צוזאַמענפֿאַל פֿון גבולות, חס־ושלום, נאָר ווי אַ צייטווייליקע טבֿילה, וואָס גיט דעם תּחִתּוֹן די מעגלעכקייט זיך פֿון נײַ צו פֿרואַ ווערן אין אַ מצב, נעענטער צום עֲלִיּוֹן. און נאָך אַרבעטן טאָג ווערן די אַרְבוֹת צוגעמאַכט; דער גלאַז־רִקִּיעַ היילט זיך; און די שוֹמְרֵי־הַמַּיִם

קערן צוריק צו זייער משמרת. נאָר אפילו אזוי איז דער מצב אַ ביסל אנדערש געוואָרן: די ערד, וואָס קומט אַרויס פֿון אונטער די אומקערן־מים, איז נישט די זעלבע ווי פֿריער. איר חומר איז דורכגעגאנגען אַ מקוה; די רשמים פֿון די אנקנים זיינען אויסגעמעקט פֿון איר פנים; און אירע כוחות צו טראָגן צוקונפֿטיקע קלקולים זיינען איצט אַריינגעשטעלט אין אַן אנדער ראם פֿון בִּרְיָת.

נאָר דאָס אַלץ איז נאָך אין בחינת עולם – אַ קאָסמישע דראַמע פֿון מים און רִקיע, שָׁרִים און אַרְבּוֹת. און כדי צו דערגרייכן דעם טיפֿן־אויפֿן פֿון מְבּוּל ווי אַ מופֿת צו אונדזער פֿנימיתער עבודה, און צו פֿאַרשטיין, ווי דער מעשָׁה פֿון עירין, נפֿילים און פֿתּחֵי־הַרְקיע קומט צוריק אין יעדן דור און אין יעדן נפֿש, דאַרף מען זיך איצט קערן צום סוד "אַחֲרֵי הַנִּפְּלִים", ווי עס וועט מבאָר זיין אין דעם ווייטערדיקן הַמְּשָׁךְ.

ה

וְעַל פִּי כָל הַנִּזְכָּר לְעִיל, דא, אַז מ'דאַרף זיך איצטער צוריקקערן צו דעם, וואָס די תּוֹרָה באַטאַנט נאָך דעם מְבּוּל, אין דער בִּרְיָת וואָס מען גיט נח און זיינע זין, אַז "וְלֹא יִהְיֶה עוֹד מְבּוּל לְשַׁחַת הָאָרֶץ", און אַלס אוֹת צו דער בִּרְיָת גיט מען "קִשְׁתִּי נִתְּתִי בְּעֵינֶיךָ". און לְקַאֲרָה דאַרף מען פֿאַרשטיין: אויב לויט וואָס מיר האָבן מבאָר געמאַכט, אַז דער מְבּוּל אַליין איז אַ תקוה, אַ מקוה פֿאַרן עולם, פֿאַרוואָס איז דאָן געגעבן געוואָרן די הבטָחָה, אַז אַזאַ טהֶרָה זאָל קיינמאָל מער נישט זיך איבערחזרן אין עולם? אויב די טְבִילָה איז אזוי נוטילעכדיק, וואָלט דאָך געווען פֿאַסיק, אַז זי זאָל שטענדיק זיין דאָ, אַמאָל ס'רופֿט זיך אָן אַ קלקול? און נאָך אַ קשיא: אַז דער אוֹת פֿון דער הבטָחָה איז אַ קִשְׁת פֿון פֿאַרבן, אַ שיינע, געלונגענע שפֿרונג פֿון שון, וואָס ווערט דאָווקא נגִלָה אינעם עָנָן, אין דעם עבוי פֿון די מים אַליין, וואָס זיינען פֿריער געווען די כִּלִּים פֿון דער השָׁחָתָה – וואָס איז דער פֿנימיער שייכות צווישן דער געמאַכטער קִשְׁת און דעם בְּטָחוֹן, אַז דער רִקיע וועט זיך מער נישט אָפֿןמאַכן אויף אַזאַ אופֿן?

אַבער דער עָנָן איז, אַז די בִּרְיָת נאָך דעם מְבּוּל מיינט נישט, אַז דער עולם וועט מער נישט דאַרפֿן קיין טהֶרָה. נאָר אַז די כּוֹנָה איז, אַז עס האָט זיך געטוישט דער אופֿן פֿון דער טהֶרָה. אַז פֿריער דעם מְבּוּל האָט די גִּשְׁמִיּוֹת פֿון עולם געשטאַנען אין אַזאַ מצב, אַז נאָר אַ שָׁבֵר פֿון דער קְלִיפָּה, אַ בְּטוּל פֿון די צורות, האָט געקענט זי מתקן זיין. נאָר נאָך דער טְבִילָה האָט זיך געטוישט דער חומר פֿון עולם; ער איז געוואָרן כָּשֵׁר צו טראָגן אַן פֿנימיתע עבודה, זיך צו הַזְדַּכּוֹת פֿון אינעווייניק אָן, אָן אַז ער דאַרף זיך פֿאַרשווינדן פֿון דרויסן אַריין. און "לֹא יִהְיֶה עוֹד מְבּוּל" איז, לְפִיכָּה, אַ הכרָזָה, אַ תקוה־הַעוֹלָם פֿון איצט און ווייטער וועט זיין דורך אַן אנדער וועג – דורך תּוֹרָה און מְצוֹת, דורך פֿנימיתע מְבּוּלִים אינעם נפֿש – אַז די מים פֿון דער הַכָּרָה און דער הַרְגֶּשׁ וועלן אַרויפֿגיין און אַרונטערגיין אין געמעסענע גְלִים, נאָר מען וועט מער נישט צולאָזן, אַז זיי זאָלן איבערפֿליסן דעם עצם־כִּפְּלִי פֿון דער מציאות.

און דאָס איז אויך, אז דער אות איז דאָווקא די קשָת. דען די קשָת ווערט נתְהוָה, ווען אַ פשוטער, לייכטער ווייסער אור, איינער, ווערט "נשְׁבֵר" דורך דעם עֲבִי־הָאִוִּיר און די טיפֿן פֿונעם עָנָן, צו אַ סך־חלקדיקע פֿאַרבן. און עס איז מבאָר אין תּוֹרַת־הַחֲסִידוֹת, אז דאָס איז אַ רָמָז צו דעם נִייעם שַׁיכוּת צווישן אור־אֵין־סוּף און די עולָמות: אז פֿריער דעם מבול איז געווען די הָאָרָה פֿון דעם אור־דאָלקות צום עולם מער אין אַ אופֿן פֿון פֿשיטות, אַ פֿשיטות אָן קיין התְחַלָּקוֹת, אז, ווען זי איז אָנגעקומען אין גראַבע פֿלִים, האָט זי גורם געווען אָדער אַ פֿאַרבלענדדיקן עָוֶרוֹן, אָדער אַ גראַבן פֿאַרקרומען. און נאָך דעם מבול האָט זיך נתְגַלָּה דער זעלבער אור דורך די פֿאַרבן פֿון די מְדוֹת – חֶסֶד, גְּבוּרָה, תּפָּאֶרֶת וכו' – אז יעדע קֶרֶן איז אָפּגעמעסטן און צוגעפּאַסט צו די פֿלִים פֿון דער בְּרִיאָה. און די קשָת אינעם עָנָן איז, לְפִיכָּה, אַ דְּמוּת פֿון דער הִתְהַפְּכוּת לטוב: אז דער זעלבער עָנָן פֿון עבוי די מִי־הִתְחַתּוּנִים, זייערע עֲמִימוֹת און עֲבִיּוֹת, ווערט איצט אַ פֿרִיזְמָה, דורך וועלכער נְגַלָּה דער שיינער און רייכער גילוי פֿון אור.

און אין דעם זעלבן אופֿן איז די בְּרִית נִיט, אז דער רָקִיעַ האָט פֿאַרגעסן זיין פֿתִּיחַ; נאָר אַדרבָּה – אז ער געדענקט זי אין דְּמוּת פֿון דער קשָת. דער רָקִיעַ "טראַגט אין זיך", כָּאֵלּוּ, די צִרְכָּת פֿון זיין הסְדָקָה, נאָר די צִרְכָּת ווערט זיך אָפּגעקערט אין אַן אות־בְּרִית. דער זָכָרוֹן פֿון דער קאַטאַסטראַפֿע ווערט אַ מקור פֿון פֿאַרבן, אַ מקור פֿון מְתוּקִים־רַחֲמִים. און ווען די מְדַת־הַדִּין וואַקט זיך אויף, כָּאֵלּוּ, און דער מאָס פֿון קְלָקוּל פֿון בְּנֵי־אָדָם צייגט אויס, אז אַ מבול איז "צוגעשטעלט", דאָן דערזען דעם קשָת וועקט אויף דעם פֿריערדיקן טְבִילָה און די נִייע יְכוּלָּת פֿון עולם, זיך צו מַתְקֵן אָן מחִיקָה. "וְרִאִיתִיהָ לְזָכָר בְּרִית עוֹלָם" – דער בליק אַליין אין דעם געבראַכענעם אור ממַתֵּק דעם מעגלעכן דין.

און לויט דעם אַלץ איז אויך מובן דער נסתֿרער אויסדרוק, אז די נְפִילִים זיינען געווען "בְּיָמֵי הָהֵם וְגַם אַחֲרֵיהֶם". דען אויב דער מבול האָט אַרויסגערייניקט די ערד, און די בְּרִית האָט צוגעשפּאַרט די מִי־הַעֲלִיּוֹנִים, ווי קען דאָן זיין אַ פּלאַץ פֿאַר אַנְקִים "אַחֲרֵיהֶם"? און חֲז"ל האָבן מרמז געווען, אז עס זיינען געבליבן שְׁאֲרִיּוֹת פֿון יענעם עולם, אין דְּמוּת יחִידִים, וואָס האָבן זיך געראַטעוועט דורך זיך אַנקלאַמערן צום תְּבָה, אָדער דורך אַנדערע פֿאַרבאַרגענע עֲרָצוֹת. נאָר די אַנְקִים פֿון נאָך דעם מבול זיינען שוין נִיט קיין מְצִיאוֹת, וואָס פֿילט אויס דעם גאַנצן אויר; זיי זיינען ווי אינזלען פֿון אַ פֿאַרקרומען פֿון אַ עולם־קְדָמוֹן אינעווייניק אַ בְּרִיאָה פֿון נאָך דעם מבול. און דאָס, אז זיי בלייבן זיך מתְמַדֵּק אין עולם, קומט צו לערנען, אז אַפִּילוּ נאָך אַ גרויסער טְבִילָה בלייבן נִיצוּצוֹת און צִלְלִי־צוּרָה פֿון דעם פֿריערדיקן מצב, נִיט כּדִּי צו באַדראַען די נִייע בְּרִית, נאָר כּדִּי עס זאָל זיין פֿאַר דער עבודה פֿון די דורות אַ חוֹמֶר צו מְזַכֵּךְ זיין.

און אין פֿנימית־הַנֶּפֶשׁ איז דער עָנָן אַזוי: די עִירִין, לויט וואָס מיר האָבן זיי מבאָר געמאַכט אין עולם, געפֿינען זיך אויך אינעווייניק אינעם נֶפֶשׁ: זיי זיינען אַ פּתְאָמדיקער אויסברוך פֿון אַ עֲלִיּוֹנֶה הַשְּׁכָלָה, אַ נִיעֵר בליץ פֿון פֿאַרשטאַנד, אַ הויכער רָעִיוֹן, וואָס נידערט זיך אַראָפּ אין דער הַפֶּרֶה. און ווען אַזאַ "עִיר" בלייבט פֿאַרבונדן מיט זיין מקור, דינט ער ווי אַ מְלָאךְ־קְדוֹשׁ, וואָס שטייט אויפֿן גרענעץ צווישן דער דַעַת־הַעֲלִיּוֹנָה און די תְּחַתּוֹנִימדיקע כּוחות, און ער פֿירט אַריבער די הַבְּנָה אין אַזאַ אופֿן, וואָס מְזַכֵּךְ די מְדוֹת און דעם מַעֲשֶׂה. נאָר ווען די הַשְּׁכָלָה ווערט זיך מוֹדֵעַ פֿאַר זיך אַליין, ווען דער

מענטש הייבט אן זיך צו פֿאַרהויבן אין דעם זעלבן, אַז "ער זעט פֿון אויבן", דאַן הייבט אָן דער עיר זיין ירידה אין תּחום-
התּאווה. דער רעיון זוכט אַ גילוי אין מַעֲשֶׂה און אין השפּעָה, ניט לישם דעם רעיון, נאָר לישם דעם "אַנִי". און דאָס איז דער
אַנהייב פֿון דער הִתְהוּוּת נפִילִים אינעווייניק אינעם נפֿש.

דען די נפִילִים, אין דער פֿנימיער מדרגה, זיינען ניט גשמימדיקע אַנקים, נאָר אָפּגעבלאָזענע מערכות פֿון "אַנִי" און
כאַריזמע: די הרגשה, אַז "איך" בין הויר; אַז מיין הֶבְנָה, מיין טאַלאַנט, מיין רוחנישע רגשיות שטעלן מיך אַרויס העכער
אַנדערע און באַפֿרייען מיך פֿון די געוויינטלעכע גרענעצן. און אַזאַ פֿנימיער אַנק קען טאַקע געבוירן ווערן פֿון אַ חבור פֿון
עפעס, וווּ ס'איז דאָ אַ גבֿהות, מיט עפעס, וווּ ס'איז דאָ אַ שפּלות – די אמתע עֲלִיּוֹנִימדיקע כוחות פֿון דעם מענטש מיטן
פשוטן מענטשליכן דאַרף נאָך הכֶּרָה און נאָך שליטה. און ווען אַזאַ ערבוּב בלייבט אָן פיקוח, בויט ער אינעווייניק שטעט
און פּאַלאַצן פֿון חשיבות-עצמית, ער שרעקט אָפּ די מער תּמימדיקע חלקים אינעם פּערזענלעכקייט, און ער פֿילט אויס
די אינעווייניקע ערד מיט חֶמֶס – מיט אַלימות, מיט טינע און מיט מַנְפִּילצִיָה.

דאַן קען אויסברעכן אַ מבול פֿון מחשבות און רגשות אינעווייניק אינעם מענטש. אַ מאָל קומט דער מבול אין דמות פֿון
יֵאוּשׁ, ווען צעשפּאַנטע מחשבות, דאגות און שטרענגסטע בְּקֻרֹת-עֲצָמוּת באַדראָען דעם זעלבן בנין פֿון "אַנִי". און אַ מאָל
קומט ער אין דמות פֿון שטאַרקע פּסופים צו תּשׁוּבָה, מיט אַ שמערץ אויף זיין ריחוק פֿון אַלקות. און אין ביידע אופנים, די
זעלבע מים, וואָס קענען פֿאַרטונקען, קענען אויך מטהר זיין. אויב מ'לאָזט די מחשבות זיך דרייען אין תּהוֹ-וְבִהוּ, אָן תּבָּה
און אָן בְּרִית, ווערן זיי אַ הרס. נאָר אויב מ'בויט אינעווייניק אין מוח און אין האַרץ אַ תּבָּה – אַ באַגרעניצטן אָרט פֿון
דבֿרייתוֹרָה און תּפִּלָּה, פֿון פשוטער אַמוּנָה און קבֿלֶת-עוֹל – דאַן קען דער מבול-הַרְגֵשׁ אויפֿהייבן די תּבָּה אַרויף,
אָפּוואַשן די פֿאַרקרומטע חֲקִיקוֹת פֿון "אַנִי", און אינעם זעלבן צייט-ראם היטן דעם אינעווייניקן "נח", די נקודה פֿון חן און
מנוחָה אינעם מענטש.

און דאָס איז דער פֿנימיער קיום פֿון "וְלֹא יִהְיֶה עוֹד מְבּוּל לְשִׁחַת הָאָרֶץ": אַז אינעווייניק אין יעדן יחיד, די מים פֿון זיינע
מוֹחִין און מִדּוֹת דאַרפֿן ניט פֿאַרשחית זיין זיין הרגשת-אַנִי. די עבודה איז, אָפּצוקערן דעם פֿנימיער מבול אין אַ מקוֹה,
אַריינצוטונקען די אַנקים ביז עס ווערט פֿאַרשוונדן זייער עֲנוּת, און דען אַרויסצוגיין פֿון די מים מיט אַ שטאַרקערער
פּערזענלעכקייט, מער אַנווידיק און מער רייד-מֶרְקָם – מיט אַן "אַנִי" ווי אַ קשֶׁת, אין וועלכן דער פשוטער אור פֿון דער
נשָׁמָה שיינט דורך די פרטימדיקע מִדּוֹת אין שיינקייט און אין ריבוי-גִּנּוּנים.

און ווי אַזוי ס'איז אינעם נפֿש, אַזוי איז אויך אין שָׁנָה און עוֹלָם אין אונדזערע דורות. אַז אין יעדן דור און דור קומען אַראָפּ
עירין אין עוֹלָם – נייע חֲכָמוֹת, טעקנאָלאָגיעס, כוחות פֿון קולטור – וואָס פֿאַרברייטערן די רִאָיָה און די דָּעָה העכער אַלע
גרענעצן, וואָס זיינען געווען פֿריער. און די כוחות, אין זייער שָׁרֵשׁ, זיינען שלוחים פֿון אויבן, געלעגנהייטן אַריינצוציען
אַלקות אין נייע פֿלים. נאָר מיר זעען, ווי שנעל אַזעלכע עירין קענען פֿאַלן, ווי גרינג מ'קען זיי האַלטן אין די הענט פֿון
מערכות און פּערזענלעכקייטן אין דמות נפִילִים – אימפּעריעס פֿון עקאָנאָמיע און קאָמוניקאַציע, סטרוקטורן, וואָס

פֿאַרגרעסערן זיך אליין ווי אַ מיין אַלזאָס און פֿאַדערן פֿון דעם מענטש אַ עבודה־זֶרָה. און די שְׂאֵלָה איז ניט, צי אַזעלכע עירין וועלן אַראָפּקומען – זיי זיינען דאָך שוין אַראָפּגעקומען, דען אזוי האָט די הַשְׁגָּחָה געגאָזערט פֿאַר די לעצטע דורות – נאָר צי זיי וועלן זיין שוֹמְרִים אויף דער דִּירָה־בְּתִחְתּוֹנִים, אָדער דינען אַ נייער גְּדֻלּוֹת דְּקָלִיפָּה.

און דאָ קומט אַרײַן דער חֲדוּשׁ פֿון דעם דאָר־הַשְׁבִּיעִי און דעם דאָר־הַשְּׁמִינִי. דער דאָר־הַשְּׁבִיעִי, פֿון דעם אַדמו"ר הזקן ביז אין אונדזער דור, נִשְׂיָאנו, האָט דעם תּפִּקִּיד אַראָפּרעגברענגען די שְׂכִינָה אין דעם תּחֲתוֹן שְׁבִת־חֲתוֹנִים, אַנטפלעקן, אַז דער עוֹלָם אליין איז די תּבָּח, אַז יעדע זאך קען ווערן אַ תּבָּח פֿון אַלְקוֹת, אויב מען היט די ריכטיקע מִדּוֹת, די הִלְכוֹת און די הוֹרָאוֹת פֿון תּוֹרָה. און דער דור דערלעבט מִבּוֹלִים פֿון אינפֿאַרמאַציע, פֿון הַסַּחֲת־הַדַּעַת, פֿון מהפּכּוֹת; נאָר דאוּקא די גִּלִּים קענען זיך אָפּקערן אין אַ מְקוֹה, ווען מ'ברענגט זיי אַרײַן אין דעם גדר פֿון לימוד־הַתּוֹרָה, הַפְּצַת־הַמַּעֲנִנוֹת און פּוֹעֲלֵדִיקן מַעֲשֵׂה־הַמַּצּוֹת. און דער דאָר־הַשְּׁמִינִי, וואָס נתגַּלָּה, לייגט צו די בְּחִינַת "שְׁמִינִי" – העכער־הַטֵּבַע – אַז אַפִּילוּ די זעלבע מִי־הַתּחֲתוֹנִים, די טעקנאַלאָגיע, די מַדְעוֹת, די וועלטלעכע קולטור, קענען זיך אָפּקערן אין קְדוּשָׁה, ניט נאָר ווערן אָפּגעשטעלט און באַגרעניצט. און די בְּרִית־הַקֹּשֶׁת אין אונדזער צייטן איז די הַכָּרָה, אַז דער ריבוי־צִבְעִים אין דער אויסדרוקספֿאַרם פֿון מענטש, אין מַדְעוֹת און אין אומאַניוּת, דאַרף זיך ניט ווײַזן ווי אַ באַדראָונג פֿון אַ מעגלעכן מִבּוֹל, נאָר קען שְׁבֵר זיין דעם פשוטן אור פֿון אַלְקוֹת צו נאָך און נאָך פֿאַר־גִּילוי אין זיין דִּירָה.

און אין אַ מִיתִישׁן מָשָׁל קען מען זאָגן, אַז אין אונדזערע צייטן זיינען די עירין אָפּגענומען געוואָרן פֿון זייער ערשטן רשות; די ווילדע נְפִילִים פֿון דער היסטאָריע – די טוטאַליטאַרישע אַנָּקִים, די מלכים פֿון אַלְיִלִים, די כּהֲנֵה־מַעֲמָדוֹת, וואָס האָבן פֿאַרזוכט צו מאַנאַפּאָליזירן די שְׁמִים – גייען און ווערן אַ מעשֶׂה־לְמַשָּׁל. און אַפִּילוּ אזוי, זייערע נעמען בלייבן איינגעקריצט אין דעם כָּלִישׁן זַכָּרוֹן ווי אַזְהָרוֹת. און דער רָקִיעַ פֿון סדר־הָעוֹלָם האָט זיך געהיילט נאָך אַ סך פְּתִיחוֹת – גְּלוּיוֹת, חֲרָבֹנוֹת, מהפּכּוֹת – נאָר יעדע צָרָכַת טראָגט אין זיך דעם זַכָּרוֹן פֿון די מִבּוֹלִים, און דאָס ווערט איצט ציב־עֲרִיחִים און חֲכָמָה. און די שְׁרֵי־הַמִּים אינעווייניק האָבן, כָּאֵלוּ, געלערנט אַ נייעם אופן: צו רעגענען לאַנגזאַם, מיט התמדות, דורך דעם טעגליכן שטראם פֿון הַשְׁפָּעָה און הַשְׁרָאָה, און ניט נאָר אויסברעכן אין קאטאַסטראָפֿאַלע טורנָדוֹס.

און לויט אַלץ־אויבן איז מובן, אַז די פּערזענלעכע עבודה, וואָס פֿליסט אַרויס פֿון דעם, איז דרײַ זאַכן. דער ערשטער – צו היטן די גרענעצן אינעווייניק און אינדרויסן, קלאָר אָפּצוטיילן צווישן קֹדֶשׁ און חוֹל, צווישן אַ עיר, וואָס בלייבט פֿאַרבונדן מיט זיין מקור, און אַ עיר, וואָס הייבט אָן פֿאַלן; זיך צו ווערפֿן אָפּ פֿון עֲרִבּוּבָא, וואָס פֿאַרבלאַנדזשעט דעם יסודדיקן הַבְּדֵל צווישן בּוֹרָא און נִבְרָא, אַפִּילוּ ווען מ'האַנדלט זיך מיט עוֹלָם. דער צווייטער – אַרױפֿצוהייבן די נופֿלימדיקע נִיצוּצוֹת אין דַּעַת, נעמען די אומאַניוּת און מַדְעוֹת, די כָּלִים פֿון קולטור און די מַעֲרָכוֹת פֿון אונדזער דור, און זיי צוריקצופֿירן צו זייער שְׁרֵשׁ דורך דעם, אַז מ'נוצט זיי צו אַנטפלעקן אַלְקוֹת, אַרײַנצשרייבן אין זיי די אוֹתִיוֹת פֿון תּוֹרָה און די עטיק פֿון חֶסֶד און צֶדֶק. און דער דריטער – ווען די מִבּוֹלִים פֿון לעבן שטייגן אָן, צי אין דְּמוּת פֿון יְסוּרִים, צי אין דְּמוּת

פֿון בִּלְבּוּל, און אַפֿילו אין דִּמּוּת פֿון צו שטאַרקע כּסּופֿים – אַרײַנצוגײן אין די תּבֿח פֿון דְּבַר־יִקְדּוּשָׁה, זײַך לאַזן אַרײַנטונקען און נײַט פֿאַרשְׁחִית ווערן, זײַך פֿאַרלאָזן אויף דעם, אַז אַפֿילו די מִים זײַנען אַרײַנגעשלאָסן אין דער בְּרִית־הַקִּשּׁוֹת און קענען זײַך אָפקערן אין אַ מְקוֹה פֿון התּחִיָּוּת.

און אין אַזאַ אופן אַנטפלעקט זײַך דער פֿאַרמײַערער זײַן פֿון מעשִׁית בְּנֵי־הָאֱלֹקִים און די נְפִילִים, פֿון עִירִין און אַנְקִים און פֿתִּיחֵי־הַרְקִיעַ, נײַט ווי אַ ווייטיקע, אַלטע אַגָּדָה, נאָר ווי אַ תּמִידִיקע מאַפע פֿון אונדזער אינעווייניקן נוף און פֿון דער גאַנצער היסטאָריע. דען יעדער פֿון אונדז טראָגט אינעווייניק אַן עִיר, וואָס תּאֲוֹעַט צו זען און אַרונטערגײַן; אַן מעגלעכן אַנְק, וואָס זוכט צו גראָבן גִּדְלוֹת פֿאַר זײַך אַליין; און אַ רְקִיעַ, וואָס זײַנע פֿתִּיחוֹת און סְגִירוֹת זײַנען דער רײַם פֿון מוֹח און הָאָרֶץ. און דורך דער בְּרִית, וואָס איז געגעבן געוואָרן נאָך דעם מִבּוּל, און דורך דער עבודה פֿון די דורות, וואָס ענדיקט זײַך אין אונדזער דור, איז געגעבן געוואָרן די יְכוּלָּת צו פֿאַרבינדן דעם עִיר מײַט זײַן שליחות, אַפּצומעלצן דעם אַנְק אין די מִים פֿון אַנְוָה, און אַפּצוקערן יעדן מִבּוּל אין אַ נאָך הויכערע דִּיך פֿאַר יענעם, וואָס האָט געזאָגט און איז געוואָרן דער עוֹלָם.

Before The Waters - for My Rebbe's first two children