



CHABAD LUMINARIES

ד"ה יברכך ה' וישמרך

Blessing in Matter

Offered in honour of Eliyahu HaNavi, who never tasted death and who returns to announce the redemption, and of Aharon HaKohen, lover of peace and pursuer of peace, whose hands first spoke the priestly blessing over Israel. This maamar is given in their merit — that blessing should not remain above but come down and rest in matter, in homes, in bread, in the ordinary substance of a life.

ENGLISH

1 · “And He Will Bless You”

“May Hashem bless you and guard you.

May Hashem make His face shine upon you and be gracious to you.

May Hashem lift His face to you and grant you peace.”

These three verses, the Birkat Kohanim, stand in the midst of the Torah as the paradigm of berachah. And it is known that the Torah is precise in every letter; if so, it is through these very words that the inner concept of blessing is to be recognized.

Now, at first glance, one would say that berachah means simply abundance, increase in quantity: more life, more children, more livelihood, more success. And if so, why all this surrounding holiness? Why is the berachah bound specifically with the Kohanim, that they alone are commanded “Thus shall you bless the children of Israel,” and with the explicit mention of the Divine Name, “and they shall place My Name upon the children of Israel, and I will bless them”? If blessing is merely that the field should give a greater yield, the business should bring more profit, the body should be stronger—this is also found by the nations of the world, who speak of “good fortune,” “luck,” and the like. What compels that in Torah, blessing must be through the service of Kohanim, facing the people with uplifted hands, with precise verses sealed with the Name of Hashem?

Moreover, we find in another place that the Torah speaks of blessing in a manner which, on the surface, appears entirely material: "And you shall serve Hashem your G d, and He will bless your bread and your water, and I shall remove illness from your midst." Here, too, the wording is astonishing. Why does the verse not say simply, "He will bless you with bread and water," or "He will give you bread and water in blessing"? What is this expression "your bread and your water," as though the bread and water are already his, and the blessing comes as something additional upon them? And especially: why is this tied to "You shall serve Hashem your G d"? If blessing is only an increase in quantity, what connection has it to avodah, to the inner labor of serving Hashem?

And further, in Mishlei it is written: "It is the blessing of Hashem that enriches, and toil adds nothing to it." Here the question is doubled. On the one hand, it appears that all richness, all true wealth, is dependent solely on "the blessing of Hashem," such that human effort—"toil"—adds nothing. Yet, on the other hand, we are commanded, "Six days shall you labor and do all your work," and it is explained at length that the way of the world is that blessing must be enfolded in nature, "Hashem your G d will bless you in all that you do." If so, what is the meaning of "and toil adds nothing to it"? And if the essential thing is only the blessing of Hashem, why the necessity of effort? But if effort truly accomplishes something, how can the verse say that it adds nothing?

From all this it is understood that the concept of berachah in Torah is not a mere increase in quantity within the already-existing order, but is something of a different category altogether. This is emphasized in the language of the Sages, who interpret the word berachah not only as increase, but as hamshachah, drawing down. In the Midrash it is said that berachah is lashon hamshachah, as we find in "vayivrach" meaning to bend and to draw down a vine-branch to the earth that it should root in a lower place. And in the holy Zohar it is stated, on the word berachah, that it signifies hamshacha, an extension from a higher realm into a lower.

However, this itself requires understanding. What is the meaning of "drawing down" when we speak of blessing in bread and water, in life and in peace? If one takes a barrel of wine from the attic to the cellar, that is indeed hamshachah from a higher place to a lower place. But with regard to Divine blessing, what is the "higher" and what is the "lower"? And still more: if berachah is hamshachah, would we not say that any Divine giving, any matanah from Above, is also a drawing down? Why then does Torah distinguish specifically berachah from other notions such as matanah (a gift), segulah (a charm or special property), and mazal (destiny, star-influence)?

To clarify this, we must first differentiate these terms in their inner definition.

Matanah, a gift, means that something is granted from the giver to the receiver, but in such a way that the thing given becomes detached from the giver. The gift passes from domain to domain; what was his becomes yours. True, in the depth of the matter, nothing is ever severed from the Divine, but in the manner of revelation, a matanah is a giving that does not carry openly the presence of the giver; it suffices that the object or the benefit reach the recipient.

Segulah, on the other hand, is not about relationship between giver and receiver at all, but about a certain concealed property implanted within a thing—like a medicinal herb that heals by its segulah, or a charm that protects. Whether the person understands or feels connection to the source is secondary; the effect operates from a hidden nature, a coded tendency within creation itself.

Mazal, as the term is used in Chazal and in the teachings of Kabbalah, denotes the supernal root of the soul and of events, the “dripping” influence from above nature that shapes a person’s path. “Mazal” is that which “flows” (nozel) from a higher reservoir of life into this world, but in an unconscious way; “although he does not see, his mazal sees.” It is a destiny that precedes his conscious relationship with the Giver.

Berachah is none of these. It is not merely that something is handed over (matanah), nor that a hidden property is activated (segulah), nor that a pre-ordained destiny silently unfolds (mazal). Berachah, as defined by Torah Or and Likkutei Torah, is that there is a revealed hamshachah from a higher level to a lower, in such a manner that the higher remains present within the lower. Not only does one receive a thing; one receives the presence of Hashem within that thing. “The blessing of Hashem—that enriches”: the richness is that the blessing itself, namely the Divine radiance, dwells in one’s life, in one’s bread and water, in one’s peace.

Accordingly, we can begin to understand why the verses of Birkat Kohanim are structured as they are. “May Hashem bless you and guard you”—this is the first hamshachah, that there be a drawing down of Divine life and goodness into the person’s existence, and immediately “and guard you”: that this inner G dly flow be preserved, that it not be dissipated or lost. “May Hashem make His face shine upon you and be gracious to you”—this is a second, deeper hamshachah, of “His face,” the inner light of the Divine countenance, not only that there be life and sustenance, but that within them there shine a recognition of Hashem, chein and closeness. “May Hashem lift His face to you and grant you peace”—this is a third level, that even where there is opposition and multiplicity, above and below, within the person and in his surroundings, there be a hamshachah of such a lofty peace that it unites all opposites.

Now, if blessing were only quantity, the same words could have been expressed in a more simple manner: “May you have much, may it be preserved, may you have success.” Instead, the Torah speaks in the language of Divine faces, of shining and lifting, of peace. From this it is clear that the inner content of berachah is not the things themselves, but the hamshachah of the Infinite into the finite vessels of life.

This also clarifies the verse “And He will bless your bread and your water.” The bread and the water, in the simple sense, are already present through one’s toil, “by the sweat of your brow shall you eat bread,” and through the natural order of planting and harvesting, buying and selling. But upon this there is a further inyan, that the bread and water should be blessed—that within the ordinary bread there should dwell a hamshachah of Elokus. Then, from the same loaf, one derives not only calories and strength, but a subtle inner vitality, a sweetness of experience, a health of body and mind, that cannot be explained by quantity alone. This is why the verse continues, “and I shall remove illness from your midst”: the blessing in the bread and water is not merely that there be more of them, but that they should carry within them a higher life that pushes out sickness, which is separation and deficiency.

And now we can return to the verse in Mishlei: “It is the blessing of Hashem that enriches, and toil adds nothing to it.” The toil is indeed necessary; without kelim in the natural order, there is nothing upon which the berachah can rest. But all that toil can accomplish, at best, is the existence of “your bread and your water” as they are within the measurements of nature. The true richness, that there should be a light of satisfaction and fullness beyond the

measure of effort, that a small bit should satiate, that limited time should carry endless meaning, that finite life should hold within it something of the Infinite—that comes only from “the blessing of Hashem,” from the hamshachah of the Ein Sof into the narrow vessels of olam hazeh. In relation to this, “toil adds nothing,” for effort can only prepare the vessel; the content, the wealth, is the Divine hamshachah called berachah.

According to all the above, a further matter is still demanding clarification. If berachah is in essence such a hamshachah, a descent of higher light into lower vessels, then it follows that there must be, so to speak, an entire structure above, higher and lower, source and branch, from which and into which this flow can be drawn. What is this higher realm from which berachah extends? By what order does it descend and become enclothed until it is felt as physical abundance in bread and water, in life and in peace? And if that structure is fixed in the supernal worlds, how is it that human service—“You shall serve Hashem your G d”—has the power to elicit and direct this hamshachah?

To understand the true nature of berachah as hamshachah, therefore, it is necessary to preface an explanation of the root of shefa above, how the Infinite Light is ordered through the Sefirot and worlds, and how from there the blessing of Hashem descends to enrich below.

2 · The Root of Shefa Above

To approach this, we must first fix in mind that when we speak of “higher” and “lower,” of “source” and “branch,” we are not, G d forbid, speaking of spatial height or physical causality, but of an order of revelation and concealment within the light of the Ein Sof, blessed be He, as it is described in the writings of the Arizal, especially in Etz Chaim, Shaar HaKlallim, where he lays out the general structure of the Sefirot and worlds.

For there it is explained that after the great tzimtzum, through which the primordial light withdrew in a concealed manner to allow for the possibility of otherness, there shone forth a kav, a measured ray from the Infinite Light into the “empty place.” This kav is the root of all shefa, all flow, for it is the mode in which the Ein Sof consents, so to speak, to be drawn and to enter into definition and gradation. This kav is then ordered into ten Sefirot, which are not separate entities, but ten modes and measures of Divine revelation: Chochmah, Binah, Da’at; Chesed, Gevurah, Tiferet, Netzach, Hod, Yesod; and Malchut. And through these Sefirot, as they are vested and re-vested in the four worlds of Atzilut, Beriah, Yetzirah, and Asiyah, all created existence is enlivened.

According to this, the meaning of berachah as hamshachah becomes more precise. For every drawing down must have a root in the kav. The hamshachah of life, of wisdom, of sustenance, of peace—each has its spiritual shoresh in a specific configuration (tziruf) of Sefirot. When there is a proper alignment of these Sefirot, a straightness of the channels from the higher worlds down to this lowest world, the shefa extends in a revealed way, and this is called berachah. When, however, there is a constriction or distortion in these channels, the shefa is diminished, diverted, or concealed, and then, even though the essential vitality is present (for the world cannot exist without it even for a moment), it does not appear as blessing.

Now, in Pardes Rimonim, the holy Ramak elaborates at length on the notion of shefa, explaining that it is not like water that departs from its source when it flows outward, but that the shefa of the Sefirot is an “emanative flow,” in which the source remains complete and present within the flow itself. This is the inner definition of hamshachah as berachah, that the Ein Sof as He is clothed in the Sefirot remains present within the shefa that reaches the lower worlds. Thus, the enrichment is not a separate “thing” given, but the presence of the Mashpia, the Emanator, within the very being of the recipient. This will be of consequence later when we consider how human avodah can become a conduit for such shefa.

And behold, the Zohar says (II 179a), “Lo sharya berachah ela be midi de samui min ayin”—no blessing rests except on that which is hidden from the eye. According to the above, this is understood not only as practical guidance (that one should conduct one’s affairs modestly), but as a statement about the nature of shefa itself. For the root of blessing is in the hidden dimension of the Sefirot, as they are in the state of he’elem within the Divine mind, so to speak, before they are revealed outwardly. The more the thing below is connected to this hidden root, the more it can be a resting place for berachah.

To explain: Chochmah is called “hidden wisdom,” reisha de lo ityada, the head that is not known, for it is a point like flash from the Ein Sof, without expansion. From there, the light spreads into Binah, into breadth and explanation; and then Da’at binds the mochin to the middot, to the emotive Sefirot, which are the source of revealed interaction and relationship. Thus it is in every order: first a hidden point, then expansion, then connection to expression. The Zohar therefore teaches that berachah rests only on that which retains something of the hidden point, something not entirely exposed in the realm of expansion and publicity. For only there can the supernal Chochmah dwell, and it is from Chochmah that all shefa is drawn, as is known, that Chochmah is the beginning of revelation of the Ein Sof within the Sefirot.

And this is also the secret of the “higher waters” and “lower waters” of which the Torah speaks in the account of creation, “And G d separated between the waters that are below the firmament and the waters that are above the firmament.” In the revealed teachings, this is interpreted according to the simple meaning, but in the inner teachings it is explained that these waters are two modes of shefa: the higher waters are the sublime flow of Chochmah and the hidden Sefirot, which remain close to their source; the lower waters are the shefa as it descends and becomes invested within the worlds and their details.

The separation of the waters through the firmament is the fixing of an order whereby the higher shefa remains in a state of bitul and closeness to the Ein Sof, while the lower shefa descends into multiplicity and self awareness. Nevertheless, there is a constant yearning of the lower waters to ascend, as our Sages describe them crying, “We too want to stand before the King!” This depicts the inner dynamic of shefa: the flow from above downward is matched by a longing from below upward. And when there is a certain alignment between these two movements—the descent of the higher waters and the ascent of the lower—then the shefa can unite with its source within the vessel, and this is the state of berachah.

However, all of this is still speaking within the order of memale kol almin, the indwelling light, which is measured according to the capacity of the vessels. The kav itself, as it is en clothed in the Sefirot and worlds, is already within the category of memale. Above and beyond this there is the light of sovev kol almin, the encompassing light, which is not measured according to the vessels and is equally beyond all worlds, from the highest to the lowest. The Alter Rebbe explains in his holy letters that every flow which comes in a measured way according to the nature of the recipient is from memale, whereas that which comes in a manner transcending measure, “not according to the natural order and estimation of causes and effects,” is a glimmer of sovev as it is drawn and en clothed within memale.

Now, since berachah, as was explained, is that there should be an infinite quality within finite existence—that a small amount should satiate, that limited time should hold endless meaning—it is understood that every true berachah contains a point of sovev revealing itself within memale. The shefa itself may pass through the channels of the Sefirot (for otherwise it could not be received), but its special richness is from the encompassing light that enters them. This is why berachah is so tied to the Divine Names and to holiness, for the Names are the measures of memale, but they are also the gates through which sovev radiates into the worlds.

From this perspective we can better understand the order of the Sefirot as a map of blessing. Chochmah is the gate through which sovev begins to shine into the order of memale; Binah expands that light into understanding and explanation; Da’at binds and fixes it in a way that it should not remain abstract but should descend into the middot. The middot themselves—Chesed, Gevurah, Tiferet, etc.—are the measures of how this light is dispensed: Chesed is expansive giving; Gevurah is constriction and setting of boundaries; Tiferet is the harmonizing of these; Netzach and Hod are the persistence and acknowledgment that carry the flow further; Yesod is the channel that gathers all the above and directs it into Malchut.

Malchut, in turn, is called “mouth,” “speech,” and “kingdom,” for it is the faculty of expression, the projection of the Divine will outward into created reality. All shefa that reaches the worlds must pass through Malchut, for it is Malchut that translates the supernal configurations into the language of existence. Thus, when we speak of berachah being drawn into bread and water, into life and peace, we are speaking of Malchut as it stands at the end of the chain, receiving from all the Sefirot above it and distributing their light into the particulars of creation.

According to this, the Alter Rebbe writes in Iggeret HaKodesh that all vitality in this world is “through many contractions and descents from level to level, by way of cause and effect and a chain like progression, from the radiance of the Sefirot of Atzilut, which are united with their Emanator, blessed be He.” And he adds that when there is an arousal that is rooted in the unity of these Sefirot with the Ein Sof, there can be drawn down an added flow, beyond the routine measure, into the lower worlds. This added flow is what we are calling berachah.

Yet, even within the fixed structure of Sefirot, there are differences in how the shefa is received. Sometimes the flow remains in the upper worlds and is not translated into physical abundance; sometimes it reaches the emotional and mental life of a person but not his material state; sometimes it reaches materiality but without inner satisfaction. The reason is that the vessels below, which correspond to the Sefirot above (for “man is a small world”), are not always aligned in a straight manner. When there is a distortion in the order of Chochmah—Binah—

Da'at within the soul, or an imbalance among the middot, or a blockage in the "Malchut" of the person—his capacity to express, to receive, to actualize—then the corresponding channels above are, as it were, crooked, and the shefa cannot descend in a revealed way.

We must therefore say that the map of the Sefirot is not merely a description of the Divine order, but also the template of how blessing is to be drawn. Chochmah—Binah—Da'at above correspond to the mochin of a person; the middot above correspond to his heart; Malchut above corresponds to his speech and action. When these are in a state of rectification, there is "similarity of form" between the vessel and the light, and the shefa finds a straight path from its supernal root into the person's actual life.

With all the above, though, a fundamental question remains. The structure of the Sefirot and the distinction of sovev and memale, of higher waters and lower waters, is fixed from the beginning of creation. The kav shines according to an order; the Sefirot are arranged with precise measures; the higher waters are above the firmament and the lower waters below. If so, what room is there for change? How can it be that through human service, which appears small and temporal, the channels of such vast supernal shefa are affected—that there is more or less berachah, that the order of flow is modified, that what was previously withheld is now bestowed?

In other words: if the architecture of shefa is already established in the supernal realms, what is the meaning of saying that a person "draws down" blessing through Torah and mitzvot, through prayer and avodah? Is he creating new channels, is he opening closed ones, is he only removing impediments, or is there, so to speak, a new will elicited above? To understand this, we must now turn from the objective description of the higher worlds to the role of man as a partner in the flow, how his mochin, middot, and malchut below can awaken and realign the corresponding Sefirot above, and thereby become a living channel through which the blessing of Hashem descends into the world.

3 · Human Avodah as Channel

However, the explanation of the thing is, that although the hishtalshelut of the Sefirot and the measures of shefa are indeed fixed, this fixity is only in regard to the general order of the worlds, that there shall be Atzilut, Beriah, Yetzirah, Asiyah, that there shall be Chochmah—Binah—Da'at and middot and Malchut in each world, and that the kav shall pass through them according to a seder. But within this seder itself it was the will of the Ein Sof that there be a place for relationship and response, that the lower should not be merely passive, but that the very configuration of the flow within the fixed architecture should be made dependent on the arousal from below.

And this is the secret of what the Zohar calls itaruta d'letata, an arousal from below, of which it says (Zohar III 88a) that "it awakens above according to the arousal below." That is, the awakening above, the addition of light and shefa within the existing Sefirotic structure, is not only a one-way bestowal, but is, as it were, keyed and measured to the stirring of the lower beings. Not that the lower creates a new power in the Ein Sof, G d forbid, but that from the outset His will was that the revelation of that which is hidden in His infinite light should be bound up with the deeds and service of Israel in this world.

This is also the inner meaning of the saying of our Sages in Pirkei Avot (3:1), “Know before Whom you labor, and Who is your Master... and that your Master is faithful to pay you the reward of your labor.” On the surface this speaks of reward and punishment. But in *primiyut* it hints that the “labor” of man is not only for himself, but “before Whom” — it stands before and affects the very Name of Hashem as it is revealed in the worlds. The “reward” is not merely a later payment, but the very *hamshachah* of Or Ein Sof that is elicited through this labor, for “your Master is faithful” means that there is a covenantal bond, that He has, so to speak, bound His revelation to our *avodah*.

Accordingly we can understand the novelty of Torah’s declaration (Shemot 19:6), “And you shall be to Me a kingdom of priests and a holy nation.” On the revealed level this was said to the generation of the desert, that they all be in some manner like *kohanim*. But the Alter Rebbe explains that this is an eternal definition of the soul of Israel: every Jew possesses a *bechinah* of *kohen*, a power of *berachah* and *hamshachah*, that his *avodah* in Torah and *tefillah* is not only self-refinement but a priestly service, drawing down Divine light from level to level.

For the *kohen* in the Beit HaMikdash stood as a human channel between the supernal order and the people. His *avodah* in *korbanot* and in *Birkat Kohanim* was to take the fixed *shefa* of above and cause it to be drawn and manifest below. So too, the “kingdom of priests” — every Jew in his measure — stands in the place where the Divine order meets the finite, and through his thought, speech, and action he can open or, G d forbid, constrict the pipes of *shefa*.

This is explained at length in Tanya, especially in chapters 37 and 39, that the entire purpose of the descent of the soul and of all the worlds is for the sake of the *mitzvot maasiyot*, the commandments of action, for through them “one draws down the light of the Ein Sof, blessed be He, upon the animal soul and upon the portion of the world that is utilized in the *mitzvah*.” The *mitzvah* is not merely compliance with a Divine command; it is a conduit, a *tzinor*, through which Or Ein Sof, that transcends all worlds, passes into the most physical entities, that leather of *tefillin*, that coin of *tzedakah*, that piece of food eaten in holiness.

And chapter 39 explains that through such *mitzvot* the worlds of *Beriah*, *Yetzirah* and *Asiyah* are elevated and suffused with a higher grade of light, each according to its level. This means that the very pattern of flow through the *Sefirot* within those worlds is modified by human *avodah*: when a Jew performs a *mitzvah*, a new illumination of *Chochmah*—*Binah*—*Da’at* is drawn into that realm, the *middot* above are sweetened and aligned, *Malchut* receives more light, and thereby there is more *berachah* and vitality for all the creatures that are attached to that world.

From this it is clear that man is not standing outside the system, as a receiver of a pre-measured portion, but is inserted into the system itself as a co-worker, as it were, with HaKadosh Baruch Hu, to determine how the existing measures will be realized. And this is the meaning of Mishnah Avot (3:6), “Whenever ten sit and occupy themselves with Torah, the *Shechinah* dwells among them.” The *Shechinah* is the aspect of *Malchut*, the root of all *hamshachah* into the lower worlds. The Mishnah does not say merely that they receive a revelation, but that the *Shechinah* *dwells* — that their Torah causes a resting and drawing down of the *Shechinah* in that place.

Thus, the setting of ten people studying Torah is not only a circumstance in which blessing happens to be given; it is itself the vessel that forms a new mode of Divine dwelling. The “sitting” and “occupying themselves with Torah” are the human side of *itaruta d’letata*; the “Shechinah dwells” is the *itaruta d’le’eila* that responds, filling that newly made vessel with presence and *shefa*.

We can now return to the question: what does it mean that the human being “opens” or “widens” channels? We see that the Sages use metaphors of inheritance and measure precisely in this context. In Shabbat 10b it is said, “Whoever keeps Shabbat is given an unbounded inheritance.” An inheritance, by definition, is something already prepared by the father; the son does not create it. Yet the verse calls it “unbounded,” *eino metzumtzam*, indicating a flow not limited by the usual constraints.

The meaning is that Shabbat itself is a fixed structure in the worlds, the seventh day that from the beginning was sanctified and blessed. However, whether this blessing of Shabbat will be manifest for a person as a finite, measured good, or as an inheritance that is “without boundaries,” depends on his “keeping Shabbat” — his *avodah* in delight, in cessation from *melachah*, in sanctifying the day with Torah and *tefillah*. This *avodah* aligns his inner Chochmah—Binah—Da’at and *middot* with the supernal Shabbat, which is the resting of Or Ein Sof in the Sefirot, and thus opens for him a broader channel from that already existing source.

Therefore, the same general *shefa* of Shabbat, passing through the same Sefirot, may arrive in a contracted manner or in an expansive manner, according to the vessel made by the human being. This is the sense in which he widens or constricts the pipes: not that he alters the “plumbing” of creation, G d forbid, but that he shapes the cross section of his personal and communal vessel through Torah, *mitzvot*, and especially through the quality of his thought and speech, which correspond to the inner levels of *mochin* and *Malchut*.

For thought is the inward Chabad of the person. When his thoughts are occupied with Torah, with contemplation of the greatness of Hashem, this is a miniature form of Chochmah—Binah—Da’at below. Speech is *Malchut*, the power of expression that draws the inner into the revealed. When his speech is *tefillah* and words of Torah, blessings and praise, this is a lower counterpart to *Malchut* above. Action is the lowest investment of the soul, corresponding to the vessels of the lower worlds. When these three garments of the soul — thought, speech and action — are filled with holiness, they become a full structure reflective of the Sefirot, and thereby form a straight pipe.

And this is hinted also in the language of Tanya ch. 37, that the purpose is “to make for Him, blessed be He, a dwelling place in the lower realms.” A dwelling is not only a place where one occasionally visits, but where one’s being rests and is revealed. When a Jew uses his thought, speech, and action for Torah and *mitzvot*, he is building such a dwelling, arranging the “rooms” and “furnishings” of his personal and communal life in correspondence with the Divine pattern. The more this structure is completed, the more the Shechinah invests herself there, and consequently the more there is blessing in all that pertains to that domain — life, children, sustenance, and all needs.

According to this we may also understand more deeply the statement that every Jew is of the aspect of kohen. The kohen's primary avodah was not his own refinement, but to stand as a channel for others. So too, when a Jew learns Torah not only for himself but to teach, when he davens not only for his own needs but for the community, he is exercising this kohenic power, drawing down hamshachot that are not measured only by his own merits. His personal avodah in thought, speech and action thus has repercussions far beyond himself, opening pipes of shefa that irrigate many fields.

Yet all of the above pertains chiefly to the structure of the avodah, that through Torah, tefillah and mitzvot the human being becomes a channel. Still, there remains a further question. We see with our eyes that there are those who fulfill Torah and mitzvot in practice, who learn and who pray, and nevertheless the blessing is not manifest in their lives in a revealed way, or it comes with concealments and contractions. From this it is understood that not all channels are equally clear, and that within avodah itself there are qualities that make it a transparent tzinor or, G d forbid, a clogged one.

In other words: beyond the objective performance of mitzvot that draws down Or Ein Sof into the world, there must be certain inner states and refinements of the soul that determine whether this light can enter into the person's private keilim — his health, his livelihood, his family life — in a manner of menuchah and expansion. What are these inner traits, and how do they align with the supernal pattern of berachah, so that the shefa that is already elicited by Torah and mitzvot can be received without distortion?

To clarify this, we must now explain the inyan of the vessels themselves, not only as they stand above in the Sefirot, but as they are mirrored in the heart of man — the qualities of bitul, simchah, emunah, and tzniut — for it is they that render the human being a clear and humble pipe through which the blessing of Hashem can pass into the details of his physical life.

4 · Becoming a Clear Vessel

The first inyan in this is the matter of bitul. For although all the Sefiros are keilim for the Or Ein Sof, nevertheless the inner vessel of all the keilim is Malchut, and the general definition of Malchut is "leis lah migarma klum" — that it has nothing of its own. And in Iggeret HaKodesh it is explained that precisely because Malchut is in a state of such bitul, therefore it can receive from all the higher Sefiros without measure; the very fact that it does not stand with a metziut of its own is what permits the infinite light to be drawn into it and to be clothed in it.

And this is also the inner content of the saying that berachah rests only where there is something of ayin, "yesh me'ayin," that the root of increase is specifically from the aspect of ayin. For as long as the keli stands with a sense of self as a davar bifnei atzmo, it interposes itself between the mashpia and the hashpa'ah; but when the vessel acknowledges its own nothingness — that all its existence is only the chayut that the Ein Sof is bestowing into it at every moment — then it does not obstruct, rather it becomes transparent, like clear glass through which the light passes without distortion.

Accordingly, within the avodah of man, the keli for Or Ein Sof is bitul: that the person not grasp himself as a baal davar with independent ownership over his life and his success, but as a servant whose entire metziut is to carry out the ratzon ha'elyon. This is the meaning of kabbalat ol in its true sense, not only in practice but in the da'as of the nefesh — that there is no separate “I” that demands its own satisfaction, only an “I” that is a locus where the Divine Will is enacted.

And because this is so, we understand the paradox that is seen: that sometimes a person of lesser revealed talents, whose natural keilim are modest, nonetheless lives with a broadness of shefa in health, in parnassah, and in menuchat hanefesh, whereas another whose natural keilim are broad, gifted in mind and in hands, runs from scarcity to scarcity. For in terms of the inner structure of berachah, the decisive factor is not the natural yeshus of the vessel but its bitul. The more a person attributes his success to his own chochmah and kochi ve'otzem yadi, the more he interposes his metziut between himself and the hamshachah; whereas when he knows in his innermost awareness that “it is He who gives you strength to make wealth,” then his very being becomes Malchut-like — an empty throne upon which the King may sit.

However, bitul alone is not sufficient to make the keli clear. For if the bitul is experienced by the nefesh habehamit as a breaking and crushing, as a loss of existence without sweetness, it will respond with atzvus, a heaviness and dullness of heart. And in Tanya it is explained at length that atzvus, even when it arises from holy matters, is in itself a kelipah that paralyzes the powers of the soul and prevents them from functioning. It is like a pipe clogged not by foreign objects, but by congealed water — the shefa itself has hardened within it and no longer flows.

Therefore the Alter Rebbe concludes there that the ikar is simchah. For simchah is not merely a pleasant emotion; it is the loosening of constriction in all the keilim. Joy expands the mochin, softens the middot, and makes the limbs light to serve. And in the language of Chassidus, simchah is a state of hispashtut hagvul — that the limits of the nefesh are relaxed and it allows the Or Ein Sof to radiate within them more fully. Thus, even when a person is holding in bitul, if he is not in a state of joy, his bitul will remain as a concept hovering above his life and will not penetrate into the details of his eating, his earning, his family interactions.

From this it is understood that simchah is one of the primary inner keilim for berachah. For since blessing is the revelation of sovev within memale, as explained earlier, it requires a vessel that is not tight and rigid, but spacious and accepting. When the heart is constricted with worry, resentment, or bitterness, the shefa, although drawn down by the mitzvot, cannot settle there in a way of menuchah; it remains around him, so to speak, but not in him. But when the heart is gladdened — through contemplation of Hashem's closeness, through gratitude for what is already present, and through the joy of the mitzvah itself — then the inner space is widened, and the same objective blessing that before passed him by can now be absorbed.

And this simchah has a particular relevance to three primary domains in which personal shefa is sought: health, livelihood, and emotional wellbeing. For regarding health, experience shows that a broken spirit dries the bones, whereas a joyful heart is itself healing; and in pnimiyut, this is because the organs of the body are vessels for the

nefesh, and when the nefesh is heavy and contracted, its light does not spread properly into the limbs, allowing various deficiencies to be felt. But when a person serves Hashem with gladness, the nefesh radiates evenly into all its keilim, and the body stands in a state more aligned with its original Divine pattern.

In matters of parnassah, too, simchah is a keli. For although the amount of income is decreed on Rosh Hashanah, the way it comes — with strain and anxiety or with ease and dignity — is greatly dependent on the inner state of the recipient. One who runs after his livelihood with a mind full of fear and a heart full of tension is in truth affirming that the shefa depends on his own agitation; by that very stance he distances himself from the tranquility of the Ein Sof. Whereas one who does his necessary hishtadlut with a settled and joyful trust, knowing that the true source is above, opens himself to receive the same decreed sum in a way that does not crush him.

And with regard to emotional wellbeing itself, the Alter Rebbe explains that joy is not a result of resolved circumstances but a decision of the nefesh to dwell in its Divine point. Thus, even before the external situation has changed, the person who awakens simchah shel mitzvah has already become a different kind of vessel, and it is to that transformed keli that the subsequent berachah can attach.

Yet, there is place to ask: how can one sustain such simchah when the eyes see lack — in health, in income, in shalom — and the heart is naturally pulled to worry? Here is introduced the inyan of emunah. For emunah is not only a root of mitzvot in the mind, but a living midah of the heart that binds the person to the hashgachah pratis of Hashem in every detail. And the Baal Shem Tov taught that emunah itself draws down parnassah, as is alluded to in the word “emunat’cha ba’leilot” — that the faith one exercises in times of darkness becomes the very channel through which his sustenance is granted.

The explanation: sustenance in this world is shefa that must cross many levels of concealment. At each level there are prosecuting forces that demand measure and strict accounting. Emunah, however, binds the person directly to the Ein Sof as He is beyond measure, for the believer does not insist on understanding the “how” and “why” of the flow. In that state of simple trust, he is like a child at the table of his father, not calculating portions but confident in the father’s will to provide. This very stance disarms the middat hadin and allows the shefa to pass through the higher worlds with fewer constrictions.

And the same is true in health and in menuchat hanefesh. When a person’s emunah is weak, every fluctuation in circumstance shakes him, his inner world becomes turbulent, and his vessels crack under the strain. But when emunah is strong, he remains attached to a point that is beyond fluctuation. The body then is spared the constant storm of stress, the mind is less tormented by imagined futures, and the heart can remain open. Not that emunah is a segulah in the superficial sense, as though belief forces the hand of Heaven, G d forbid; rather, emunah aligns the lower will with the higher will, and in that alignment the natural channels of blessing are unobstructed.

Still, there is a further condition that the Zohar reveals: that berachah does not rest on what is exposed to all eyes, but on what is hidden. This is the secret of tzniut. For just as above the root of shefa is in the hidden mochin, in that which is not grasped, so too below, the keli that best holds blessing is one that preserves a measure of inwardness and concealment. When a person publicizes every detail of his success, flaunts his wealth, displays

his body, or makes a spectacle even of his holiness, he drags the point of berachah out of its hidden root into the domain of separation and critique. The eyes of others, with their admixture of jealousy and judgment, arouse parallel forces above, measuring and scrutinizing the flow that until now was proceeding in quiet.

Likkutei Torah explains that the Shechinah rests specifically where there is tzniut, for the Divine Presence is itself an inyan of modesty, of “kol kevudah bat melech penimah” — the glory of the King’s daughter is inward. The Shechinah does not dwell in a clamorous place, but where matters of holiness are conducted without fanfare, where the body is clothed with dignity, where wealth is used generously but not advertised, where intimacy is guarded behind the closed door of a Jewish home. There the Shechinah says: here is a keli that resembles My own mode, for I too am “hidden from all hidden,” and therefore I can rest here.

And this sheds light on the phrase “Yevarechecha Hashem veyishmerecha.” The avodah is not only that Hashem should bless, but also that the blessing should be guarded — that it should be able to remain and not be dissipated. The “guarding” is the work of the keli: bitul so that the person not ascribe the blessing to himself; simchah so that the heart be wide to contain it; emunah so that he does not, in times of challenge, kick at the very source of his life; and tzniut so that the blessing remain in its proper hiddenness. When these inner middot are present, the shefa that has been drawn becomes guarded within him like water in a sealed cistern, not evaporating through the cracks of ego, sadness, doubt, and exhibition.

Thus, in all three domains — in bodily health, in parnassah, and in the emotional life — the pattern is one: the objective decrees of Above are channeled into subjective experience according to the state of the keilim. It follows that a person’s primary work, beyond the concrete observance of Torah and mitzvot, is the refinement of these inner qualities, for they are the “walls and vessels” into which the light must settle. And as these are refined, the person finds that the same external circumstances that once brought only pressure and constriction are now transformed into frameworks within which the Divine berachah can be felt.

Yet, even after all this, there remains to explain how this clarified keli of the individual relates to those bound with him. For the soul of man is not a solitary point; its natural expansion is to spouse, to children, to all those whose lives are knit with his. If so, when a person refines his inner vessels, does this affect only his own shefa, or does it extend to those around him? How does the blessing that rests in the inwardness of the individual spread outward into the structure of the Jewish home, which is a mikdash me’at? To understand this, we must now contemplate the inyan of berachah as it is magnified and compounded within the home, where two lives join and become one vessel for the Shechinah.

5 · Blessing in the Home

However, before entering into the particulars of husband and wife, parents and children, and the physical structure of the house, it is first necessary to establish what is the very inyan of “home” in holiness. For if we would say that the home is only the place where the individual extends himself spatially — a larger garment for the same singular nefesh — then indeed, the blessing that rests upon him could at most be divided among those present, and there

would be no concept of compounded shefa. But if the home is, in its root, a new configuration of G dliness, a mikdash me'at, then the very joining of lives and the sanctification of space generate a vessel of another order entirely.

And this is the meaning of what is explained in the words of our Sages, that "Ish ve'ishah, zachu, Shechinah beineihem" — husband and wife who merit, the Shechinah is between them. It does not say that the Shechinah rests upon each of them separately, but davka "between them," that the primary dwelling of the Divine Presence is in the relational space that emerges from their union. This teaches that the bayit haYehudi is not a mere sum of two individuals, but a third reality, an "in-between," within which the Name of Havayah is drawn and revealed.

And the Gemara continues: if they do not merit, "esh ochaltan" — fire consumes them. That is, the very letters of ish (aleph yud shin) and ishah (aleph shin heh) contain the Name Y H, and when these letters of the Name are present, the fire (esh) of their individuality is sublimated to be a holy fire, like the fire upon the altar in the Mikdash; but when the letters Y H are removed, there remains only destructive fire. From this it is understood that the home, in its essence, is structured as a kind of mizbeach; the natural heat and energy of man and woman, their drives and emotions, can either burn in self destructive separation, or, when the Divine Name is "between them," can rise as an elevation offering that draws down new shefa from Above.

According to this, Shalom Bayit is not merely a psychological convenience or a moral imperative, but is the very vessel for blessing in the home. For peace is precisely that condition in which the Name Y H can remain between them; discord and strife, by contrast, "push out" the Shechinah, as it were, and then the same fire that could have ascended as a korban turns inward to consume the structure. And like we find by the Beit HaMikdash, that only when there was shalom between the keruvim, "face to face," did the Shechinah dwell there in revealed manner, so too in the miniature sanctuary of the home: the turning of the spouses' faces toward one another with kindness and respect forms the panim el panim through which blessing can pass.

This also explains a wondrous point brought in the Zohar, that the Shechinah does not depart from a Jewish home in which husband and wife are united in holiness, and that all their children are nourished from that indwelling Presence. For the Shechinah is called "Imma Ila'ah" and "Matronita," the supernal Mother and Queen, and she is the source of all nurturing shefa to the lower worlds. When she is present in a home, the entire mode of flow changes: the bread on the table, the water in the pitcher, the health of the bodies, and the sensitivity of the hearts are all being sustained not only from the general Divine life that animates all creatures, but from the particular hashra'ah of the Shechinah as in a Mikdash. Therefore, the berachah that is drawn is not in the measure of each individual's kli alone, but in the measure of the Shechinah's dwelling — which is beyond all measure.

And this is alluded to also in the halachic definition of the home as a mikdash me'at, as explained at length in the maamarim of the Rebbe Rashab. For a mikdash is not only a holy place; it is a structure whose whole purpose is hamshachah, to draw down G dliness from a higher world into a lower. The Heichal, the Menorah, the Shulchan, and the Mizbeach are all tzinorim for different modalities of shefa. So too, the different components of the home — the doorway, the table, the bed, the light — are each, when sanctified according to Torah, channels for different aspects of blessing.

Thus, at the doorway, the Torah commanded the mitzvah of mezuzah. Superficially, it is a sign upon the doorpost; but in its inner meaning, it is the very gate of the house, the point where the light of the world outside and the inner sanctity of the home meet. In halachah, the mezuzah must be set within the tefach adjacent to the outside, slightly leaning inward; this hints that the flow from the public domain into the private must pass by the Divine Name written within, so that all entering and leaving be under its hashpa'ah. And in the letters of "Sh D Y" written upon the outer side, the Sages saw "Shomer Daltot Yisrael" — He who guards the doors of Israel. That is, the mezuzah forms a spiritual seal that both guards the shefa within from dispersing chaotically outward, and filters the external influences that seek to enter, so that only those compatible with holiness may pass.

From here we understand how the mezuzah is not only a protective segulah, but a constant hamshachah of blessing: it defines the space within as a keli for Shechinah. When a house is marked thus at its threshold, its very walls become like the walls of the Heichal, and all that transpires within — eating, sleeping, speaking, laboring — is elevated to the category of avodah in the Mikdash. And therefore, the berachah resting there is not limited to moments of explicit mitzvah, but extends also to the so called mundane acts, for the space that holds them is sanctified.

Similarly, in the inner of the home, the Shabbat candles and the kiddush upon wine are not only commemorations, but acts of hamshachah. The woman of the house, lighting candles before Shabbos, draws an or pnimiy that chases away the spiritual darkness and confusion of the week and renders the home a vessel for Shabbos light. The Rebbeim explained that this light extends into the eyes and hearts of the children, granting them a certain clarity and warmth in both Torah and conduct. This is a form of shefa that is not accessed by the individual alone; it is precisely the presence of a shared dwelling, of children around the table, that makes this light multiplicitous, diffusing into many souls from one ner mitzvah.

Kiddush, too, over a cup of wine at the family table, is a drawing down of sanctity into the realm of eating and drinking. The Shulchan, upon which the bread is set, is compared in our sources to the Shulchan in the Heichal, upon which the Lechem HaPanim rested "lefanai tamid" — continually before Me. And it is with respect to this that the verse "He will bless your bread and your water" takes on its deeper meaning in the context of the home: the bread and water are not only the individual's sustenance, but the shared food of the family, eaten in purity, in kashrut, with words of Torah and praise. When the table is thus, it becomes a mizbeach; the crumbs that fall are like the remnants of the korban, and the eating itself becomes a kind of avodah, sweetening dinim and drawing chessed.

It emerges that the kashrut of the home is not a private stringency, but the formative condition of its being a mikdash me'at. Treif food, G d forbid, introduces a foreign orlah into the very building blocks of the bodies and characters of the household; it closes channels of perception and obstructs shefa. Kosher food, eaten in holiness, on the other hand, constructs bodies that are fitting keilim for the Shechinah. Therefore, when the verse promises "He will bless your bread and your water," it is not only speaking of quantity — that there will be bread and water in sufficient amount — but that the Divine Presence will dwell in that very bread and water, nourishing souls and bodies in a way that multiplies and extends berachah across generations.

From here we can understand the special connection between the home as mikdash me'at and the blessing of children, both in the sense of fertility and in the sense of their spiritual and material success. For children are called "netzah netzachim" — the eternal extension of the parents; they are the point where the shefa of life that passed through the parents transcends their individual lifespan and becomes a new world. When the home is a vessel for the Shechinah, the zivug of husband and wife is likened to the union of Kudsha Brich Hu and Shechintei, which is the source of all worlds and all souls. Then, the children born of such a union are literally "children of the dwelling Presence," and the blessing that rests upon them is beyond the natural calculation of heredity and environment.

And even where, in revealed manner, there is a challenge in the inyan of children — whether in their coming into the world or in their path within it — the making of the home into a true mikdash me'at has an immense effect on sweetening and opening channels. For the Shechinah, when present in a home, advocates, as it were, for its inhabitants in the supernal courts; she testifies that here is a dwelling prepared for G dliness, and that shefa of life and of nachas ruach in children is fitting to rest there. Thus, peace between husband and wife, Shabbat candles, kiddush, mezuzah, kashrut of the kitchen, and the like, are not disparate practices, but facets of one structure: the building of a vessel in which blessing for generations can settle.

According to all the above, family life is revealed not as the sharing of a fixed amount of berachah among multiple recipients, but as a mode in which berachah itself changes quality, becoming more pervasive, more enduring, and more deeply clothed in the physical. The unity of husband and wife draws down a Name between them that no individual could draw alone; the sanctification of space through mezuzah and Shabbos light turns the very walls and furniture into keilim for Shechinah; the table, bed, and daily routines become altars and vessels from which shefa radiates outward to children and to all who enter.

And once this is established regarding the home, it is understood that there is a further expansion still. For just as the individual expands into bayit, and the bayit becomes a mikdash me'at drawing down a new order of blessing, so too many such homes, joined together in kedushah, form a broader structure — a kehillah — within which yet higher levels of Shechinah can dwell, and from which forms of communal berachah flow that no single home can elicit. To explain this inyan, that community is a collective vessel for abundance, requires a further contemplation in the nature of the Shechinah's dwelling among ten, and in the structure of Israel as one body, which will be elucidated in the continuation.

6 · Community as Collective Vessel

And from this we come to the inyan of kehillah. For since we have explained that when one bayit is arranged as a mikdash me'at, a new level of Shechinah dwells there and from there shefa radiates, we must say that when many such homes are bound together in one city, one neighborhood, one community of Israel, there is formed a still higher configuration of vessels, a klal, in which the Shechinah dwells in a way that utterly transcends the dwelling in any individual bayit.

This is the meaning of that which our Sages said (Berachot 8a): “Birkat ha tzibbur einah chozeret reikam – the blessing of the community is never repelled.” At first glance one could ask: why should the fact that many people stand together in prayer, or in any communal inyan, give them an advantage over the individual? If each person is judged according to his own deeds and his own keilim, let the shefa for each be measured according to his own state; what is added by the gathering of the many?

However, the matter is that the term tzibbur in holiness does not mean a mere sum of separate persons, but a new metziut – a collective nefesh – that comes into being when Jews are joined in kedushah. And concerning this new metziut it is said that its berachah is never repelled, for it stands, as it were, in a different place in the order of hishtalshelut than the individuals that compose it.

This is why the Shechinah’s dwelling among ten is defined in a special way. The Zohar says (III 71b) that wherever ten are gathered, the Shechinah dwells. Not: “if there are ten tzaddikim,” not “ten who understand,” but ten Jews as such, provided they are united for a davar shebikedushah. And the explanation in Chassidus is known, that ten constitute a complete structure of the Sefiros – ten and not nine, ten and not eleven – so that when ten neshamot are bound together, each one as a spark corresponding to a particular middah, they form a complete merkavah for the Divine configuration above, and thus they elicit a mode of Shechinah that is not drawn by an individual, for an individual is only a bechinah of prat, not of klal.

And still we must understand: what is the to’eles for shefa in this that there is a complete structure of ten? Why should the completion of the “body” above result in a blessing that is not repelled?

The inyan can be understood by first recalling what was explained earlier regarding the flow of shefa through the mochin and middos into Malchus. There we spoke of the individual soul: that only when all faculties are aligned – Chochmah, Binah, Daas, the middos of the heart, and Malchus in speech and action – can there be a yashrus, a straightness of the tzinor, and then the higher light is drawn without distortion. Now, just as it is in the individual, so it is in the collective. A community of Israel that is arranged according to Torah becomes as one great Adam, in whom there are those whose avodah is primarily in Chochmah, others in Binah, others in Chesed, Gevurah, and so on, down to those who correspond to Malchus – the doers, the simple Jews whose main avodah is maaseh bepoel. When they are joined in ahdus and each one fulfills his tafkid without negating the other, then the kehillah as a whole is like a complete Partzuf, and through such a Partzuf, an abundance can be drawn from above that has no keli in the partial structure of an individual.

This is also the inner meaning of the saying that “the blessing of the community is never repelled.” Repelling of shefa happens when there is a lack of correspondence between the light and the vessel, or when some part of the channel is obstructed. But in a tzibbur that is truly joined, even if this individual’s Chochmah is lacking, there is another who completes that, and where this one’s Chesed is flawed, another’s Gevurah rectifies, and so on. Thus the collective keli is complete, and even if the shefa cannot settle in a revealed manner on every prat, the hamshachah to the klal is not turned back empty.

From this we can understand also why our Sages were so stringent that *devarim shebikedushah* require a *minyan*. For a *davar shebikedushah*, whether *Kaddish*, *Kedushah*, or the repetition of the *Amidah*, is not merely prayer in the sense of request, but an *inyan* of *hamshachah*, of sanctity being drawn into the lower worlds. Such a *hamshachah* demands a *keli* that is commensurate with the light; therefore ten are required, to constitute the image of the *Sefiros* in which the *Shechinah* can rest.

And just as in prayer, so too in all communal *avodah* — in *tzedakah*, in Torah learning, in fasting and crying out in times of need — the power is not only that of “many merits,” but the creation of this communal vessel.

This is elucidated at length regarding the *inyan* of communal *tzedakah*. In *Iggeres HaKodesh* it is explained that when a city’s Jews join together to give *tzedakah* for the needs of the community, this has a special *koach* to protect the whole city — not only the givers — from harsh decrees. Here too, the question can be asked: if protection is a matter of *din* and *cheshbon*, why should the poor of the city be protected because others gave *tzedakah*? And if it is a matter of the merits of the givers, let it protect them personally; why the entire city?

But the explanation is as above: communal *tzedakah* fashions a *klali dikeh keli*. The city itself becomes, as it were, a vessel of *chesed*. For when Jews gather and take upon themselves the *achrayus* for widows, orphans, schools, *mikvaos*, and the like, they engrave in the spiritual configuration of that place a *middas ha chesed* that is not dependent on any one individual’s heart, but is woven into the very being of the *kehillah*. Thus, when the attribute of judgment, Heaven forbid, is aroused upon that place, there stands opposite it not merely the *zechus* of *Ploni* or *Almoni*, but a whole *Partzuf* of *chesed* — a city that is a *kli* for beneficence — and this has the power to sweeten and deflect the *din* for all inhabitants.

This is also the *pnimius* of what we see in practice: that communal institutions — a *beis haknesses*, a *beis midrash*, a *cheder* and *yeshivah*, a *gemach* — are not merely conveniences or social frameworks, but channels of *shefa* for the entire city. The *Rebbeim* explained that a city that supports Torah learning of children, that maintains a *mikveh*, that sustains houses of *davenen* and of *limud*, draws down a light of protection and blessing that extends also to those who themselves do not enter these places. For the institution is a communal *keli*; it belongs to the city, to the *kehillah*. When a child learns *Alef Beis* in the *cheder*, his voice ascends not only in the merit of his parents, but in the name of the whole community that built and maintains that *cheder*. Thus, there is drawn down a general *shefa* of *chein* and *hatzlachah* upon the place.

And this is the inner reason why the sages instituted that in times of drought or other communal *tzarah* there be public fasts and *tefillos*. On the surface, it appears as a mere increase in the quantity of prayer — more people crying out ought to be more effective. But according to the *inyan* we are explaining, the essential point is that the *tzibbur* stands as one. The elders and the children, the wealthy and the poor, all gather to the same *beis haknesses*, fast on the same day, cry the same *Selichos*. By this, the community configures itself above as a unified *Partzuf*, and thus it can re-arrange, so to speak, the supernal channels of *shefa*, such as the flow of rain and of sustenance.

Rain in particular is always presented in Torah as the paradigm of shefa from above. When it is withheld, it is a sign that the tzinor between higher waters and lower waters is constricted. Through public fasts and prayers, the kehillah itself becomes a straightened conduit, and then the higher arrangement of mochin and middos for that year can be sweetened and re-channelled, so that the rain descends not as destruction but as berachah, “matar l’berachah velo l’kelalah.”

This power of the communal vessel is revealed in a particularly luminous way in the inyan of a Chassidishe farbrengen. It is known the saying of the Rebbeim, that a farbrengen of Chassidim can accomplish more than the angel Michael. Here too, one might wonder: how can the simple gathering of Jews around a table, speaking words of Chassidus, singing niggunim, and arousing one another in teshuvah and ahavas Yisrael, accomplish more than a supernal sar?

But the explanation is that the angel, even Michael, is a particular force — a bechinah of one middah, Chesed for example, in its fixed measure. He stands in his ordered place in the seder hishtalshelus. A farbrengen, by contrast, when it is conducted in true hiskashrus to the Rebbe and in ahodus among those present, is the revelation of the nefesh ha klalis of the kehillah in this world. Ten Jews, and often more, each with his individual path and nature, join in one kavanah halev: to draw closer to Elokus and to each other. The niggun draws the middos, the maamar draws the mochin, the l’chaim and the mutual encouragement draw the koach ha poel into concrete hachlatos to improve in Torah, tefillah, and gemilus chassadim. In this way, the entire structure of ten Sefiros in their inter-inclusion is awakened in the klal, and this arousal below opens an answering arousal above in the nefesh ha klalis of Israel. From there, extraordinary hamshachos can be elicited, including the overturning of harsh decrees, healings, and salvations in revealed good, in a way that a particular angel, fixed in his path, cannot accomplish.

Thus, we begin to see that kehillah is not merely many individuals in proximity, but a distinct level in the whole seder of berachah. Just as the individual must be a clear kli in his personal mochin, middos, and maaseh, and just as the bayit must be ordered as a mikdash me’at with its mezuzah, its Shabbos table, and its Shalom Bayis, so too the community must arrange itself in a pattern parallel to the supernal Partzufim, if it wishes to be a conduit for klali dikeh shefa.

In practical terms, this means that in a kehillah there must be those who are the “mochin” — Rabbanim and melamdim who give direction in Torah and yiras Shamayim; there must be those who are the “middos” — men and women whose primary avodah is in acts of kindness, visiting the sick, comforting mourners, gladdening bride and groom; and there must be those who are the “maaseh” and Malchus — askanim who build mikvaos, schools, shuls, and gemachim, who see to the physical needs of the community. When all these are bound together not as competing interests but as limbs of one body, then the kehillah becomes a kli for a communal Shechinah, and by consequence, the blessing that rests upon it pervades every individual and home within it, even beyond their personal measure.

On the other hand, when there is *pirud* in the community, *machlokes* and jealousy, or when each group seeks its own honor rather than the honor of Heaven, then the “body” above is fragmented; the ten no longer stand as ten, and the *Shechinah*, which dwells only where there is *achdus* in *kedushah*, withdraws, Heaven protect us. Then even the homes that are personally ordered as *mikdash me’at* feel constriction, for their channels are tied into the greater pipe of the city.

From all this it is understood that the *inyan* of *berachah* cannot be apprehended in isolation. The full measure of *G* dly abundance is revealed only when the individual, the home, and the *kehillah* are all aligned. And yet, even community is not the final circle. For Israel is called “one nation in the earth,” and the Torah speaks not only of blessing for a city or for a land, but of a *shefa* that extends to “all the families of the earth.” If so, we must understand: just as the *kehillah* stands as a body above the homes within it, so too the people of Israel as a whole stand as a supernal body encompassing all communities and cities. What is the *inyan* of this global *nefesh ha klalis*? How does the *avodah* of Israel as a nation draw *berachah* not only for themselves but for the entire world, and in particular in our generation, which stands at the threshold of the *Geulah*, what is the new form of *kli* through which this planetary *shefa* is drawn?

To clarify this, that the ultimate purpose of all *berachah* is the rectification of all worlds through the *avodah* of the Jewish people, requires a further explanation, in

7 · Global Shefa and the World’s Rectification

order to understand the *inyan* of *berachah* as it is in its ultimate *tachlis*, that it is not only for the individual and not only for the *kehillah*, but is in truth a process of the rectification of all worlds.

Behold, the beginning of this is already in the words that were spoken to Avraham Avinu, the first of the believers, where it is said: “And I will make you into a great nation... and all the families of the earth shall be blessed through you.” At first glance this is a wondrous expression. For it would have sufficed to say that Avraham himself will be blessed, or that his seed will be blessed. Why does it add “all the families of the earth,” and further, that they shall be blessed *davka* “through you” (or: “by you”)?

From this itself it is understood that the very definition of the nation of Israel is that they are not only a receiver of *berachah* for themselves, but that their *metzius* is to be a conduit through which the Divine *shefa* extends to all the families of the earth. And this is not merely that they will be a cause in the sense of a *zechus*, that in their merit the world will be blessed, but that there is an ontological *inyan* here—that they are the *tzinor* through which the *hamshachah* passes to all created existence.

This is emphasized more in the words of the Navi, “For from Zion shall go forth Torah, and the word of Hashem from Yerushalayim.” The Navi is speaking there of the days of *Moshiach*, when “many peoples will go and say: Come, let us go up to the mountain of Hashem... for from Zion shall go forth Torah.” Here again, the *shefa* of Torah, which is the inner vitality of all worlds, is described as going forth from Zion outward. Zion is not described merely as a place where Torah is received, but as a source from which Torah issues to the nations.

And the culmination is in the promise: “For the earth shall be filled with the knowledge of Hashem as waters cover the sea.” Here we see that the ultimate tachlis is not only that Israel will know Hashem, but that the entire earth—kol ha’aretz, all creatures and lands—will be filled with a daas Elokus that encompasses and permeates like water that covers the seabed. It comes out that the true tachlis of berachah is that all metzius of olam (world), that is, concealment and limitation, should be penetrated and suffused with daas of Ein Sof.

However, we must still understand: what is the seder of this, that the blessing for “all the families of the earth” and the knowledge of Hashem that fills “the earth” must pass davka through Avraham and through Zion? Why can there not be a direct shefa from Ein Sof to all nations and all lands without this “through you”? Furthermore, how is this connected with what was explained above, that berachah is hamshachah from a higher madreigah to a lower, requiring vessels of bitul and achdus? What is the special nature of Israel that makes them the kli-klali for a planetary shefa?

The explanation in this is according to what the Zohar and Midrash state, that “Yisrael in the world are like the heart in the body.” The body has many limbs and organs, each with its function, but the heart stands in the center, receiving the blood and life from the brain and distributing it to all limbs equally. It is understood that the limbs themselves cannot receive directly from the mochin (brain), for they are too distant and their keilim are not in the same seder as the mochin. Rather it must pass through an intermediary that is both close to the mochin and close to the limbs, and this is the heart.

So too, the Zohar says that Yisrael are the heart of all the nations. They receive the chiyus from the supernal mochin—Torah and mitzvos, penimiyus haElokus—and they distribute that chiyus, each according to its place and its keili, to all the “limbs,” to all peoples and all aspects of the world. This is the inyan of “all the families of the earth shall be blessed through you”—that the shefa is drawn from above into the “heart,” and from there spreads to all.

And according to this, we can understand the special place of Eretz Yisrael in the seder of global berachah. In Likkutei Torah it is explained on the verses of birkat ha’aretz, that the blessing that rests on Eretz Yisrael is not only for its own fruits and produce, but that Eretz Yisrael is the “land of life,” the land in which Elokus is revealed, and she thus becomes the channel through which chiyus flows to all lands. This is the inner meaning of “a land which Hashem your G d seeks; the eyes of Hashem your G d are always upon it, from the beginning of the year to the end of the year”—that the hashgachah pratis and hamshachah of chiyus passes through this land, and from it it extends, as from a heart, to all corners of the globe.

And this is also the secret of “from Zion shall go forth Torah”—that Zion, which is the bechinah of Malchus of Kedushah as it is revealed in this world, is the point where the supernal Torah, which is the mochin of Atzilus, finds a keli in the world. When Torah is lived and revealed in Zion, then it becomes a “going forth,” a spreading of Divine daas to the nations. It is not only that the nations will come to hear Torah, but that the Torah as it is clothed in Zion’s reality—Torah within a people, a land, a society—radiates outward as a living model of Elokus within gashmiyus.

Yet we must still understand: all this speaks of a future state of Geulah, when the order of the world will be different. But even now, in the time of galus, the Torah already promised to Avraham “all the families of the earth shall be blessed through you.” How is this fulfilled in the present, when Elokus is concealed, and many nations do not yet recognize Hashem? In what manner are they being blessed “through you” already now?

To understand this, we must recall the inyan of birur hanitzotzot. It is known from the writings of the Arizal that in all places of the world there are nitzotzei kedushah, sparks of Divine light, which fell in the shviras hakeilim and are now enclothed within the metzius of gashmiyus and within the seventy nations. The avodah of Israel through Torah and mitzvos, and particularly through their involvement in worldly matters—business, travel, commerce—is to refine and elevate these sparks, returning them to their source.

When a Jew travels to a far place for business, or is involved with the affairs of nations, and he behaves there according to Torah, with emunah and bitul, then he is not only drawing berachah to himself. He is extracting the hidden nitzotz of that place, that culture, that economic system, and reconnecting it to its source in Elokus. This is the inner meaning of “you shall be to Me... a kingdom of priests and a holy nation”—that in all their involvements they function as kohanim to the world, lifting up the offerings of the nations, so to speak, by revealing the Divine spark within them.

In this way, even when the nations are unaware, they are being blessed “through you.” For their material existence, their cultures and technologies, receive a different kind of chiyus when the hidden spark within them has been elevated by the avodah of Israel. Their parnassah, their peace, their advances in knowledge and order—all these are sustained by the inner chiyus that flows through the “heart,” through Israel, even in a time when the “body” does not yet feel from where its life derives.

And this leads to a deeper question: if the nations do not yet recognize the source of this shefa, and if the sparks are bound in such deep concealment, how can the process of birur reach a completion that will bring about the state described by the Navi, “the earth shall be filled with the knowledge of Hashem as waters cover the sea”? For that state is not only that the sparks are elevated in a hidden manner, but that the knowledge of Hashem itself fills the consciousness of all.

Here is revealed another dimension in the inyan of global shefa—the shift from a world-consciousness of scarcity to a consciousness of Divine plenty. For the nature of olam, as we said, is concealment, which breeds a sense of lack and separation: each being sees itself as a separate metzius, in competition with others for limited resources. This is the root of wars and exploitation, of fear and grasping. As long as the world is held in this daas of “there is not enough,” the berachah that flows from above is forced to clothe itself in forms of struggle and conflict, and even the great shefa that exists in potential cannot be revealed in a way of menuchah and shalom.

But the promise of the Neviim is that there will come a time when the very consciousness of the world will change. “They shall neither harm nor destroy in all My holy mountain, for the earth shall be filled with the knowledge of Hashem as waters cover the sea.” When a person stands within the sea, he sees only water; the seabed and all that is within it is completely subsumed and nullified within the encompassing water. So too, the future daas of

creation will be such that the very metzius of worldliness will be felt as nothing other than Elokus. Then there will be no place for the feeling of scarcity, for it will be revealed that “the earth is full of His glory,” and that all existence is constantly receiving from an infinite Source.

Now, it is explained in the sichos of our Nesi'im, and especially in the teachings of our generation, that we are already seeing a taste of this inyan in the great abundance of gashmiyus that has appeared in the world in the last generations, particularly in the area of parnassah and in the progress of technology. For in truth, the material resources of the world, if utilized with yashrus, could provide for all its inhabitants, and the technologies of communication and production have made possible a level of plenty that was unimaginable in earlier generations.

However, this very abundance is double-edged. On the one hand, it is a sign that the shefa of Ein Sof is coming closer to revelation in the lowest worlds, that the tzimtzumim are being softened, and that the potential for Geulah is ripening. On the other hand, as long as the daas of the world is still one of separateness, this abundance can be grabbed by a few, used for self-exaltation, or turned into new forms of distraction and concealment.

Thus we see that the ultimate inyan of berachah is not merely that there should be more shefa in quantity, but that the daas of the receivers should be transformed so that they perceive the Source within the shefa. This is the shift from scarcity-consciousness to Divine-plenty-consciousness. Not only that people will feel that “there is enough,” but that they will feel that “all is from Him and for Him,” and therefore competition and jealousy will fall away of themselves.

And here we return to the inyan of “from Zion shall go forth Torah.” For what is it that can transform the daas of the world, if not Torah? The very etzem of Torah is daas Elokus as it descends into chochmah and binah of the human mind. When Torah goes forth from Zion—not only as abstract teachings, but as a living embodiment of how to relate to possessions, to time, to the body, to the stranger—then the nations receive a new model of what it means to live with plenty in a way of kedushah.

Moreover, in the inner dimension, when penimiyus haTorah is revealed and spread, it gives to the world a new language and consciousness in which Elokus is felt as the very core of metzius. This prepares the vessels of the nations to receive the revelation of Moshiach, when this daas will be experienced by all.

According to all the above, we can understand that the avodah of an individual Jew with regard to berachah, and even the avodah of a kehillah, cannot be limited to their own circle. For the very definition of Israel is that they are the “heart” that pumps chiyus to all; and the very promise to Avraham is that “all the families of the earth shall be blessed through you.” Therefore, whenever a Jew draws down berachah through Torah and mitzvos, and whenever a community becomes a kli for Shechinah, there is automatically a hamshachah that radiates beyond their boundaries, affecting their city, their country, and ultimately the entire world.

And this is particularly emphasized in our generation, when, as mentioned, the shefa of gashmiyus and the interconnection of the world have reached a new quality. The networks of travel and communication have made it that the actions of one small group can have an influence on multitudes across the globe. This is itself a reflection

of the inner truth that humanity is one body, and that Israel are the heart. The question is only: will this interconnectedness be used to spread a daas of self and scarcity, or to spread a daas of Elokus and plenty?

From this it is understood that the inyan of berachah today, in the time close to the Geulah, demands from us a new mode of avodah—that our drawing down of shefa for ourselves, for our homes and communities, be consciously joined with the intention of rectifying the world, of filling the earth with daas Hashem. How this new mode is revealed specifically in the avodah of the present generation, and what is the special kli that has been given into our hands to draw this planetary shefa in a way of Geulah—this will be understood by first explaining the inyan of the “Eighth Generation,” and how in it the wellsprings of the inner dimension of Torah themselves have become the principal channel of all blessing.

8 · The Eighth Generation Channel

However, all the above is still in the manner that the seder ha’ishtalshelus remains as it was, and the avodah of man is to align with it, to straighten the pipes, to purify the keilim, so that the shefa that is already structured in the worlds should be received in a way of berachah. But according to what is explained in the teachings of the Rebbeim concerning our generation, there is a further inyan: that in ikvesa d’Meshicha there is a certain hischadshus not only in the keilim below, but in the revealed mode of hamshachas ha’or above itself.

For the Baal Shem Tov already heard from Moshiach that the Geulah depends on “yafutzu mayanosecha chutzah”—that the wellsprings of the inner dimension of Torah be spread outward. And in the generations after him, and especially in the generation of the Rebbeim of Chabad, this was explained to mean that penimiyus haTorah, which is rooted in the pnimiyus of Keter, in Atik and Arich, must be drawn down and revealed within the lowest levels of the revealed world, until even the “chutza”—the outermost, coarsest places in the world and in the human psyche—are permeated with daas Elokus.

Now, when the Baal Shem Tov heard this, the world was still in a state where the “body” of humanity was not yet felt as one. Each country, each city, each individual, was relatively separate. The shefa of the world, both gashmi and ruchni, passed through more localized channels. But the Rebbeim of Chabad, and in particular the Nesiim of the later generations, pointed out that as the time of Geulah draws nearer, the very metzius of the world changes; the interconnection of all parts of the world becomes revealed in gashmiyus, through the development of travel, of communication, and ultimately of instant information-flow and economic interdependence.

And the Rebbe explained that this is not a mere side-phenomenon, but an expression of the inner inyan of “yafutzu mayanosecha chutzah”: that the world itself is being prepared to function as one body, in which every limb is bound with the others, and where a movement in one extremity is immediately felt throughout. In such a world, the very definition of a tzinor for shefa is different. For when the body is fragmented, each limb receives primarily according to its own merit and its own direct connection to the heart. But when the body’s unity is revealed, the shefa travels first and foremost through the interconnections themselves—through the networks that bind limb to limb.

This is the beginning of the inyan of the “Seventh Generation,” as explained by the Rebbe. The Alter Rebbe stated that he was the first of the seven generations from the Baal Shem Tov, corresponding to the seven sefirot of hishtalshelus, whose task is to draw the Shechinah down until she rests in the lowest world. And the Rebbe explained that we are the seventh generation, like Moshe Rabbeinu who was the seventh from Avraham, about whom it is said that “kol hashvi’in chavivin”—all sevenths are beloved. The special task of the seventh generation is not merely to continue the work of refinement as before, but to complete the hamshachah of Shechinah into the very lowest gashmiyus, into the “heels” of the body, into the ikvesa d’Meshicha.

From this it is understood that in our time the main avodah is davka in the most physical aspects of life: in transforming the gashmiyus itself into a keli for Elokus, in making business, technology, the public square, and the daily life of the street into a dwelling place for the Divine. And this is possible only through the revelation of penimiyus haTorah, for only the inner light, rooted in the Ein Sof that transcends all limitation, has the power to permeate and unify such distant and coarse realms without being diminished.

Yet, even this description of the Seventh Generation still speaks in terms of drawing the Shechinah into the lowest. The Rebbe added that as we come to the threshold of Geulah, there is revealed a deeper pattern, in which not only is the Infinite drawn into the finite, but the finite itself awakens to its inner identity as a direct expression of the Infinite; not only does the giver bestow on the receiver, but the receiver becomes a conscious partner in the giving; not only do opposites meet, but they are revealed as two sides of one essential truth.

We may describe this, in the language of Chassidus, as a new gilui of the yichuda ila’ah—the higher unity—in the very place where until now the avodah was primarily in yichuda tata’ah, the lower unity. In terms of seder ha’ishtalshelus, until now the main emphasis was on Malchus and the lower worlds recognizing that “ein od milvado,” that despite the appearance of yeshus they are nothing before Him. Now there begins to be revealed an ohr from the atzmus of Ein Sof, in which the very existence of the yesh is known as a direct articulation of Atzmus; the world is not merely nullified to Elokus, but seen as the very place of His revelation.

In order to give a name to this pattern, we may speak of a mode of gilui in which opposite poles—Infinite and finite, giver and receiver, sovev and memale—are held together consciously in one living unity, each revealing the other. Not that the Infinite cancels the finite, nor that the finite limits the Infinite, but that the very distinction between them is transcended in the awareness of Atzmus, Who is the true “Mehaveh” of both. This is the inner secret of “Hashem Echad” as it will be revealed in the time of Moshiach.

And the novelty of our era is that this pattern is no longer only a concealed truth above, but begins to be the revealed seder of avodah below. In earlier generations, the flow of berachah followed the structure of distinct levels and distinct keilim: Kohanim here, Yisrael there; Torah scholars here, businessmen there; Eretz Yisrael here, chutz la’aretz there. Shefa descended through clear hierarchies. Now, as the “one body” of humanity is revealed, and as the “one body” of Klal Yisrael spreads out to every corner of the globe, the primary conduits of berachah are no longer only those isolated points of greatness, but the networks of connection and sharing between them.

This is why the Rebbe emphasized so strongly the avodah of hafatzas hamaayanos—spreading the inner wellsprings outward—to every Jew and to every point in the world. For penimiyus haTorah is, by its very nature, a light of unity: it reveals the pnimiyus of Elokus, the pnimiyus of the neshamah, and the pnimiyus of the world, as one. When a Jew learns a maamar Chassidus, and all the more so when he shares it with another, he is not merely adding another detail of knowledge; he is participating in the reconfiguration of the world's channels of shefa. He is strengthening the “nerves” and “blood-vessels” that bind the limbs of the global body, so that the chiyus from the “heart”—Torah and mitzvos in their pnimiyus—can reach every cell.

According to this we can understand a wondrous inyan: in previous times, a person's drawing of berachah was primarily measured according to his personal avodah—his Torah, his tefillah, his tzedakah. True, there was always the concept of arvus, mutual responsibility, and of the community as a kli klali, but the basic mode of shefa was still individual: “ish ke'masav.” Now, in the time of the revelation of the inner unity, the din is, so to speak, recalibrated: the main criterion for the flow of berachah is how much a person makes himself into a merkavah not only for Or Ein Sof in his own life, but for the spreading of daas Elokus outward to others.

In other words: the primary kli for all forms of abundance in our era is not merely being a “righteous individual” in isolation, but being a conduit through which the wellsprings flow into the “chutzah.” Whoever binds himself to the network of hafatzas hamaayanos—by teaching Chassidus, by supporting those who teach, by using all the new tools of communication and interconnection to spread words of Torah and emunah, by creating spaces and institutions where penimiyus haTorah is revealed—is, measure for measure, bound into the new mode of shefa. His life becomes woven into the global body through which berachah now travels. Therefore the hamshachah to him in gashmiyus and ruchniyus likewise comes in this new way: not as a private gift cut off from the klal, but as an influx that passes through him for the sake of the whole, and therefore is not limited by his personal measure.

This is also the inner meaning of the Rebbe's repeated statement that “the main avodah of our generation is to bring Moshiach.” For bringing Moshiach is not an extra inyan alongside personal refinement; it is the very form that avodas habirurim takes in the final era. To live in a way that draws Geulah is to live as a “bridge” between Infinite and finite, between giver and receiver, in such a way that the distinction itself becomes a revelation of unity. Practically, this means that a Jew conducts his business not only to earn parnassah, but as a platform for making a dwelling for Hashem in the world; he uses his home not only as a mikdash me'at for his family, but as a base from which light and warmth radiate to neighbors, to guests, to distant places through hospitality and influence; he views his talents, his resources, his very personality, as keilim given to him so that through them the wellsprings can reach some “chutzah” that no one else can touch.

According to all the above, we can now circle back and see the entire seder ha'berachah—from Birchas Kohanim, through the Sefiros, through the home and the kehillah and the people of Israel—as it stands in the light of our time. The Kohen lifts his hands and draws down the Name of Havayah in threefold hamshachah; the Sefiros channel or from Keter to Malchus; the individual refines his middos and makes his life a clear pipe; the home becomes a mikdash me'at; the community becomes a nefesh ha'klalis; Israel becomes the heart of the nations. All

these patterns are now being revealed in a planetary way, as the very structure of the world's interconnection. The Divine Name is being inscribed, as it were, into the circuits of communication, into the flows of commerce, into the shared consciousness of humanity.

And the responsibility and the privilege of each Jew in the Eighth Generation—the generation in which the inner unity of all sevens is beginning to shine—is to choose, in every thought, word, and deed, to be a channel for this. When he seeks berachah for himself—for health, for livelihood, for family—he does not ask merely for private abundance, but for the ability to participate more fully in the revelation of Hashem's oneness in the world. He aligns his desire for shefa with the “highest good of all,” which is the fulfillment of “ve’niglah kevod Hashem, ve’ra’u kol basar yachdav”—that the glory of Hashem be revealed and all flesh together see.

Then, mida keneged mida, the shefa that comes to him is itself of that kind: not a transient, self-enclosed success, but a berachah that carries within it the taste of Ein Sof, that naturally overflows to others, that turns his life into a conduit and his portion of the world into a place where the Infinite and the finite, the giver and the receiver, are known to be one. This is the “blessing of Hashem that enriches” in the ultimate sense—the berachah of Geulah itself, already now, in the midst of exile, shining through the channels of the Eighth Generation.

א

"וַיְבָרֶכֶה יְיָ וַיִּשְׁמְרֵהוּ.

יְאֵר יְיָ פָּנָיו אֵלָיו וַיַּחֲגֹּהוּ.

יֵשׁוּעַ יְיָ פָּנָיו אֵלָיו וַיִּשֶׁם לָהּ שְׁלוֹם."

שְׁלֹשָׁה פְּסוּקִים אֵלּוּ, הֵם בְּרַכַּת כְּהֲנָנִים, עוֹמְדִים בְּאֲמֻצֵּי הַתּוֹרָה כְּמוֹ תַּבְנִית וּמִשָּׁל לְעֵנָן הַבְּרָכָה. וְיָדוּעַ דִּהְתּוֹרָה דִּיקָנִית הִיא בְּכָל אוֹת וְאוֹת, וְאִם כֵּן, דּוֹקָא עַל-יְדֵי דְבָרֵי קֹדֶשׁ אֵלּוּ צָרִיד לְהַתְּבַרֵּר וְלְהַתְּגַלּוֹת הָעֵנָן הַפְּנִימִי שֶׁל בְּרָכָה.

וְהִנֵּה, לְכַאוֹרָה, הִיא אֲפָשָׁר לֹאמֵר שֶׁעֵנָן בְּרָכָה הוּא פָּשׁוּט רִיבּוּי וְהוֹסַפְתָּ הַכְּמוּת, יוֹתֵר חַיִּים, יוֹתֵר בְּנִים, יוֹתֵר פְּרֻנְסָה, יוֹתֵר הַצִּלְחָה. וְאִם כֵּן, מֵהוּ כָּל הַקְּדוּשָׁה הַסּוֹבֶבֶת אֶת הַבְּרָכָה? מִדּוּעַ הַבְּרָכָה קְשׁוּרָה דּוֹקָא עִם הַכְּהֲנָנִים, שֶׁהֵם לְבָדֵם נְצֻטּוּ "כֹּה תִּבְרַכְוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", וְעַם הָאֲזֻכָּרָה הַמְּפֹרָשֶׁת שֶׁל שֵׁם הַנּוֹיָה, "וַשְּׁמוּ אֶת שְׁמִי עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֲנִי אֲבָרְכֵם"? אִם הַבְּרָכָה הִיא רַק זֶה שֶׁהַשֵּׁדָה תִּתֵּן תְּבוּאָה מְרֻבָּה, וְהַסְחָוָה תִּבְיֵא רוּחַ יוֹתֵר, וְהַגּוֹף יִהְיֶה בָּרִיא יוֹתֵר – זֶה נִמְצָא גַם בְּאֲמוֹת הָעוֹלָם, שֶׁמְדַבְּרִים עַל "מִזְל טוֹב", "לּוֹק" וְכִיּוֹצֵא בָּזֶה. מֵה מְאַיִם וּמֵה מַחֲיִיב שֶׁבְּתוֹרָה, עֵנָן בְּרָכָה צָרִיד לְהִיטֵּת דּוֹקָא עַל-יְדֵי עֲבוֹדַת הַכְּהֲנָנִים, בְּעִמְדָתָם כְּנֶגֶד הָעַם בִּידֵים פָּשׁוּטוֹת לְמַעַלָּה, עִם פְּסוּקִים מְדִיקִים הַחוֹתְמִים בְּשֵׁם הַנּוֹיָה?

וְעוֹד יוֹתֵר, מוֹצֵאִים אֲנִי בְּמָקוֹם אַחֵר שֶׁהַתּוֹרָה מְדַבֶּרֶת עַל בְּרָכָה בְּאוֹפֶן שֶׁלְּכַאוֹרָה הוּא גִשְׁמִי לְגִמְרִי: "וַעֲבַדְתֶּם אֶת יְיָ אֱלֹהֵיכֶם, וַיְבָרֶךְ אֶת לַחְמֶךָ וְאֶת מִימֶיךָ, וַיְהַסְרֶתִי מִחֲלָה מִקִּרְבְּךָ". וְגַם כָּאֵן הַלְשׁוֹן מְעוֹרְרֶת תְּמִיחָה. מִדּוּעַ לֹא נֶאֱמַר פָּשׁוּט "וַיְבָרֶךְ אוֹתָךְ בְּלֶחֶם וּבְמִים", או "יִתֵּן לָךְ לֶחֶם וּמִים בְּבִרְכָּה"? מֵהוּ לְשׁוֹן "לַחְמֶךָ וּמִימֶיךָ", כִּי אֵלּוּ הַלֶּחֶם וְהַמִּים כְּבָר שָׁלוּ הֵם, וְהַבְּרָכָה בָּאָה כְּדֶבֶר נוֹסֵף עֲלֵיהֶם? וּבִפְרָט, מִדּוּעַ זֶה קְשׁוּר עִם "וַעֲבַדְתֶּם אֶת יְיָ אֱלֹהֵיכֶם"? אִם הַבְּרָכָה הִיא רַק רִיבּוּי בַּכְּמוּת, מֵה הַקֶּשֶׁר לְעִבּוּדָהּ, לְעִבּוּדַת הַפְּנִימִית שֶׁבְּעִבּוּדַת הַשֵּׁם?

וְעוֹד, בְּמִשְׁלֵי כְּתוּב: "בְּרַכַּת יְיָ הִיא תַעֲשִׂיר, וְלֹא יוֹסֵף עֲצָב עִמָּה". וְכָאֵן הַקֶּשֶׁר אֶפְסוּלָה. מִצַּד אֶחָד, מִדִּיִּיק שֶׁכָּל הָעֶשֶׂר, כָּל הָעֲשִׁירֹת הָאֲמִתִּיּוֹת, תְּלוּיָהּ רַק בְּ"בְרַכַּת יְיָ", עַד שֶׁהַשְׁתַּדְּלוּת הָאֲנוּשִׁית – "עֲצָב" – אֵינָהּ מוֹסִיפָה כְּלוּם. וּמִצַּד הַשֵּׁנִי, הָרִי נְצֻטּוּיָנוּ "שִׁשֶּׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעֲשִׂיתָ כָּל מְלַאכְתָּךְ", וּמִבָּאֵר בְּאֲרִיכוּת שְׁדָרָה הָעוֹלָם הוּא שֶׁהַבְּרָכָה צָרִיכָה לְהִתְלַבֵּשׁ בְּטַבַּע, "וַיְבָרֶכֶה יְיָ אֱלֹהֵיךָ בְּכָל מַעֲשֵׂה יְדֶיךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה". וְאִם כֵּן, מֵהוּ הַפִּירוּשׁ "וְלֹא יוֹסֵף עֲצָב עִמָּה"? וְאִם הָעֶקֶר הוּא רַק בְּרַכַּת יְיָ, לְמַה צָרָה בְּהַשְׁתַּדְּלוּת? וְאִם הַהַשְׁתַּדְּלוּת פּוֹעֶלֶת מִמֶּשׁ מְאוּמָּה, אֵיךְ יִתְכַּן שֶׁהַכְּתוּב אוֹמֵר שֶׁאֵינָהּ מוֹסִיפָה כְּלוּם?

ומכל זה מובן, שענין ברכה כפי שהוא בתורה אינו רק ריבוי בכמות בתוך הסדר המציר כבר, אלא הוא דבר מסוג אחר לגמרי. וזה מדגש בלשון חז"ל, שפירשו לשון ברכה לא רק כלשון ריבוי, אלא כלשון המשכה. ובמדרש נאמר שבברכה היא לשון המשכה, כמו שמוצאים ב"ויברך" שפירושו לכפף ולמשך ומורה של גפן למטה לארץ כדי שתשריש במקום תחתון יותר. ובהר הקדוש נאמר על לשון ברכה שהיא מורה על המשכה, המשכת השפעה מעולם עליון לעולם תחתון.

אך גם זה עצמו צריך ביאור. מה פירוש "המשכה" כשמדברים על ברכה בלחם ומים, בחיים ובשלום? אם אדם מוריד חבית מן המעלה למרתף, זה הוא באמת המשכה ממקום גבוה למקום נמוך. אבל בנגעי לברכה אלקית, מהו ה"גבוה" ומהו ה"נמוך"? ועוד יותר, אם ברכה היא המשכה, הלא כל נתינה אלקית, כל מתנה מלמעלה, היא גם כן המשכה? מדוע אפוא מבחנת התורה דוקא ענין ברכה משאר לשונות כמו מתנה, סגולה ומזל?

ולבאר זה, צריך להקדים הבחנת ההפרש בין לשונות אלו בהגדרתם הפנימית.

מתנה פירושה, שניתן דבר מהנותן למקבל, אבל באופן שהדבר הנתן נפרד מן הנותן. המתנה עוברת מרשות לרשות, מה שהיה שלו נעשה שלה. אמתית הדבר, בעמק הענין, שום דבר אינו נפרד מהאלקות, אבל באופן הגלוי, מתנה היא נתינה שאינה נושאת בגלוי את מציאות הנותן; די לו שהחפץ או הטובה יגיעו אל המקבל.

סגולה, לעומת זה, אינה ענין של יחס בין נותן ומקבל כלל, אלא ענין של תכונה נסתרת הטבועה בתוך הדבר עצמו – כגון עשב רפואי המרפא על-ידי סגולתו, או קמעה המגן. אם האדם מבין או מרגיש קשר אל המקור – זה טפל; הפעולה פועלת מטבע נסתר, מנטיה מקודדת בתוך הבריאה עצמה.

מזל, כפי שהלשון נשתמש בדברי חז"ל ובתורת הקבלה, מורה על השרש העליון של הנפש ושל המאורעות, על ה"נוזל" והמטפלת מלמעלה מן הטבע המעצבת את מהלך חייו של אדם. "מזל" הוא מה ש"נוזל" ממאגר חיים עליון לעולם הזה, אבל באופן שאינו מודע; "אף על גב דהוא לא חזי, מזליה חזי". זהו גורל הקודם לקשר המודע שלו עם הנותן.

אבל ברכה אינה כל אלו. אינה רק זה שנמסר דבר (מתנה), ולא שנפעלת תכונה נסתרת (סגולה), ולא שגורל קדום מתגלגל בהחלט (מזל). ברכה, כמו שמגדדת בתורה-אור ובלקוטי-תורה, היא שיש המשכה גלויה ממדרגה עליונה למדרגה תחתונה, באופן שהעליון נשאר נוכח ושורה בתחתון. לא זו בלבד שהאדם מקבל דבר, אלא שהוא מקבל את מציאות השם יתברך בתוך אותו דבר. "ברכת יי – היא תעשיר": העשירות היא שהברכה עצמה, הינו ההארה האלקית, שורה ודורה בתוך חייו, בתוך לחמו ומימיו, בתוך שלומו.

ועל פי זה יתחלת להבין מדוע נסדרו פסוקי ברכת כהנים כהלן. "יברכה יי וישמרה" – זהו ההמשכה הראשונה, שתהיה המשכת חיים וטוב אלקי בתוך מציאותו של האדם, ומיד "וישמרה" – שהשפע האלקי הפנימי הזה ישמר, שלא יתפזר ולא יאבד. "יאר יי פניו אליך ויחנה" – זהו המשכה שנייה, עמקה יותר, של "פניו", פנימיות אור פני השם, לא רק שהיו

חיים ומזונות, אלא שבתוכם יאיר הכרת השם, חן וקרבה. "ישא יי פניו אליה וישם לה שלום" – זהו מדרגה שלישית, שגם במקום שיש התנגדות וריבוי, למעלה ולמטה, בפנים האדם ובסביבתו, תהיה המשכה של שלום נעלה כזה שמאחד את כל ההפכים.

ואם היתה הברכה רק בכמות, היתה אפשר להביע אותם דברים בלשון פשוט יותר: "יהי לה הרבה, ישמר לה, תצליח". ובמקום זה מדברת התורה בלשון פנים אלקיים, של הארה ונשיאה, של שלום. מזה ברור שהתוכן הפנימי של ברכה אינם הדברים עצמם, אלא המשכת האין-סוף בתוך כלי החיים הגבולים.

וזהו גם מה שמבאר הכתוב "וברך את לחמך ואת מימך". הלחם והמים, בפשיטות, כבר נמצאים על-ידי עמלו של אדם, "בזעת אפיה תאכל לחם", ועל-ידי סדר הטבע של זריעה וקצירה, מקח וממכר. אבל על גב זה יש עוד ענין נוסף, שהלחם והמים יתברכו – שבתוך הלחם הפשוט תשרה המשכת אלקות. אז, מאותו כפר לחם עצמו, מקבלים לא רק קלוריות וכח, אלא חיות פנימית דקה, מתוקות בהרגשה, בריאות הגוף והנפש, שאין לה הסבר על-פי הכמות לבדה. ולכן ממשיך הכתוב "והסרתי מחלה מקרבך": הברכה שבלחם ובמים אינה רק שיהיה הרבה מהם, אלא שיהיו נושאים בתוכם חיים עליונים הדוחים את החלי, שהוא ההפרד והחסרון.

ועכשיו יבין גם הכתוב במשלי: "ברכת יי היא תעשיר, ולא יוסף עצב עמה". העצב, ההשתדלות, באמת היא נחוצה; בלי כלים בסדר הטבע, אין על מה שתנוח הברכה. אבל כל מה שהעצב יכול לעשות, בטוב שבמקרים, הוא להמציא "את לחמך ואת מימך" כפי שהם במדת הטבע. העשירות האמתית, שיהיה אור שביעה ומלאות למעלה ממדת ההשתדלות, שמעט מזון, שזמן מצמצם נושא תוכו משמעות אין-סופית, שחיים גבולים מחזיקים בתוכם ממהות האין-סוף – זה בא רק מ"ברכת יי", מהמשכת אור-אין-סוף בתוך הכלים הצרים של עולם הזה. ולגבי זה, "ולא יוסף עצב עמה", כי העצב יכול להכין רק את הכלי, אבל התוכן, העשר, הוא ההמשכה האלקית הנקראת ברכה.

ועל פי כל הנ"ל, עוד ענין אחד טוען ביאור. אם ברכה בעצם היא כזאת המשכה, ירידת אור עליון לתוך כלים מתתונים, הרי ממילא מוכרח שיהיה, כביכול, כל מערכת שלמה למעלה, עליון ותחתון, מקור ונפץ, שממנה ואליה נמשכת ההמשכה הזאת. מהו אותו עולם עליון שממנו נמשכת הברכה? ובאיזו הסדרה היא יורדת ומתלבשת עד שנגרשת כשפע גשמי בלחם ומים, בחיים ובשלום? ואם מערכת זו קבועה היא בעולמות העליונים, איך זה שעבודת האדם – "ועבדתם את יי אלקיכם" – יכולה להמשיך ולכונן ההמשכה הזאת?

ולהבין את מהות הברכה כהמשכה באמת, צריך להקדים ביאור בשרש השפע למעלה, איך אור-אין-סוף מתסדר על-ידי הספירות והעולמות, ומשם היא יורדת בבחינת "ברכת יי" להעשיר למטה.

ולקרב הדבר להשגה, צריה לקבץ תחלה בדעתנו, שכשנאנו אומרים "עליון" ו"תחתון", "מקור" ו"נפץ", איננו חס ושלום מדברים מגובה מקומי או מסבה גשמית, אלא מסדר של התגלות והעלם בתוך אור-אין-סוף ברוך הוא, כפי שנתבאר בכתבי האריז"ל, ובפרט ב"עץ חיים", שער הכללים, ששם מבאר הסדר הכללי של הספירות והעולמות.

כי שם מבאר, שלאחר הצמצום הגדול, שעל-ידו נסתלק האור הקדמוני באפן של העלם, כדי לתן מקום למציאות דבר אחר, הזוהר והאיר קו אחד, הוא ה"קו", ההארה המדמדת מאור-אין-סוף אל ה"חלל" הפנוי. וקו זה הוא שרש כל השפע, כל ההמשכה, כי הוא הבחינה שבה אור-אין-סוף מסכים כביכול להמשיך וליכנס לבחינת הגדרה והדרגה. וקו זה מתסדר אחר כך לעשר ספירות, שאינן דברים נפרדים, אלא עשר בחינות ומדות של התגלות אלקית: חכמה, בינה, דעת; חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד; ומלכות. ועל-ידי ספירות אלו, כשהן מתלבשות ונתלבשות בארבע העולמות – אצילות, בריאה, יצירה ועשיה – נתחיה כל המציאות הנבראת.

ועל פי זה, נתבאר יותר בדיוק פירוש ברכה כהמשכה. כי כל המשכה צריכה להיות לה שרש בקו. ההמשכה של חיים, של חכמה, של מזון, של שלום – כל אחת מהן יש לה שרש רוחני בצירוף מיוחד של ספירות. וכשיש ישור והשואה נכונה בסדר הספירות האלו, ישר הצנורות מהעולמות העליונים עד העולם התחתון הזה, אז השפע נמשך באפן גלוי, וזהו מה שנקרא בשם ברכה. מה שאין-כן כשיש צמצום או עקום בצנורות האלו, הרי השפע נתמעט, או נסתלק ונסתלק לצדים, או נתפסח, ואז, אף שהחיות העקרית נמצאת (שהרי אי-אפשר לעולם להמצא בלי זה אפילו רגע אחד), מכל-מקום איננה נראית ונתגלה כברכה.

והנה, ב"פרדס רמונים" מאריך הרמ"ק זכרנו לברכה בהגדרת ענין השפע, ומבאר שאינו כמים הנפרדים ממקורם כשהם זורמים לחוץ, אלא שהשפע של הספירות הוא "שפע האצילי", שבו המקור נשאר שלם ונמצא בתוך השפע עצמו. וזהו הפנימיות של הגדרת המשכה כברכה, שאור-אין-סוף כפי שהוא מתלבש בספירות נשאר נמצא בתוך השפע המגיע לעולמות התחתונים. ועל-ידי זה, העשירות אינה דבר נפרד ומבדל הנתן למקבל, אלא היא מציאות המשפיע, המאציל, בתוך מהותו של המקבל עצמו. ודבר זה יהיה נוגע להלעיל, כשנבוא לבאר איך עבודת האדם יכולה להיות צנור לשפע כזה.

והנה אמר הזהר (חלק ב' דף קע"ט ע"א): "לא שריא ברכה אלא במילא דסמוי מעין" – שאין הברכה שורה אלא על דבר הסמוי מן העין. ועל פי הנזכר לעיל, הדבר מובן לא רק כהוראה מעשית (שצריה האדם לנהוג בצנעה בעניניו), אלא כהגדרה במהות השפע עצמו. כי שרש הברכה הוא בבחינה הסתומה שבספירות, כפי שהן במצב העלם ב"מחשבתו" תברה, כביכול, קדם שהן יוצאות לגלי. ולפי מה שהדבר התחתון מקשר יותר לשרש נעלם זה, כך הוא יכול להיות מקום מנחה לברכה.

ולבאר זה: חכמה נקראת "חכמה סתימאה", "רישא דלא אתידע", ראש שאינו נודע, מפני שהיא בחינת נקדה אחת של הבהק מאור-אין-סוף, בלי התפשטות. ומשם מתפשט האור לבחינת בינה, לרחב ולהסבירה; ואחר כך דעת מקשר ומחבר המוחין עם המדות, הן הן הספירות המדיות, שהן מקור הגלוי של ההתנהגות והקשר הנגלה. וכן הוא בכל סדר והדרגה: תחלה נקדה סתומה, ואחר כך התפשטות, ואחר כך קשר והתחברות לבחינת ההוצאה לפעל. ולכן מלמד הוהר שאין הברכה שורה אלא על דבר שנשאר בו מקצת מבחינת הנקדה הסתומה, שאינו מגלה כלו לגמרי בבחינת ההתפשטות והפרסום. כי רק שם יכולה חכמה עילאה לשרות, ומחכמה נמשך כל השפע, כנודע, שחכמה היא ראשית הגלוי של אור-אין-סוף בתוך הספירות.

וזהו גם כמו סוד "מים עליונים" ו"מים תחתונים" שהתורה מדברת בהם במעשה בראשית – "ויבדל אלקים בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע". ובפשטו של מקרא מבאר זה כפי פשוטו, אבל בפנימיות התורה מבאר שמים אלו הם שתי בחינות של שפע: מים עליונים הם השפע העליון של חכמה והספירות הנעלמות, הנשארים קרובים למקורם; ומים תחתונים הם השפע כשהוא יורד ונתלבש בעולמות ובפרטיהם.

וההבדלת המים על-ידי הרקיע היא קביעת הסדר, שהשפע העליון נשאר במצב של בטול וקרובה לאור-אין-סוף, והשפע התחתון יורד לבחינת רבוי והרגשת יש. אף-על-פי-כן, יש תמיד כסופין וגעגועים של המים התחתונים לעלות, כדברי חז"ל שהם צועקים: "אנו נמי בעינינו למהוי קדם מלכא!". וזהו מציר את הדינמיקה הפנימית של השפע: ההמשכה מלמעלה למטה מל הכסופים מלמטה למעלה. וכשיש מדה מסיימת של השואה והתאמה בין שתי תנועות אלו – ירידת המים העליונים ועלית המים התחתונים – אז השפע יכול להתחד עם מקורו בתוך הכלי, וזהו מצב הברכה.

אך הנה, כל זה עדין הוא בדבור על סדר אור הממלא כל עלמין, שהוא אור המתמדד לפי שעור הכלים. כי הקו עצמו, כפי שהוא מתלבש בספירות ובעולמות, כבר הוא בבחינת ממלא. ולמעלה מזה יש אור הסובב כל עלמין, שאינו מתמדד לפי הכלים והוא בשונה למעלה ולמטה, לכל העולמות מראש כל דרגין ועד סוף כל דרגין. ומבאר האדמו"ר הזקן באגרותיו הקדושות, שכל השפע הבא באפן מדדה לפי טבע המקבל הוא מאור הממלא, מה-שאין-כן מה שבא באפן שלמעלה מדרך המדה, "לא בדרך הטבע והשערור של עלה ועלול", הוא הארה מאור הסובב, כפי שהוא נמשך ומתלבש בתוך הממלא.

ולכן, לפי שברכה, כמו שנתבאר, היא שיהיה בתוך המציאות הגבולית איזה אפן של אין-סוף – שמעט מן המעט משביע, וזמן מצמצם כולל תוכו משמעות אין-סופית – מובן שכל ברכה אמיתית צריכה לכלול בה נקדה מאור הסובב המתנגלה בתוך הממלא. השפע עצמו אולי עובר על-ידי צנורות הספירות (שאינם לאו לא היה יכול להתקבל), אבל העשר המיוחד שבו הוא מאור הסובב הנכנס בהם. ולכן הברכה קשורה כל-כך בשמות הקדש ובקדושה, כי השמות הם המדות של אור הממלא, ובעצמם הם גם השערים שעל-ידיהם אור הסובב מאיר לעולמות.

ועל פי זה יובן יותר סדר הספירות כמפה של ברכה. חכמה היא השער שעל-ידו מתחיל אור הסובב להאיר בסדר הממלא; בינה מרחיבה אור זה להשגה והסברה; דעת מקשר ומיצב אותו כדי שלא ישאר בבחינת הפרח בעלמא, אלא ירד למדות. והמדות עצמן – חסד, גבורה, תפארת וכו' – הן המדות כיצד נמדד ונמשך אור זה: חסד הוא השפעה בהרחבה; גבורה היא הצמצום וקביעת הגבולים; תפארת היא ההרמוניה והכללת שתייהן; נצח והוד הן ההתמדות וההודאה הממשיכות את השפע להלעיל יותר; יסוד הוא הצנור המקבץ כל הנזכר לעיל ומעבירו לבחינת מלכות.

ומלכות עצמה נקראת "פה", "דבור" ו"מלכות", מפני שהיא הכח של ההוצאה לחוץ, ההשפעה וההמשכה של הרצון העליון למציאות הנבראים. וכל השפע המגיע לעולמות צריך לעבור על-ידי מלכות, כי היא המתרגמת את הצירופים העליונים ללשון המציאות. ולכן, כשאנו אומרים שהברכה נמשכת בלחם ומים, בחיים ובשלום, הרי זה בחינת מלכות כפי שהיא עומדת בסוף השלשלת, מקבלת מכל הספירות שלמעלה ממנה ומחלקת אותם לפרטי הבריאה.

ועל פי זה כותב האדמו"ר הזקן באגרת הקדש, שכל החיות שבעולם הזה היא "על-ידי צמצומים רבים והשתלשלות מדרגה למדרגה, על-דרך עלה ועלול והשתלשלות המקושרת בשלשלת, מהארת הספירות דאצילות, המיוחדות במאצילן יתברך". ועוד מוסיף, שכש"ש התעוררות ששרשה ביחוד ספירות אלו עם אור-אין-סוף, אז יכול להמשיך שפע יתר, למעלה משעור הרגיל, לעולמות התחתונים. ושפע מוסף זה הוא מה שאנו קוראים בשם ברכה.

אך גם בתוך המערכת הקבועה של הספירות, יש שינויים באופן קבלת השפע. פעמים השפע נשאר בעולמות העליונים ואינו נתרם לשפע גשמי; פעמים הוא מגיע לחיי הרגש והשכל של האדם ולא למצבו החומרי; ופעמים הוא מגיע גם לחמר, אבל בלי השבעת הלב והפנימיות. והטעם לזה, מפני שהכלים שלמטה, המקבילים לספירות שלמעלה (שהרי "אדם הוא עולם קטן"), אינם תמיד במצב של ישר והשואה. וכש"ש עוקם בסדר חכמה-בינה-דעת בנפש האדם, או חסרון השואה בין המדות, או מניעה וחסימה ב"מלכות" של האדם – הוא כח ההוצאה לפעל, הקבלה וההגשמה – אז הצנורות המקבילים למעלה הם כביכול עקומים, והשפע אינו יכול לרדת באופן גלוי.

ועל כרחינו צריך לומר, שמפת הספירות אינה רק תאר של הסדר האלקי, אלא גם תבנית ותוכנית איה למשך ברכה. חכמה-בינה-דעת שלמעלה מקבילים למוחין שבאדם; המדות שלמעלה מקבילים ללב; ומלכות שלמעלה מקבילה לדבור ומעשיו. וכשאלו הם במצב של תקון, הרי יש "הדמות הצורה" בין הכלי והאור, והשפע מוצא לו דרך ישרה משרשו העליון עד חיי האדם בפועל ממש.

אך עם כל הנזכר לעיל, עוד נשאלת שאלה יסודית. מערכת הספירות, והחלוקה בין סובב וממלא, ובין מים עליונים ומים תחתונים – הכל נקבע מששת ימי בראשית. הקו מאיר על-פי סדר; הספירות מסודרות במדות מדויקות; המים העליונים למעלה מן הרקיע והמים התחתונים למטה ממנו. אם כן, איפה מקום לשינוי? איה יתכן שעל-ידי עבודת האדם, שנגראת

קטנה וזמנית, יפגעו וישתנו הצנורות של שפע עליון כל-כך גדול – שיהיה יותר או פחות ברכה, שישתנה סדר ההמשכה, ומה שהיה מעכב לפנים יתנתן עכשו?

בלשון אחרת: אם כבר נקבע מראש סדר השפע בעולמות העליונים, מהו הפירוש שאומרים שהאדם "מוריד" ו"מושה" ברכה על-ידי תורה ומצוות, על-ידי תפלה ועבודה? האם הוא בורא צנורות חדשים, או פותח את הסגורים, או רק מסיר מגיעות, או שיש כאן כביכול התעוררות רצון חדש למעלה? ולהבין זה, צריך עכשו להפוך המבט מתארה עצמית של העולמות העליונים אל תפקיד האדם כשותף בשפע, איך מוחזן, מדות ו"מלכות" שלמטה יכולים לעזור ולגשר את הספירות המקבילות שלמעלה, ועל-ידי זה להיות צנור חי ונפעל שעל-ידו תרד ברכת ה' לעולם.

ג

אכן, הביאור בדבר הוא, שאף שהשתלשלות הספירות ושעורי השפע הם באמת קבועים, אבל קביעות זו היא רק בענין הסדר הכללי של העולמות, שיהיה עולם האצילות ובריאה יצירה עשיה, ושיהיו חכמה-בינה-דעת ומדות ומלכות בכל עולם ועולם, ושהקו יעבר בהם על-פי סדר. אבל בתוך סדר זה עצמו היה רצונו יתברך שיהיה מקום לקשר ולתשובה, שהתחתון לא יהיה רק נפעל ומקבל בלבד, אלא שעצם התצורה של השפע בתוך המאגר הקבוע תהיה תלויה בהתעוררות דלתתא.

וזהו סוד מה שהזהר קורא לו אתערותא דלתתא, התעוררות מלמטה, שעליה אמרו (זהר ח"ג פ"ח ע"א) "דאיהו אתערו עלאה כפם אתערו דלתתא". פירוש, שהתעוררות שלמעלה, הוספת אור ושפע בתוך מערכת הספירות הקימת, אינה רק השפעה מצד אחד, אלא שהיא כביכול מדיקת וממדדת כפי התנועה של התחתונים. ולא שהתחתון בורא כל חדש באור-אין-סוף, חס ושלום, אלא שמראש רצונו יתברך היה שגלוי מה שנגעלם באורו האין-סוף יהיה קשור ותלוי במעשיהם ועבודתם של ישראל בעולם הזה.

וזהו גם כפנימיות הפירוש במאמר רבותינו זכרונם לברכה בפרקי אבות (פ"ג מ"א): "דע לפני מי אתה עמל, ומי הוא בעל מלאכתך... ושפעל מלאכתך נאמן לשלם לך שכר פעלתך". דלכאורה הדבור הוא על שכר ועונש. אבל כפנימיות רומז זה, שה"עמל" של האדם אינו רק לעצמו, אלא "לפני מי" – שהוא עומד לפני ומשפיע על עצם שם ה' כפי שהוא מתגלה בעולמות. וה"שכר" אינו רק תשלום מאחר, אלא עצם ההמשכה של אור-אין-סוף הנמשך על-ידי עמל זה, כי "פעל מלאכתך נאמן" פירושו שיש כאן ברית וקשר ברית, שהוא כביכול קשר גלוי לעבודתו.

ועל פי זה יובן החדוש במאמר התורה (שמות י"ט ו'): "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש". דבפשטות נאמר זה על דור המדבר, שיהיו כלם באיזה אופן כמו כהנים. אבל האדמו"ר הזקן מבאר שזהו הגדרה נצחית בנשמת ישראל, שכל יהודי יש בו בחינת כהן, כל של ברכה והמשכה, שעבודתו בתורה ותפלה אינה רק זכור עצמי, אלא עבודת כהנה,

להמשיך אור אלקי ממדרגה למדרגה.

כי הכהן בבית המקדש עמד כצנור אנושי בין הסדר העליון לעם. ועבודתו בקרבנות ובכרפת כהנים הייתה לקחת השפעה הקבוע שלמעלה ולהמשיכו ולגלותו למטה. וכן "ממלכת כהנים" – כל יהודי לפי מדתו – עומד במקום שבו הסדר האלקי פוגש את הגבול, ועל-ידי מחשבתו דבורו ומעשהו הוא יכול לפתח או, חס ושלום, לצמצם את הצנורות של השפעה.

וביאור זה מבאר בארץ בספר התנ"א, בפרט בפרק ל"ז ול"ט, שכל תכלית ירידת הנשמה וכל העולמות היא בשביל המצוות המעשיות, כי על-ידיהן "מושכים אור-אין-סוף ברוך-הוא על הנפש החיונית ועל חלקה בעולם המתלבש במצוה". שהרי המצוה אינה רק קיום צווי אלקי, אלא היא צנור, תעלה, שעלי-ידה עובר אור-אין-סוף שלמעלה מכל העולמות אל הדברים הגשמיים ביותר – אותו עור של תפלין, אותו מטבע של צדקה, אותו מאכל הנאכל בקדשה.

ובפרק ל"ט מבאר שעל-ידי מצוות אלו נתעלים ומתמלאים העולמות בריאה יצירה ועשיה באור עליון יותר, כל אחד לפי מדרגתו. וזהו שהתבנית עצמה של השפעה העובר בתוך הספירות שבעולמות אלו משתנה על-ידי עבודת האדם: כשיהודי עושה מצוה, נמשך אור חדש בחינת חכמה-בינה-דעת באותו עולם, המדות שלמעלה מתמתקות ומתישרות, ומלכות מקבלת יותר אור, ועל-ידי זה נוספת ברכה וחיות לכל הנבראים התלויים בעולם ההוא.

ומזה ברור שהאדם אינו עומד מחוץ למערכת, כמקבל חלק מדמד ומדד מרחוק, אלא הוא מכנס בתוך המערכת עצמה כשותף כביכול לקבץ איד: תגלגלו השעורים הקימים. וזהו פירוש מאמר המשנה באבות (פ"ג מ"ו): "עשרה שיושבין ועוסקין בתורה, שכינה שרויה ביניהם". שהרי השכינה היא בחינת מלכות, שרש כל ההמשכה לעולמות התחתונים. והמשנה אינה אומרת רק שהם מקבלים גלוי, אלא ש"שכינה שרויה" – שתורתם גורמת שריאה והמשכה של השכינה באותו מקום.

ונמצא, שמצב של עשרה עוסקין בתורה אינו רק מצבא שבו הברכה כבר נתנת ממילא, אלא הוא עצמו הכלי המעצב אפן חדש של דירה אלקית. ה"ישיבה" וה"עסק בתורה" הם צד האתערוותא דלתתא, ו"שכינה שרויה" הוא האתערוותא דלעילא המתעוררת כנגדם, וממלאת את הכלי החדש הזה בנוכחות ופוע.

ועכשו יתבאר השאלה שהועמדה למעלה: מהו זה שהאדם "פותח" או "מרחיב" צנורות? והנה רואים אנו שחכמים זוכרים לברכה משתמים במשלי ירושה ומדה דוקא בענין זה. כמו שאמרו (שבת י"ע ב): "כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים". והרי נחלה היא מה שכבר מוכן ועמוד מהאב, והבן אינו בוראה. ואף-על-פי-כן הפתוב קורא אותה "בלי מצרים", שהוא שפע שאינו מצמצם בהגבלות הרגילות.

והענין, שהרי השבת עצמה היא מערכת קבועה בעולמות, היום השביעי שמראש נתקדש ונתברך. רק שאם תהיה ברכה זו של שבת נגלית אצל האדם באופן מדד ומצמצם, או באופן של נחלה "בלי מצרים", זה תלוי ב"ענוג השבת" שלו – בעבודתו בענג. בשביתה ממלאכה, בקדוש היום על-ידי תורה ותפלה. שעבודה זו מישרת ומסדרת את חכמה-בינה-דעת והמדות שבתוכו כנגד השבת העליונה, שהיא שביתה אור-אין-סוף בספירות, ועל-ידי זה הוא פותח לו צנור רחב יותר מאותו מקור קים.

לכן אותו שפע כללי של שבת, העובר באותן ספירות עצמן, יכול לבוא באופן מצמצם או באופן מרחב, לפי הפלי שעושה האדם. וזהו הפירוש שהוא מרחיב או מצמצם את הצנורות: לא שהוא משנה חס ושלום את ה"צנור" של הבריאה, אלא שהוא מעצב את החתר הרוחני של הפלי האישי והצבורי שלו על-ידי תורה, מצות, ובפרט על-ידי איכות המחשבה והדבור שלו, שהם כנגד הפנימיות של המוחין ומלכות.

כי הרי המחשבה היא חכמה-בינה-דעת הפנימית של האדם. וכשמחשבותיו עסוקות בתורה, בהתבוננות בגדולת ה', זהו בחינת חכמה-בינה-דעת קטנים למטה. והדבור הוא מלכות, כח ההוצאה לפעל המוציא את הפנימי לגלוי. וכשדבורו הוא תפלה ודברי תורה, ברכות ושירה, זהו בחינת מלכות התחתונה כנגד מלכות שלמעלה. והמעשה הוא ההתלבשות התחתונה ביותר של הנפש, המקבילה לפלים שבעולמות התחתונים. וכששולשה לבושי הנפש – מחשבה דבור ומעשה – ממלאים בקדשה, הרי הם נעשים מבנה שלם המשקף את הספירות, ועל-ידי זה נעשה צנור ישר.

וזהו גם מה שרומז בלשון התנאי פרק ל"ז, שהתכלית היא "לעשות לו יתברך דירה בתחתונים". שהרי דירה אינה רק מקום שבו מבקרים לפעמים, אלא מקום שמציאותו שורה ומתגלה שם. וכשיהודי משמש במחשבתו דבורו ומעשהו לתורה ומצות, הוא בונה דירה כזו, מסדר את ה"חדרים" וה"רהיטים" של חיו האישיים והצבוריים כנגד התבנית האלקית. ולפי שמבנה זה נשלם יותר, כך השכינה משקיעה עצמה יותר שם, וממילא נוספת ברכה בכל מה שנוגע לאותו תחום – חיים, בנים, מזונות וכל צרכיהם.

ועל פי זה יובן גם יותר בפנימיות הדבור שכל ישראל הוא בחינת כהן. שהרי עקר עבודת הכהן לא הייתה השתלמותו העצמית, אלא לעמד כצנור לאחרים. וכן פשיהודי לומד תורה לא רק לעצמו אלא כדי ללמד, וכשהוא מתפלל לא רק על צרכיו אלא על הצבור, הוא ממשיל בפועל כח כהנה זה, ומוריד המשכיות שאינן מדדות רק לפי זכויו האישיים. ונמצא שעבודתו האישית במחשבה דבור ומעשה פועלת השפעות רחוקות, ופותחת צנורות של שפע המשקים שדות רבים.

אך כל הנזכר לעיל הוא בעקר בענין מבנה העבודה, שעל-ידי תורה ותפלה ומצות האדם נעשה צנור. אבל עוד צריך להבין. הרי רואים בעינינו שיש אנשים המקימים תורה ומצות בפועל, ולומדים ומתפללים, ואף-על-פי-כן הברכה אינה נראית בחייהם באופן גלוי, או שהיא באה עם העלמות וצמצומים. ומזה מכרח שלא כל הצנורות שוים בברורם, ושגם בתוך העבודה עצמה יש איכות שעושה אותה לצנור זה ושקוף, או חס ושלום לצנור סתום.

בלשון אחרת: למעלה מעצם מעשה המצות האבִיקטיביות, המוריד אור־אין־סוף לעולם, צריכים להיות גם מצבים פנימיים מסוימים וזכוכי הנפש הקובעים אם אור זה יוכל להכנס בכלי האדם הפרטיים – בבריאותו, בפרנסתו, בחיי משפחתו – באופן של מנוחה והתפשטות. וצריך להבין מה הם מדות פנימיות אלו, ואיך הם מתישרים עם התבנית העליונה של הברכה, כדי שהשפע שפֶּכֶר נמשך עלי־ידי תורה ומצות יוכל להתקבל בלי עקום ועוות.

ולבאר זה, צריך עֲכָשׁוּ להסביר ענין הכלים עצמם, לא רק כפי שהם למעלה בספירות, אלא כפי שהם משקפים בלב האדם – מדות הבטול, השמחה, האמונה והצניעות – כי הם העושים את האדם לצנור זך וענו, שעל־ידו תוכל לעבור ברכת ה' אל פרטי חיי הגשמיים.

ד

הענין הראשון בזה הוא ענין הבטול. דאף שכל הספירות הם כלים לאור־אין־סוף, מכל־מקום הכלי הפנימי של כל הכלים הוא מלכות, וההגדרה הכללית של מלכות היא "לית לה מגרמה כלום" – שאין לה מאומה משלה. ובאגרת הקדש מבואר שדוקא מפני שמלכות היא במצב כזה של בטול, לכן יכולה היא לקבל מכל הספירות העליונות בלי שעור; עצם העבדה שאינה עומדת במציאות לעצמה היא המתירה שאור אין־סוף ימשך אליה ויתלבש בה.

וזהו גם כלול הפנימי שבמאמר חז"ל שאין הברכה שורה אלא בדבר שהוא מן העין, "יש מאין", ששרש הרבוי הוא דוקא מהבחינה ד"אין". כי כל זמן שהכלי עומד בהרגשת ישות כדבר בפני עצמו, הוא מפסיק בין המשפיע להשפעה; מה־שאין כן כשהכלי מכיר באין שלו עצמו – שכל מציאותו איננה אלא החיות שהאין־סוף ממשיך בו בכל רגע ורגע – אז אינו מעכב, אלא נעשה שקוף, כזכוכית ברורה שהאור עובר דרך כליל בלי עוות.

ועל פי זה, בעבודת האדם, הכלי לאור־אין־סוף הוא הבטול: שלא יתפס האדם את עצמו כבעל־דבר שיש לו בעלת עצמית על חיי והצלחתו, אלא כעבד שכל מציאותו היא לעשות רצון העליון. וזהו פירוש קבלת־עול באמת, לא רק במעשה אלא גם בדעת הנפש – שאין כאן "אני" נפרד התובע מלוי רצונו העצמי, אלא "אני" שהוא מקום שבו נתקיים רצון האלוהי.

ומפני כך מובן הפלא הנראה לעינים: שפעמים אדם שכליו הטבעיים הם מצמצמים, ואין לו כשרונות גלויים רבים, מכל־מקום חי ברחבות של שפע בבריאות, בפרנסה ובמנוחת הנפש; ומנגד, אחר שכליו הטבעיים רחבים, ומחנן במוח ובידים, רץ מדחק לדחק. כי לגבי התבנית הפנימית של הברכה, הגורם המכריע אינו הישנות הטבעית של הכלי, אלא דוקא בטולו. ככל שהאדם מיחס הצלחתו לחכמתו ו"כחי ועצם ידי", כך הוא מפסיק במציאותו בינו לבין ההמשכה; מה־שאין־כן כשהוא יודע בתוך תוכיות דעתו ש"הוא הנותן לה כח לעשות חיל", אז כל מציאותו נעשית כמלכות – כסא ריקן שהמלך יושב עליו.

אף שהבטול הוא עקר הדבר, אינו מספיק לבדו לעשות הפלי ברור. כי אם הבטול נתחווה אצל הנפש הבהמית כשכירה ומחיצה, כאבוד מציאות בלי מתקנות, היא מגיבה בעצבות, בכבד ובטפשות הלב. ובתנאי מבואר באריכות שעצבות, אף גם כשהיא מדברים שבקדשה, היא בעצמה קלפה המשבתת כחות הנפש ומנעת אותם מלפעול. והיא כצנור שנסתם לא מחפצים זרים, אלא ממים קפואים – שהשפע עצמו התקשה בתוכו ואינו זורם עוד.

לכן מסקים האדמו"ר הגון שם שהעקר הוא השמחה. כי השמחה אינה רק הרגשה נעימה, אלא היא ההרפית הצמזום בכל הפלים. השמחה מרחיבה את המוחין, מרככת את המדות ועושה את האברים קלים לעבודה. ובלשון החסידות, השמחה היא מצב של התפשטות הגבול – שגבולות הנפש מתרפים ומניחים לאור-אין-סוף להאיר בתוכם ביתר שלמות. ועל-ידי זה, אף גם כשהאדם עומד בבטול, אם אינו במצב של שמחה, הרי בטולו נשאר כמו מושג המרחף מעל חיו ואינו חודר לפרטי אכילתו, פרנסתו והתנהגותו המשפחתית.

ומזה מוכן שהשמחה היא אחד מהפלים הפנימיים העקריים לברכה. כי לפי שהברכה היא גלוי הסובב כל עלמין בתוך הממלא כל עלמין, כמו שנתבאר לעיל, היא צריכה כלי שאינו דחוק וקשה, אלא רחב ומקבל. כשהלב מצמצם מדאגה, טינה או מרידות, השפע, אף שנמשך על-ידי המצות, אינו יכול להתישב שם באפן של מנוחה; אלא נשאר סביבו, כלומר, ולא בתוכו. מה שאין-כן כשהלב מתשמיש – על-ידי התבוננות בקרבת ה', על-ידי הודאה על מה שכבר נתן, ועל-ידי שמחת המצוה עצמה – אז החלל הפנימי מתרחב, ואותה ברכה עצמה שלפני-כן חלפה עליו ולא נקלטה, עכשיו יכולה להסתפג בתוכו.

ולשמחה זו יש שיכות מיוחדת לשלשה ענינים עקריים שבהם מבקשים שפע פרטי: בבריאות, בפרנסה ובמצב הרגשי. כי בענין הבריאות, הנסיון מראה ש"רוח נכואה תביש גרם", ו"לב שמח" הוא עצמו מרפא; ובפנימיות, זהו מפני שאיברי הגוף הם כלים לנפש, וכשהנפש כבדה ומצמצמת, אורה אינו מתפשט כראוי באברים, ועל-ידי זה נרגשים חסרונות שונים. מה שאין-כן כשהאדם עובד את ה' בשמחה, הנפש מאירה בשוה בכל כליה, והגוף עומד במצב הקרוב יותר לתבניתו האלוהית הראשונה.

וכן בעניני הפרנסה, השמחה גם-כן היא כלי. כי אף שכמות ההכנסה נגזרת בראש השנה, אבל האפן שבו היא באה – אם בטרחה ובדאגה או בנחת ובכבוד – תלוי הרבה במצבו הפנימי של המקבל. מי שרודף אחר פרנסתו במוח מלא פחד ובלב מלא מתח, באמת הוא מכריז שהשפע תלוי בהתרגשותו עצמו; ובעצם עמידה זו הוא מרחיק את עצמו ממנוחת האין-סוף. מה שאין-כן מי שעושה השתדלותו הנדרשת בדעת מישבת ובבטחון שמח, ביצעו שהמקור האמתי הוא למעלה, פותח את עצמו לקבל אותו סכום הנגזר באפן שאינו מרסק אותו.

וגם בענין מצבו הרגשי עצמו, מבאר בדברי האדמו"ר הזקן שהשמחה אינה תולדה של מצבים מוסדרים, אלא החלטת הנפש לשבת בנקודתה האלוקית. ועל-ידי זה, עוד קדם שהמצב החיצוני השתנה, האדם המעורר בעצמו שמחת המצוה כבר נעשה לכלי אחר לגמרי, ואל אותו כלי משנה נדבקות הברכה הבאה לאחר-מכן.

אך עדין יש לשאול: היאך יכול אדם לקיים שמחה כזו כשהענינים רואות חסרון – בבריאות, בפרנסה, בשלום – והלב מטבעו נמשך לדאגה? והנה על זה נכנס ענין האמונה. כי האמונה אינה רק שרש המצות בשכל, אלא היא מדה חיה בלב המקשרת את האדם עם ההשגחה הפרטית של השם יתברך בכל פרט ופרט. ובעל-שם-טוב למד שהאמונה עצמה מורידה פרנסה, כמו שרמזו ב"אמונתך בלילות" – שהאמונה שאדם מפעיל בזמני חשך היא הצנור עצמו שעל-ידו נתנת פרנסתו.

והבאור: הפרנסה בעולם הזה היא שפע שצריך לעבור על פני רבים מדרגות של הסתר. ובכל מדרגה ומדרגה יש כחות מקטרגים התובעים מדה וחשבון דקדקני. אמונה, לעומת זה, מקשרת את האדם ישירות עם האין-סוף כמו שהוא למעלה מן המדה, מפני שהמאמין אינו מעמיד עצמו על הבנת ה"איה" והלמה" של השפע. ובמצב זה של בטחון פשוט, הוא כילד היושב על שלחן אביו, שאינו מחשב מנות, אלא בטוח ברצון האב לפרנסו. ועצם עמידה זו מבטלת התגברות מדת הדין ומניחה לשפע לעבור בעולמות העליונים בפחות צמצומים.

וכן הוא גם בבריאות ובמנוחת הנפש. כשהאמונה חלושה, כל שנוי קטן במצב מנדנד אותו, ועולמו הפנימי נעשה סוער, והכלים נבקעים מהמעמס. מה-שאינ-כן כשהאמונה חזקה, הוא נשאר דבוק בנקודה שלמעלה מן השנוי. ועל-ידי זה הגוף נצול מן הסערה התמידית של לחץ, המוח אינו מתסר כל-כך מעתידים מדמים, והלב יכול להשאר פתוח. ולא שהאמונה היא סגולה במובן הפשוט, כאלו האמונה כופה כביכול את יד השמים, חס ושלום; אלא שהאמונה מישרת את הרצון התחתון עם הרצון העליון, ובהשואה זו נפתחים הצנורות הטבעיים של הברכה בלי מניעה.

אך עדין יש תנאי נוסף שהזהר מגלה: שאין הברכה שורה אלא על דבר הסמוי מן העין. וזהו סוד הצניעות. כי כמו שלמעלה שרש השפע הוא במוחין הסתומים, במה שאינו נתפס, כך גם למטה, הכלי המחזיק ברכה ביותר הוא זה השומר מדת הפנימיות וההסתרה. כשאדם מפרסם כל פרט מן ההצלחה שלו, מפגין עשרו, מראה גופו, או עושה גם מן קדשתו ענין של התרשמות הבריות, הוא מושך נקודת הברכה משרשה הסמוי אל תחום הפירוד והבקרת. ועיני האחרים, שיש בהם תערוכת קנאה ודיון, מעוררים כנגדם כחות כמוהם למעלה, הממדדים ובוחנים את השפע שעד עתה היה הולה בדרך שקט.

ובלקוטי תורה מבואר שהשכינה שורה דוקא במקום שיש בו צניעות, כי השכינה עצמה היא ענין של צניעות, ד"כ כל כבודה בת-מלך פנימה" – שכבוד בת-מלך הוא בפנימיות. השכינה אינה שורה במקום רעש ופרסומא, אלא במקום שעניני קדשה נעשים שם בלא התערבות, שהגוף מלוכש בצניעות והדרות, שהעושר נשתמש בו בנדיבות אבל לא

בהפגנה, שהאינטימיות נשמרת מאחרי דלת סגורה של בית ישראל. שם אומרת השכינה: כאן יש כלי הדומה לאפן התנהגותי, שגם אני "סתימא דכל סתימין", ולכן יכולה אני לשרות כאן.

ועל פי זה מובן ביותר הפסוק "יברכה ה' וישמרה". העבודה אינה רק שהשם יתברך יברך, אלא גם שהברכה תשמר – שתוכל להשאר ולא תתפור. ו"השמירה" היא עבודת הפלי: בטול – שלא ייחס האדם את הברכה לעצמו; שמחה – שהכל יהיה רחב להכלילה; אמונה – שלא יבעט, בזמני נסיון, בעצם מקור חייו; וצניעות – שהברכה תשאר בהסתר הראוי לה. וכשמדות פנימיות אלו נמצאות, השפעה שנמשך כבר נשמר בתוכו כמים בבור חתום, ואינו מתאבד על-ידי סדקים של ישות, עצבות, ספק והתרכבות.

ועל-ידי כל הנזכר לעיל, בכל שלשת הענינים – בבריאות הגוף, בפרנסה ובחיים רגשיים – התבנית היא אחת: הגזרות האבניקטיביות שלמעלה נמשכות לחוזה הסוביקטיבית לפי מצב הפלים. וממילא, עקר עבודתו של אדם, לבד מקיום המעשי של תורה ומצות, הוא זכור המדות הפנימיות האלו, כי הם הם ה"חומות והפלים" שבהם צריך האור להתישב. וכפי שהם מודככים, מוצא האדם שאותם מצבים חיצוניים עצמם שלפנים לא הביאו אלא לחץ וצמצום, נהפכים עכשו למסגרים שבתוכם נרגשת ברכת ה'.

אך גם לאחר כל זה, עדן צריך לבאר היאך כלי מברר זה של האדם הפרטי מתייחס לאלו הקשורים עמו. כי נשמת האדם אינה נקודה בודדת; התפשטותה הטבעית היא לזוג, לבנים, ולכל אלו שחיהם שזורים בחייו. אם כן, כשאדם מזכיר כליו הפנימיים, האם זה פועל רק בשפעתו האישית, או שמתפשט גם לסביבה? היאך הברכה השורה בפנימיותו של האדם מתפשטת לחוץ בתוך מבנה בית ישראל, שהוא מקדש מעט? ולהבין זה, צריך להתבונן עכשו בענין הברכה כפי שהיא מתרבה ומתכפלת בתוך הבית, שבו נצטרפו שני חיים ונעשו כלי אחד לשכינה.

ה

אך קודם שנכנס לפרטי האיש והאשה, ההורים והילדים, ומבנהו הנשמי של הבית, צריך תחלה ליסד מהו עצם הענין ד"בית" בקדשה. כי אם נאמר שהבית אינו אלא המקום שבו האדם הפרטי ממשיך את עצמו בהתפשטות מקומית – לכוש גדול יותר לאותה נפש יחידה – אז אכלא פחות, הברכה השורה עליו אינה אלא נחלקת בין הנמצאים שם, ואין כאן מקום לעצם הענין של רבוי והתכפלות השפע. אבל אם הבית הוא, בשרשו, התקשרות חדשה של אלקות, מקדש מעט, הרי עצם הצטרפות החיים וקדוש המקום מולידים כלי במדרגה אחרת לגמרי.

וזהו פירוש מה שמבאר בדברי חכמינו זכרונם לברכה, "איש ואשה, זכו – שכינה ביניהם". לא נאמר שהשכינה שורה על כל אחד מהם לבד, אלא דוקא "ביניהם", שהדירה העקרית של השכינה היא במקום הבינים הנולד מאחודם. וזה מורה שהבית היהודי אינו סתם סכום של שני יחידים, אלא מציאות שלישית, "בינים", שבתוכו נמשך ונגלה שם הוי' באפן

שאין היחיד יכול להמשיך.

וממשיך הגמרא, שאם לא זכו – "אש אוכלתן". דהיינו, שעצם האותיות של "איש" (אָל"ף יו"ד ש"ו) ו"אשה" (אָל"ף ש"ן ה"א) כולות בתוכן את שם יו"ד-ה"א, וכשאותיות אלו של השם נמצאות, הרי אש הפרטיות של כל אחד ("אש") נתעלה ונתקדש להיות אש קדש, כמו האש שעל המזבח במקדש; אבל כשנסתלקו אותיות יו"ד-ה"א, נשאר רק אש משחית. ומזה מבקר שחבית, בעצם מהותו, מבנה כעין מזבח; החם והאנרגיה הטבעית של איש ואשה, הדחפים והרגשות שלהם, יכולים להיות בוערים בהפרד המשחית, או – כששם ה' הוא "ביניהם" – לעלות פעולה הממשכת שפע קדש מלמעלה.

ועל פי זה, הרי שלום בית אינו רק נוחות נפשית או חובה מוסרית, אלא הוא הכלי עצמו לברכה שבבית. כי שלום הוא בדיוק המצב שבו יכול שם יו"ד-ה"א להשאר "ביניהם"; מחלקת ומריבה, לעומת זה, כביכול "דוחקים" את השכינה, ואז אותו האש עצמה שיכלה לעלות בקרבן, פונה לפנים ומאכלת את המבנה. וכמו שמוצאים אנו בבית המקדש, שרק כשהיה שלום בין הכרובים, "פניהם איש אל אחיו", אז שרתה השכינה שם בגלוי, כך גם במקדש מעט שבבית: פניית פני הבעל והאשה זה אל זה זה בחסד ובכבוד, היא ה"פנים אל פנים" שדוקא על ידה יכולה הברכה לעבור.

וזהו גם מה שמבאר בזהר הקדוש בדבר נפלא, שהשכינה אינה זזה מבית ישראל שבו איש ואשה מאחדים בקדשה, וכל בניהם ניזונים מאותה דירה אלקית. כי השכינה נקראת "אמא עלאה" ו"מטרוניתא", אם עליונה ומלכה, והיא מקור כל השפע המפרנס לעולמות התחתונים. וכשהיא נוכחת בתוך בית, משתנה כל אפן ההשפעה: הלחם שעל השלחן, המים שבכד, בריאות הגופים, ורכות הלבבות – הכל ניזון לא רק מהחיות האלקית הכללית המחיה את כל הנבראים, אלא מההשראה הפרטית של השכינה כמו במקדש. לכן הברכה הנמשכת שם אינה נמדדת לפי מדת הכלי של כל יחיד לבד, אלא לפי מדת דירת השכינה – שהיא למעלה מכל שעור ומדה.

וזהו רמז גם בהגדרת הבית בהלכה כ"מקדש מעט", כמו שמבאר בהארכה במאמרי אדוננו מורנו ורבינו הרש"ב. כי "מקדש" אינו רק מקום קדוש; אלא הוא מבנה שכל תכליתו היא המשכה, להמשיך אלקות מעולם עליון לעולם תחתון. ההיכל, המנוחה, השלחן והמזבח הם כלם צנורות לאפנים שונים של שפע. וכן גם בחלקי הבית השונים – הפתח, השלחן, המטה, האור – כל אחד מהם, כשהוא מקדש כפי התורה, נעשה לצנור לבחינת ברכה מיחדת.

ולכן, בפתח הבית, צוּתה התורה מצות מזוזה. לכאורה, אינה אלא אות על המזוזה; אבל לפימיות הענין, היא עצם השער של הבית, הנקודה שבה נפגשים אור העולם החוצי וקדשת הפנים של הבית. ובהלכה, צריך לקבוע בתוך הטפח הסמוך לחוץ, ומעט נוטה לפנים; וזה רמז שכל ההמשכה מהרשות הרבים אל הרשות היחיד צריכה לעבור על ידי שם ה' הכתוב בתוכה, כדי שכל הנכנסים והיוצאים יהיו תחת השפעתה. ובאותיות "שד"י" הכתובות על צדה הימני, ראו חכמים

"שומר דלתות ישראל". דהיינו, שהמוזוזה עושה חותם רוחני הגודר מבפנים שלא יתפור השפע שבפית באפן של תהו לחוץ, ומצנצנת ומסננת גם את ההשפעות החוציות המבקשות להכנס, כדי שרק מה שהוא בהתאמה לקדשה יוכל לעבור.

ומכאן נבין שהמוזוזה אינה רק סגולה של שמירה, אלא היא המשכה תמידית של ברכה: היא מגדלת את המקום הפנימי ככלי לשכינה. כשפית מסים מסמן כך בפתיחו, הרי קירותיו נעשים כקירות ההיכל, וכל מה שנעשה בתוכו – אכילה, שינה, דבור, מלאכה – נתרם להיות בבחינת עבודה שבמקדש. ולכן, הברכה השורה שם אינה מגבלת לזמנים של מצוה גלויה לבד, אלא מתפשטת גם על המעשים הנקראים חול, משום שהמקום המאחסן אותם הוא קדוש.

וכן, בפנימיות הבית, נרות שבת וקדוש על היין אינם רק זכר לדברים שהיו, אלא מעשי המשכה בפועל. אשת הבית, בהדלקת הנרות לפני שבת, ממשיכה אור פנימי המגרש את החשך והבלבול הרוחני של ימות החל ועושה את הבית כלי לאור השבת. ומבאר בדברי הרבנים שאור זה מתפשט גם בעיני ובלבבות הילדים, ומנחיל להם בהירות וחמימות מיחדת בתורה ובהליכות חיים. וזהו אפן של שפע שאין היחיד יכול להשיגו לבדו; דוקא מציאות דירה משתפת, שילדים יושבים סביב לשלחן, היא העושה שאור זה יהיה ברביות, ויתפשט לנפשות רבות מנר מצוה אחד.

וכן גם קדוש, על כוס של יין בשלחן המשפחה, הוא המשכת קדשה בפעולה לתחום האכילה והשתיה. השלחן, שעליו מנח הלחם, נדמה בדברי חז"ל לשלחן שבהיכל, שעליו היה לחם הפנים "לפני תמיד". ועל זה אמרו שהפסוק "וברך את לחמך ואת מימך" נושא מובן פנימי בהקשר הבית: שהלחם והמים אינם רק מזונו של היחיד, אלא המאכל המשתף של המשפחה, הנאכל בטוהרה, בכשרות, עם דברי תורה ושירה ותשבחות. כשהשלחן הוא כזה, הוא נעשה למזבח; הפרורים הנופלים הם כמו שירי הקרבן, ועצם האכילה היא כעין עבודה, הממתקת דינים ומושכת חסד.

ועל פי זה נמצא, שכשרות הבית אינה חמרה פרטית בעלמא, אלא היא התנאי המיסד להיותו מקדש מעט. מאכל אסור, חס ושלום, מכניס ערלה זרה בעצם חומר הגופים והמדות של אנשי הבית; הוא סוגר צנורות ההשגה ומעכב את השפע. מאכל פשוט, הנאכל בקדשה, לעומת זה, בונה גופים הראויים להיות כלים לשכינה. לכן, כשהכתוב מבטיח "וברך את לחמך ואת מימך", אינו מדבר רק על כמות – שיהיה לחם ומים בשיעור מספיק – אלא שהשכינה תשרה בתוך אותו לחם ומים, ותזון על ידם נשמות וגויות באפן שהברכה מתרבה ומתמשכת לדורות.

ומכאן נבין גם הקשר המיוחד בין הבית כמקדש מעט לברכת הבנים, בין במשמעת הפשוטה של פריה ורביה, ובין במשמעות הרחבה של הצלחתם הרוחנית והגשמית. כי הבנים נקראים "נצח נצחים" – ההמשך הנצחי של ההורים; הם הנקודה שבה השפע של חיים שעבר על ידי ההורים יוצא מגבול חיהם הפרטיים ונעשה לעולם חדש. וכשהבית הוא כלי

לשכינה, הרי הוויג של איש ואשה נדמה לזווגא דקודשא-בריה-הוא ושכינתיה, שהוא מקור כל העולמות וכל הנשמות. אז, הבנים הנולדים מאחוד כזה הם כפשוטו "בנים של השכינה", והברכה השורה עליהם היא למעלה מכל חשבון טבעי של ירושה וסביבה.

ואף גם כשבגלוי הדברים יש קושי בענין הבנים – בין בביאתם לעולם ובין בהלוקם בתוכו – עשיית הבית למקדש מעט באמת פועלת הרבה בהמתקת ובפתיחת הצנורות. כי השכינה, כשהיא שורה בתוך בית, מסנגרת כביכול על דיושביו בבתי דינין של מעלה; היא מעידה שכאן יש דירה מכנסת לאלקות, וששפע של חיים ושל נחת רוח בבנים ראוי לשרות כאן. ועל כן, שלום בית, נרות שבת, קדוש, מזוזה, כשרות המטבח וכיוצא בהם – אינם פרטים מפזרים, אלא פני הבנין האחד: הקמת כלי שבו יכולה ברכה לדורות להתישב.

ועל פי כל הנ"ל, מתגלה שחיי המשפחה אינם החלקת כמות קבועה של ברכה בין מקבלי רבים, אלא אפן שבו הברכה עצמה משנה את איכותה – נעשית מרחבת יותר, מתקיימת יותר, ומלכשת יותר בגשמייות. אחוד איש ואשה מוריד שם ביניהם שאין היחיד יכול להורידו; קדוש המקום על ידי מזוזה ואור שבת עושה את הקירות והרהיטים לכלי קדש לשכינה; השלחן, המטה וההתנהלות היומיומית נעשים למזבחות ולכלים שמהם מתפשט השפע אל הבנים ואל כל הנכנסים.

וכשנבקע ענין זה בערה הבית, מוכן שיש עוד התפשטות יתרה. כי כשם שהיחיד מתרחב לבחינת בית, והבית נעשה מקדש מעט המוריד סדר חדש של ברכה, כך גם רבים מקדשות מעט כאלו, המתחברים יחד בקדשה, מרפבים מבנה רחב יותר – קהלה – שבתוכה יכולות לשרות מדרגות עליונות יותר של שכינה, וממנה נמשכות ברכות צבוריות שאין בית יחיד יכול להמשיכן. ולבאר ענין זה, שהקהלה היא כלי כללי לשפע, צריך עוד התבוננות בענין דירת השכינה בעשרה, ובמבנה כנסת ישראל כגוף אחד, וזה יתבאר בהמשך.

1

ומזה באים לענין הקהלה. דהנה, לאחר שנתבאר שכשכשית אחד מסדר כמקדש מעט, שורה שם מדרגה חדשה של שכינה, ומשם מתפשט השפע, על פרחו צריך לומר שכשרבים בתים כאלו מתקשרים יחד בעיר אחת, בשכונה אחת, בקהלה אחת של ישראל, נהנה מבנה עליון יותר של כלים, בחינת כלל, שבו שורה השכינה באפן שמעלה על כל דירה שבבית יחיד.

וזהו פירוש מה שאמרו רבותינו זכרונם לברכה (ברכות ח, א): "ברפת הצבור אינה חוזרת ריקם". ולכאורה יש לשאול: מדוע זה שרבים עומדים יחד בתפלה, או בכל ענין צבורי, נותן להם מעלה על היחיד? והלא כל אחד נדון לפי מעשיו ולפי כליו, והשפע לכל אחד ימדד לפי מצבו האישי; מה נוסף בעצם מעצם ההתכנסות של רבים?

אבל הענין הוא, שהמונח "צבור" בקדשה אינו מורה על סכום בלבד של אנשים נפרדים, אלא על מציאות חדשה – נפש כללית – הנתונה כשישראל מתחברים בקדשה. ועל מציאות חדשה זו נאמר שברכתה אינה חוזרת ריקם, מפני שהיא עומדת כאלו ב"מקום" אחר בסדר השתלשלות מהאנשים הפרטיים המרכבים אותה.

וזהו גם הטעם שדירת השכינה בעשרה נתפרשה באפן מיוחד. דהנה הוהר אומר (ח"ג ע"א, ב) שבכל מקום שעשרה מתכנסים, שם שכינתא שריא. ולא נאמר "אם יש עשרה צדיקים", ולא "עשרה מבינים", אלא עשרה ישראלים כעצמם, בלבד שהם מאחדים לדבר שבקדשה. והביאור בחסידות מפורסם, שעשרה הם מבנה שלם של הספירות – עשרה ולא תשעה, עשרה ולא אחד עשר – עד שפעשעשרה נשמות מתקשרות יחד, כל אחת כניצוץ המקביל למדה מיוחדת, הם מרכבים מרכבה שלמה לצורה האלקית שלמעלה, ועל ידי זה הם מעוררים אפן של דירת השכינה שאין יכול יחיד להמשיכו, מפני שהיחיד הוא רק בחינת פרט ולא בחינת כלל.

ועוד צריך להבין: מה התועלת לענין השפע בזה שיש מבנה שלם של עשרה? ומדוע ההשלמה של ה"גוף" שלמעלה גורמת שהברכה לא תדחה?

והנה הענין יובן על פי מה שנתבאר לעיל בענין העברת השפע על ידי המוחין והמדות עד מלכות. שם נדבר בנפש הפרטית, שרק כשכל הכחות מזדקקים ומזדהרים ביחד – חכמה, בינה, דעת, מדות הלב, ומלכות בדבור ומעשה – אז יש ישר בצנור, ואז האור העליון נמשך בלי עקום ועוות. וכך הוא בפרט, כך הוא גם בכלל. קהלת ישראל המסדרת על פי התורה נעשית כאדם גדול אחד, שבו יש מי שעבודתו עקרה בחכמה, ויש בבינה, ויש בחסד, בגבורה וכיוצא, עד לאותם המקבילים למלכות – הפועלים, היהודים הפשוטים שעקר עבודתם היא במעשה בפועל. וכשהם מאחדים באחדות, וכל אחד מקים את תפקידו בלי לבטל את חבירו, אז הקהלה כלה היא כפרצוף שלם, ועל ידי פרצוף כזה נמשך מלמעלה שפע שאין לו כלי במבנה החלקי של היחיד.

וזהו גם פנימיות הפירוש במאמר ש"ברכת הצבור אינה חוזרת ריקם". דחיית השפע היא כשיש חסרון התאמה בין האור והכלי, או כשחלק מן הצנור סתום. אבל בצבור שהוא מאחד באמת, אף שאצל זה חסר בחכמה, יש אחר המשלים אותו, ובמקום שחסדו של זה פגום, גבורתו של חברו מתקנת, וכן על זה הדרך. ועל ידי כך הכלי הכללי הוא שלם, ואף שהשפע אינו יכול להתישב באפן גלוי על כל פרט ופרט, הרי ההמשכה אל הכלל אינה נהפכת לריקם.

ומזה יובן גם מדוע היו חכמים מחמירים כל כך שדברים שבקדשה צריכים מנין. כי דבר שבקדשה, בין קדיש, בין חזרת העמידה, אינו רק תפלה במשמע של בקשה, אלא ענין של המשכה, שהקדשה נמשכת לעולמות התחתונים. והמשכה כזו דורשת כלי הראוי לאור, לכן צריכים עשרה, כדי להרכיב צורת הספירות שבה תוכל השכינה לשרות.

וכשם שהוא בתפלה, כך גם בכל עבודה צבורית – בצדקה, בלמוד התורה, בתעניות ובזעקות בעת צרה – הכח אינו רק ב"רבוי זכיות", אלא בבריאת הכלי הצבורי הזה.

וזה מבאר באריכות בענין צדקה צבורית. דהנה באגרת הקדש מבאר שפשיהודי העיר מתאחדים לתת צדקה לצרכי הצבור, יש לזה כח מיוחד להגן על כל העיר – לא רק על הנותנים – מגזרות קשות. וגם כאן יש לשאול: אם ההגנה היא ענין של דין וחשבון, מדוע יהיו עניי העיר נצלים מפני שאחרים נתנו צדקה? ואם הוא בזכות הנותנים, תגן הזכות עליהם עצמם; מדוע על כל העיר?

אבל הביאור הוא כמו שנתבאר לעיל: צדקה צבורית יוצרת כלי כללי. העיר עצמה נעשית כאלו לכלי של חסד. כי כפשיהודים מתכנסים ונושאים עליהם אחריות על אלמנות, יתומים, תלמוד תורה, מקנאות וכיוצא, הם חוקקים בצורה הרוחנית של אותו מקום מדת החסד שאינה תלויה בלבד של יחיד זה או אחר, אלא ארוגה בעצם מציאות הקהלה. ועל כן, כשמתעוררת מדת הדין, חס ושלום, על אותו מקום, עומדת נגדה לא רק זכותו של פלוני או אלמוני, אלא פרצוף שלם של חסד – עיר שהיא כלי להשפעה – וזה יכול להמתיק ולהסיט את הדין מעל כל הדרים בה.

וזהו גם פנימיות מה שרואים בפועל, שמוסדות צבוריים – בית הכנסת, בית המדרש, חדר וישיבה, גמ"ח – אינם רק נוחיות או מסגרות חברתיות, אלא צנורות שפע לכל העיר. וכבר ביארו הרבנים שעיר המתמכרת למוד תורה של ילדים, ומקימת מקנה, ומחזקת בתי תפלה ובתי למוד, מורידה אור של הגנה ובכרה המשתרעה גם על אלו שאינם נכנסים עצמם למקומות האלה. כי המוסד הוא כלי צבורי; הוא שייך לעיר, לקהלה. וכשילד לומד אותיות האל"ף-בית בחדר, קולו עולה לא רק בזכות הוריו, אלא בשם כל הקהלה שבנתה ומקימת אותו חדר. ועל ידי זה נמשך שפע כללי של חן והצלחה על המקום כלו.

וזהו גם הטעם הפנימי למה שתקנו חכמים שבעת צרה צבורית, כגון בצורת גשמים וכיוצא, יהיו תעניות ותפלות צבוריות. דלכאורה, לפי הנראה, הוא רק רבוי בכמות התפלה – שפמה יותר אנשים זועקים, יהיה הפעלה יותר גדולה. אבל לפי הענין שאנו מבארים, העקר הוא שהצבור עומד כאחד. הזקנים והטף, העשירים והעניים, כלם מתכנסים לאותו בית הכנסת, צומים באותו היום, ואומרים אותן סליחות. ועל ידי זה הקהלה מסתדרת למעלה כפרצוף אחד מאחד, ועל ידי כך היא יכולה לסדר מחדש, כביכול, את הצנורות העליונים של השפע, כגון השפע של גשמים ופרנסה.

ובפרט הגשם נמצא בתורה תמיד כדגמה לשפע הבא מלמעלה. וכשהוא נעצר, זהו סימן שהצנור בין המים העליונים והמים התחתונים מצמצם. ועל ידי תעניות ותפלות צבוריות, הקהלה עצמה נעשית לצנור מישר, ואז הסדר העליון של המוחין והמדות לאותו שנה נמתק ונמשך בדרך חדשה, עד שהגשם יורד לא כהרס אלא כבכרה, "מטר לברכה ולא לקללה".

וכח זה של הכלי הצבורי נגלה באופן מיוחד בהארה מיוחדת בענין התקהלות חסידים לפרברנגן. ומפורסם מאמר הרבנים ש"פרברנגן של חסידים יכול לעשות יותר ממלאך מיכאל". וגם כאן יש לתמוה: היאך יהיה אפשר שהתקהלות פשוטה של יהודים סביב לשלחן, האומרים דברי חסידות, השרים נגונים, ומעוררים זה את זה לתשובה ולאהבת ישראל,

אבל הביאור הוא, שהמלאך, גם מיכאל, הוא כח פרטי – בחינה של מדה אחת, כגון חסד, בשעורו הקצוב. הוא עומד במקומו המסדר בסדר ההשתלשלות. מה שאין כן פרברנגן, כשהוא נעשה באמת בהתקשרות אמתית אל הרבה ובאחדות בין הנמצאים, הוא גלוי הנפש הכללית של הקהלה בעולם הזה. עשרה יהודים, ולפעמים יותר, כל אחד עם דרכו וטבעו הפרטי, מתאחדים בכונת לב אחת: להתקרב לאלוהים וזה לזה. הנגון מעורר את המדות, המאמר מעורר את המוחין, והל"חיים" והעידוד ההדדי מורידים את כח הפועל לגזרות מעשיות להשתפר בתורה, בתפלה ובגמילות חסדים. ועל ידי כך מתעורר כל מבנה עשר הספירות בהתפללותן בכלל, ואתערותא דלתתא זו פותחת אתערותא דלעילא בנפש הכללית של ישראל. ומשם יכולות להמשיך המשכיות נפלאות, עד להפך גזרות קשות, רפואות וישועות בטוב הנראה והנגלה, באפן שמלאך פרטי, העומד בדרכו הקצוב, אינו יכול לעשות.

ועל ידי כל הנ"ל מתחילים להבין שהקהלה אינה רק רבוי יחידים הדורכים זה בסמוך לזה, אלא מדרגה מיוחדת בכל סדר הברכה. כשם שהיחיד צריך להיות כלי ברור במוחין, מדות ומעשה שלו, וכשם שהבית צריך להסתדר כמקדש מעט עם מזונו, שלחן שבתו ושלוש בית שבו, כך גם הקהלה צריכה להסתדר בצורה המקבילה לפרצופים העליונים, אם רוצה היא להיות צנור לשפע כללי.

ובפרט בפעל, הדבר מורה שבתוך הקהלה צריכים להיות מי שהם ה"מוחין" – רבנים ומלמדים הנותנים הנהגה בתורה וביראת שמים; וצריכים להיות מי שהם ה"מדות" – אנשים ונשים שעקר עבודתם במעשי חסד, בקור חולים, נחום אבלים, שמוח חתן וכלה; וצריכים להיות מי שהם ה"מעשה" ומלכות – עסקנים הבונים מקנאות, מוסדים תלמודי תורה, בתי כנסת וגמ"חים, והדואגים לצרכי הגוף של הקהלה. וכשכל אלו מקשרים יחד לא כעניינים מתחרים, אלא כאברים של גוף אחד, אז הקהלה נעשית כלי לשכינה צבורית, וממילא הברכה השורה עליה מתפשטת בתוך כל יחיד ובית שבתוכה, גם למעלה משעורם האישי.

ולעומת זה, כשיש פרוד בקהלה, מחלקת וקנאה, או כשכל קבוצה מבקשת כבוד עצמה ולא כבוד שמים, אז ה"גוף" שלמעלה נפרם; והעשרה אינם עומדים כעשרה, והשכינה שאינה שורה אלא במקום שיש אחדות בקדשה, נסתלקת, חס ושלוש. ואז גם הבתים המסדרים בפרט כמקדש מעט מרגישים צמצום, מפני שהצנורות שלהם קשורים בצנור הכללי של העיר.

ומכל הנ"ל מובן שאין ענין הברכה נתפס כדבר העומד בבדידות. הגלוי השלם של השפע האלקי הוא רק כשהיחיד, הבית והקהלה מסדרים כלם בקומה אחת. ואף על פי כן, גם הקהלה אינה המעגל האחרון. כי ישראל נקראו "גוי אחד בארץ", והתורה מדברת לא רק על ברכה לעיר או לארץ, אלא על שפע המשתרע על "כל משפחות האדמה". ואם כן, צריך להבין: כשם שהקהלה עומדת כגוף אחד על גבי הבתים שבתוכה, כך גם עם ישראל כלו עומד כגוף עליון המקיף

כל הקהלות והערים. מהו ענין הנפש הכללית העולמית הזאת? וכיצד עבודת ישראל כאמה מושכת ברכה לא רק לעצמם אלא לכל העולם כולו, ובפרט בדורנו זה, העומד על סף הגאולה, מהו הצורה החדשה של כלי שעל ידו נמשך שפע כלל-עולמי?

ולבאר זה, שתכלית כל הברכה היא תקון כל העולמות על ידי עבודת ישראל, צריך עוד ביאור, ב...

ז

ז.

ולקביו ענין הברכה כמו שהיא בתכליתה העליונה, שאינה רק ליחיד ולא רק לקהלה, אלא שבאמת היא תהליך של תקון כל העולמות.

והנה, התחלה מזה כבר נרמזת בדברים שנאמרו לאברהם אבינו, הראשון למאמינים, שנאמר: "ואעשה לגוי גדול... ונברכו בה כל משפחות האדמה". ולכאורה לשון פליאה היא. דהיה מספיק לומר שאברהם עצמו יתברך, או שורעו יתברך. למה מוסיף "כל משפחות האדמה", ועוד יותר, שהם יתברכו דווקא "בה"?

מזה עצמו מובן שעצם ההגדרה של עם ישראל היא, שאינם רק מקבלי ברכה לעצמם, אלא שמציאותם היא להיות צנור שעל-ידו נמשך השפע האלקי לכל משפחות האדמה. ואין זה רק שהם גורמים בבחינת זכות, שבזכותם העולם מתברך, אלא יש כאן ענין מהותי, שהם הצנור שדרך שם עוברת ההמשכה לכל המצויות הנבראות.

וזה מדגיש יותר בדברי הנביא: "כי מציון תצא תורה, ודבר ה' מירושלם". הנביא מדבר שם על ימות המשיח, ש"והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה'... כי מציון תצא תורה". והנה גם כאן, שפע התורה, שהיא החיות הפנימית של כל העולמות, נתאר כ"תצא" מציון לחוץ. ציון איננה נתארת רק כמקום שבו מקבלים תורה, אלא כמקור שממנו יוצאת התורה לאמות.

והגמר הוא בהבטחה: "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". כאן נראה שתכלית התכלית אינה רק שישלם ידעו את ה', אלא שכל הארץ — כל הארץ, כל הברואים והארצות — תמלא בדעת אלקות המקיפה ומפנמת כמים המכסים על ים-התחתית. ונמצא שתכלית האמתית של ברכה היא שכל מציאות העולם — דהיינו העולם והגבלה — תתפרץ ותתמלא בדעת האינסוף.

אך צריך עוד להבין: מהו הסדר בזה, שהברכה ל"כל משפחת האדמה" והדעה את ה' הממלא את הארץ צריכה לעבור דוקא על-ידי אברהם ועל-ידי ציון? למה לא יהיה שפע ישיר מאיוסוף לכל האמות וכל הארצות בלי זה ה"כה"? ועוד, איך זה קשור עם מה שנתבאר לעיל, שברכה היא המשכה ממדרגה עליונה לתחתונה, הצריכה כלים של בטול ואחדות? מהו האפן המיוחד שבִּישׂרָאֵל העושה אותם כלי כללי לשפע כלל-עולמי?

והבאור בזה על-פי מה שאמרו הזר והמדרש, ש"ישראל בעולם כלב באיברים". הגוף יש לו רבים איברים ואברים, כל אחד בתפקודו, אבל הלב עומד באמצע, ומקבל את הדם והחיים מהמוח ומחלקם לכל האיברים בשווה. ומוכן שהאיברים עצמם אינם יכולים לקבל ישיר מן המוחין, מפני שהם רחוקים מאד וכליהם אינם באותו הסדר של המוחין. אלא צריך לעבור על-ידי ממצע שהוא קרוב למוחין וקרוב לאיברים, וזהו הלב.

כה גם הזר אומר שישראל הם לב כל האמות. הם מקבלים את החיות מהמוחין העליונים — תורה ומצוות, פנימיות האלקות — ומחלקים אותה חיות, כל אחד לפי מקומו וכליו, לכל ה"איברים", לכל העמים ולכל פרטי העולם. וזהו ענין "ונברכו בך כל משפחת האדמה" — שהשפע נמשך מלמעלה אל הלב, ומשם מתפשט לכל.

ועל-פי זה יובן גם המקום המיוחד של ארץ ישראל בסדר הברכה הכללית. בלקוטי תורה מבאר על פסוקי ברכת הארץ, שהברכה השורה על ארץ ישראל אינה רק על פירותיה ותבואתה, אלא שארץ ישראל היא "ארץ החיים", ארץ שבה נגלית האלקות, וממילא היא נעשית הצנור שעל-ידו זורם החיות לכל הארצות. וזהו הפנימיות שב"ארץ אשר ה' אלקיה דורש אתה, תמיד עיני ה' אלקיה בה, מרשית השנה ועד אחרית שנה" — שההשגחה הפרטית והמשכת החיות עוברת על-ידי ארץ זו, וממנה הם מתפשטים, כמו מלב, לכל קצות התבל.

וזהו גם הסוד שב"כי מציון תצא תורה" — שציון, שהיא בחינת מלכות דקדושה כמו שהיא נגלית בעולם הזה, היא הנקודה שבה התורה העליונה, שהיא המוחין דאצילות, מוצאה לה כלי בעולם. וכשהתורה נחייית ונגלית בציון, אז היא נעשית "תצא", התפשטות של דעת אלקית לאמות. ואין הפונה רק שהאמות יבואו לשמע תורה, אלא שהתורה כמו שהיא מתלבשת במציאותה של ציון — תורה בתוך עם, ארץ, וחברה — מאירה לחוץ כמו דוגמה חיה של אלקות בתוך גשמיות.

אך עדין צריך להבין: כל זה מדבר על מצב העתיד של גאולה, שאז ישתנה סדר העולם. אבל גם עכשיו, בזמן הגלות, כבר הבטח לאברהם "ונברכו בך כל משפחת האדמה". איך נתחיים דבר זה בהווה, כשהאלקות בהעלם, ורבים מהאמות עדין אינם מכירים בה? באיזו צורה הם נתברכים "כה" כבר עכשיו?

ולתבין זה, צריך להזכיר ענין בירור הניצוצות. ידוע מכתבי האר"ז ל שבכל מקומות העולם יש ניצוצי קדושה, ניצוצות אור אלקי, שנפלו בשבירת הכלים ועכשיו הם מלבשים במציאות הגשמיות ובתוך שבועים האמות. ועבודת ישראל על-ידי תורה ומצוות, ובפרט על-ידי עסקם בעניני העולם — מסחר, נסיעות, ומסח-ומתן — היא לברר ולהעלות ניצוצות

אלו, להחזירם לשרשם.

כשיהודי נוסע למקום רחוק לצרכי פרנסה, או נמצא בעסקי האמות, ונוהג שם כפי התורה, באמונה ובבטול, אינו רק מושך ברכה לעצמו. אלא הוא מוציא את הניצוץ הגנוז באותו מקום, באותה תרבות, באותו מערכת כלכלית, ומחברו חזרה לשרשו באלקות. וזהו הפנימיות שב"ואתם תהיו לי... ממלכת כהנים וגוי קדוש" — שבכל עסקיהם הם משמשים ככהנים לעולם, המעלים את קרבתותיהם של האמות כלומר, עלידי גלוי הניצוץ האלקי שבתוכם.

ובאופן זה, גם כשהאמות אינם מודעים, הם נתברכים "בה". כי מציאותם החומרית, תרבותיותיהם וטכנולוגיותיהם, מקבלות מין חיות אחרת כשהניצוץ הגנוז בהם נתברר ונתעלה עלידי עבודת ישראל. פרנסתם, שלומם, התקדמותם בדעה ובסדר — הכל נזון מהחיות הפנימית הזו הזרמת עלידי הלב, עלידי ישראל, גם בזמן שה"גוף" עדין אינו מרגיש מאין חיו.

וזה מביא לשאלה עמוקה יותר: אם האמות עדין אינם מפירים במקור השפע, ואם הניצוצות כפופים בהעלם כזה עמוק, איך יכול תהליך הבירור להגיע לגמרו, עד שיבוא המצב שתארהו הנביא: "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"? שהרי מצב זה אינו רק שהניצוצות נתעלו באופן נסתר, אלא שדעת ה' עצמה תמלא את התודעה של הכל.

וכאן נגלית בחינה אחרת בענני השפע הכללי — ההעבר מתודעת חסרון עולמית לתודעת שפע אלקי. כי טבע העולם, כמו שנאמר, הוא העלם, המוליד הרגשת חסרון ופירוד: כל נברא רואה את עצמו כמציאות נפרדת, המתחרה עם אחרים על מעט משאבים. וזהו שרש המלחמות והנצול, הפחד וההתפסקות. כל זמן שהעולם אחוז בדעת ש"אין מספיק", הברכה הנמשכת מלמעלה נאלצת להתלבש בצורות של מאבק ומחלוקת, ואפילו השפע הגדול הנמצא בכח אינו יכול להתגלות בדרך של מנוחה ושלום.

אבל הבטחת הנביאים היא שיבוא זמן שתשתנה עצמה תודעת העולם. "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". כשאדם עומד בתוך הים, אינו רואה אלא מים; החרקעית וכל מה שבתוכה בטלים ומבטלים לגמרי בתוך המים המקיפים. כך גם דעת הבריאה לעתיד תהיה כזאת שעצם מציאות העולמיות תרגש כלא מאומה זולתי אלקות. אז לא יהיה מקום להרגשת החסרון, כי יתגלה ש"מלא כל הארץ כבודו", ושכל המציאות מקבלת תמיד ממקור אינסוף.

והנה מבאר בשיחות נשיאינו, ובפרט בתורת דורנו, שכבר רואים טעם מענין זה בריבוי השפע הגשמי שנתגלה בעולם בדורות האחרונים, ובפרט בענין הפרנסה ובהתפתחות הטכנולוגיה. שבאמת, משאבי החומר שבעולם, אם ישמשו בישר, יכולים לספק צרכי כל יושבי תבל, וטכנולוגיות התקשורת והיצור עשו אפשרי ריבוי שפע במדרגה שלא נתדמיתה בדורות שלפנינו.

אך ריבוי זה עצמו הוא חרב פיפיות. מצד אחד, הוא סימן ששפע האינסוף קרוב יותר לגילוי בעולמות התחתונים, שהצמצומים מתרפכים, ושכח הגאלה הולך ומתבשל. ומצד שני, כל זמן שהדעת של העולם עדן היא דעת פירוד, יכול ריבוי זה להאחו בידי מעטים, להשתמש להתנשאות עצמית, או להקפד לצורות חדשות של הסתר והסחת הדעת.

ועל-כן רואים שתכלית הענין של ברכה אינה רק שיהיה יותר שפע בכמות, אלא שתשתנה דעת המקבלים, עד שירגישו את המקור בתוך השפע. וזהו ההעבר מתודעת חסרון לתודעת שפע אלקי. לא רק שירגישו ש"יש מספיק", אלא שירגישו ש"הכל ממנו ולמענהו", וממילא יפלו מאליהם התחרות והקנאה.

ובזה חוזרים לענין "כי מציון תצא תורה". כי מה הוא הדבר היכול לשנות את דעת העולם, אם לא התורה? שהרי עצם מהות התורה היא דעת אלקות כמו שהיא יורדת לתוך חכמה ובינה שבשכל האדם. וכשתורה יוצאת מציון — לא רק כלמוד עיוני, אלא כהתגלות חיה של איה להתניחס לנכסים, לזמן, לגוף, לגר — אז האמות מקבלות דוגמה חדשה מהו חיים בתוך שפע בדרך קדושה.

ועוד וזאת, שבפנימיות הענינים, כשפנימיות התורה נגלית ומתפשטת, היא נותנת לעולם לשון ותודעה חדשה, שבה האלקות נתפסת כעצם המציאות. וזה מכין את הפלים של האמות לקבל את גילוי המשיח, שאז דעת זו תהיה בהשגה ובהרגשה לכל.

ועל-פי כל הנ"ל יובן, שעבודת היחיד היהודי בענין ברכה, ואפילו עבודת הקהלה, אינה יכולה להתגבל בתוך מעגלים הפנימי. שהרי עצם ההגדרה של ישראל היא שהם הלב המזרם חיות לכל; ועצם ההבטחה לאברהם היא "ונברכו בך כל משפחת האדמה". לפיכך, כל פעם שיהודי מוריד ברכה על-ידי תורה ומצות, וכל פעם שקהלה נעשית כלי לשכינה, ממילא יש המשכה המאירה למעל לגבולותיהם, ומשפעת על עירם, על ארצם, וסופו של דבר על כל העולם כולו.

וזה מדגש בפרט בדורנו, שכמו שנתבאר, השפע הגשמי וההתקשרות העולמית הגיעו לאיכות חדשה. רשתות הנסיעה והתקשורת עשו שמעשי קבוצה קטנה יכולים להשפיע על רבים בכל קצוות התבל. וזהו עצמו השתקפות האמת הפנימית שהאנושות היא גוף אחד, וישראל הם הלב. רק השאלה היא: האם תשתמש התקשרות זו להפריץ דעת העצמיות והחסרון, או להפריץ דעת אלקות ושפע?

ומזה מובן, שענין הברכה היום, בזמן הסמוך לגאלה, דורש מאתנו אפן חדש של עבודה — שהמשכת השפע לעצמנו, לבתינו ולקהלותינו, תהיה בהתקשרות מודעת עם הכוונה של תקון העולם, של מלוי הארץ בדעת ה'. ואיה נגלה אפן חדש זה דוקא בעבודת דורנו זה, ומהו הכלי המיוחד שנתן בדינו למשור שפע כלל-עולמי בדרך של גאלה — זה יובן על-ידי הקדמת ביאור ענין "דור השמיני", ואיה שבו נעשו מעינות פנימיות התורה עצמם הצנור העקרי של כל הברכות.

אָבֵל כָּל הַנֶּ"ל הוּא עֵדִין בָּאָפֶן שֶׁהַסֹּדֶר דֵּהִשְׁתַּלְשְׁלוֹת נִשְׁאָר כְּמוֹ שֶׁהָיָה, וְהַעֲבֹדָה שֶׁל הָאָדָם הִיא לְהַסְתֵּדֵר עִמּוֹ, לְיִשָּׁר אֶת הַצְנוּרוֹת, לְזַכֵּךְ אֶת הַכָּלִים, כְּדִי שֶׁהַשֹּׁפֵעַ שֶׁכָּבֵר מְבִנֶה בְּעוֹלָמוֹת יִתְקַבֵּל בָּאָפֶן שֶׁל בְּרָכָה. אָבֵל לִפִּי מֶה שֶׁמִּבְּאֵר בְּתוֹרַת הַרְבֵּי"ם עַל דּוֹרְנוֹ אָנוּ, יֵשׁ עוֹד עֲנִין יוֹתֵר פְּנִימִי: שֶׁבְּעִקְבֹּתָא דְּמִשְׁיחָא יֵשׁ אִיזְהוּ חֲדוּשׁ לֹא רַק בְּכָלִים שְׁלֵמָטָה, אֲלָא גַם בָּאָפֶן הַנִּגְלָה שֶׁל הַמִּשְׁכַּת הָאוֹר לְמַעַלָּה עֲצָמוֹ.

כִּי הַבְּעַל־שֵׁם־טוֹב כָּבֵר שָׁמַע מִפִּי הַמִּשְׁיחַ שֶׁהִגְאֵלָה תְּלוּיָה בִּ"יפּוּצוֹ מִיְּנוּתֵיהָ חוּצָה" – שֶׁמְעִינֹת פְּנִימִיּוֹת הַתּוֹרָה יִתְפַּשְׁטוּ לַחוּץ. וּבִהַדּוֹרוֹת שְׁלֹא־חֲרִיו, וּבִפְרֹט בְּדוֹרוֹת רַבִּי"י חַב"ד, נִתְּבָאָר שְׁכֻנָּה הִיא שְׁפָנִימִיּוֹת הַתּוֹרָה, הַשְּׂרוּשָׁה בְּפָנִימִיּוֹת הַכֶּתֶר, בְּעִטִּיק וְאַרִּידָה, צְרִיכָה לְהַמְשִׁיךְ וְלְהַתְגַּלּוֹת בְּתוֹךְ הַמְּדַרְגּוֹת הַתַּחְתּוֹנוֹת בְּיוֹתֵר שֶׁבְּעוֹלָם הַנִּגְלָה, עַד שֶׁגַם הַ"חוּצָה" – הַמְּקוֹמוֹת הַחִיצוֹנִיִּים וְהַגִּסִּים בְּיוֹתֵר שֶׁבְּעוֹלָם וּבְנֶפֶשׁ הָאָדָם – יִתְמַלְאוּ בְּדַעַת אֱלֻקוֹת.

וְהִנֵּה, כֹּאֲשֶׁר הַבְּעַל־שֵׁם־טוֹב שָׁמַע זֹאת, הָיָה הָעוֹלָם עֵדִין בְּמִצַּב שֶׁ"גּוֹף" הָאֲנוּשׁוֹת לֹא נִרְגַּשׁ עֵדִין כְּגוֹף אֶחָד. כָּל מְדִינָה, כָּל עִיר, כָּל יַחִיד, הָיוּ בְּמִדַּת מָה נִפְרָדִים זֶה מִזֶּה. הַשֹּׁפֵעַ שֶׁל הָעוֹלָם, בֵּין בְּגִשְׁמִיּוֹת בֵּין בְּרוּחָנִיּוֹת, הָיָה עוֹבֵר עַל־יְדֵי צְנוּרוֹת מְקוֹמִיִּים יוֹתֵר. אָבֵל רַבִּי"י חַב"ד, וּבִפְרֹט הַנִּשְׂיָאִים שֶׁל הַדּוֹרוֹת הָאַחֲרוֹנִים, הִצְבִּיעוּ עַל כֶּף שֶׁכֹּאֲשֶׁר זְמַן הִגְאֵלָה מִתְקָרֵב, עֲצָם הַמִּצִּיאוֹת שֶׁל הָעוֹלָם מִשְׁתַּנָּה; הַהִתְקַשְּׁרוֹת שֶׁל כָּל חֻלְקֵי הָעוֹלָם זֶה בְּזֶה נִעֲשִׂית נִרְאִית בְּגִשְׁמִיּוֹת, עַל־יְדֵי הַתַּפְתָּחוֹת הַנִּסְעוֹת, הַתְקַשְׁרוֹת, וְלִבְסוֹף עַל־יְדֵי זָרִם מִידַע מִיָּדִי וְתִלּוֹת כָּל־כְּלִית הַדִּדִית.

וְהַרְבֵּי בָּאֵר שָׂאִין זֶה רַק תּוֹפְעַת־לְוָאִי, אֲלָא הִיא בְּטוֹי לְעֲנִין הַפְּנִימִי דִּ"יפּוּצוֹ מִיְּנוּתֵיהָ חוּצָה": שֶׁהָעוֹלָם עֲצָמוֹ מְכַשֵּׁר לְהַתְנַהֵל כְּגוֹף אֶחָד, שֶׁכָּל אֶבֶר קָשׁוּר עִם חֲבֵרוֹ, וְכַשֵּׁי'שׁ תִּנּוּעָה בְּאֶבֶר אֶחָד בְּקִצָּה, הִיא נִרְגַּשֶׁת מִיָּד בְּכָל הַגּוֹף. וּבְעוֹלָם כְּזֶה, עֲצָם הַהִגְדָּרָה מִהוּ "צְנוּר" לְשֹׁפֵעַ הִיא בָּאָפֶן אַחֵר לְגִמְרִי. כִּי כֹאֲשֶׁר הַגּוֹף מְפוֹרֵד, כָּל אֶבֶר מְקַבֵּל בְּעֶקֶר לִפִּי זְכוּתוֹ הָאִישִׁית וְלִפִּי קָשׁוּרוֹ הַיִּשִּׁיר אֶל הַלֵּב. אָבֵל כֹּאֲשֶׁר נִגְלִית אַחֲדוּת הַגּוֹף, הַשֹּׁפֵעַ הוֹלֵךְ וְעוֹבֵר רִאשׁוֹנָה בְּכָל הָעֶקֶר עַל־יְדֵי הַקָּשׁוּרִים עֲצָמָם – עַל־יְדֵי הַרְשַׁת הַמְּקַשְּׁרֵת אֶבֶר לְאֶבֶר.

וְזֶהוּ הַתַּחֲלַת הָעֲנִין דִּ"הַדּוֹר הַשְּׂבִיעִי", כְּמוֹ שֶׁמִּבְּאֵר בְּדִבְרֵי הַרְבֵּי. הָאָדָמוֹ"ר הֶזְקֵן אָמַר שֶׁהוּא הָרִאשׁוֹן לְשִׁבְעָה דּוֹרוֹת מִהַבְּעַל־שֵׁם־טוֹב, הַמְּקַבְּלִים לְשִׁבְעַת הַסְּפִירוֹת דֵּהִשְׁתַּלְשְׁלוֹת, שֶׁתְּכַלִּיתֵם לְהוֹרִיד אֶת הַשְּׂכִינָה עַד שֶׁתִּשְׁרָה בְּעוֹלָם הַתַּחְתּוֹן בְּיוֹתֵר. וְהַרְבֵּי בָּאֵר שָׂאֵנוּ הַדּוֹר הַשְּׂבִיעִי, כְּמוֹ מִשָּׁה רַבִּינוּ שֶׁהָיָה הַשְּׂבִיעִי לְאַבְרָהָם אַבִּינוּ, עַל אֲשֶׁר נֶאֱמַר "כָּל הַשְּׂבִיעִין חֲבִיבִין". וְהִנֵּה הָעֲבֹדָה הַמִּיחָדָת שֶׁל הַדּוֹר הַשְּׂבִיעִי אֵינָה רַק לְהַמְשִׁיךְ אֶת עֲבֹדַת הַבִּירוּר כְּמוֹ לְפָנִים, אֲלָא לְהַשְׁלִים אֶת הַהַמְשָׁכָה דְּשְׂכִינָה בְּתוֹךְ הַגִּשְׁמִיּוֹת הַתַּחְתּוֹנָה בְּיוֹתֵר, בְּתוֹךְ הַ"עֲקָבִים" שֶׁבְּגוֹף, בְּתוֹךְ הָעֶקְבֹּתָא דְּמִשְׁיחָא.

וּמִזֶּה מוֹכֵן שֶׁבּוֹמְגֵנוּ הָעֶקֶר שֶׁבְּעֲבֹדָה הוּא דּוֹקָא בְּהַצְדָּדִים הַגִּשְׁמִיִּים בְּיוֹתֵר שְׂבִיחָה: בְּהַפְכַת הַגִּשְׁמִיּוֹת עֲצָמָה לְהִיּוֹת כְּלִי לְאֱלֻקוֹת, בְּעֲשִׂית הָעֶסְקָה, הַטֵּכְנוֹלוֹגְיָה, הַרְחוּב הַצְּבוּרִי וְחַיִּי הַיּוֹם־יוֹם שֶׁבְּרַחוּב לְדִירָה לוֹ יִתְבָּרֵךְ. וְזֶה אֲפָשָׁר רַק עַל־יְדֵי גְלוּי פְּנִימִיּוֹת הַתּוֹרָה, כִּי רַק הָאוֹר הַפְּנִימִי, הַשְּׂרוּשׁ בְּאוֹר־אִי־סוֹף שְׁלֵמָעַלָּה מְכַל גָּבוּל, יָכוֹל לְהַחֲדִיר וּלְאַחֵד גַּם מְדִינּוֹת

אך גם תאור זה של הדור השביעי עודנו מדבר בלשון של המשכת השכינה לתוך התחתון. הרבי הוסיף שכאשר אנו באים לספת הגאלה, נגלה דפוס פנימי יותר, שבו לא זו בלבד שהאינסוף נמשך אל הגבול, אלא שהגבול עצמו מתעורר לזהותו הפנימית כהתגלות ישירה של האינסוף; לא זו בלבד שהנותן משפיע למקבל, אלא שהמקבל נעשה שתף מודע בהשפעה עצמה; לא זו בלבד שההפכים נפגשים, אלא שנגלה שהם שתי בחינות באמת אחת.

ואפשר לתאר זה, בלשון החסידות, כגלוי חדש של יחודא עלאה – האחדות העליונה – במקום שעד עתה הייתה העבודה בעקר ביחודא תתאה, האחדות התחתונה. ובלשון סדר ההשתלשלות, עד עתה היה העקר במלכות ובעולמות התחתונים שיכירו ש"אין עוד מלבדו", שאף שנראה ישות, הם לא מאומה לפניו. עכשו מתחיל להתגלות אור מהעצמות דאין־סוף, שבו עצם מציאות היש נודעת כהתבטאות ישירה של העצמות; העולם אינו רק בטל לאלקות, אלא נראה כעצם מקום התגלותו יתברך.

וכדי לתן שם לדפוס זה, אפשר לדבר על אפן של גלוי שבו קצות ההפכים – בלי־גבול ובגבול, נותן ומקבל, סובב כל עלמין וממלא כל עלמין – נאחזים יחד באחדות חיה אחת בתוך ההכרה, כל אחד מגלה את חברו. לא שהבלי־גבול מבטל את הגבול, ולא שהגבול מצמצם את הבלי־גבול, אלא שעצם ההבדל ביניהם נתעלה בהכרת העצמות, שהוא ה"מהנה" האמתי של שניהם. וזהו הסוד הפנימי ד"ה' אחד" כפי שיתגלה בימי המשיח.

והחדוש דדרונו הוא שדפוס זה אינו נשאר רק כאמת נסתרת למעלה, אלא מתחיל להיות הסדר הנגלה של העבודה למטה. בדורות הראשונים, השפע דברכה היה הולך על־פי מבנה של מדרגות נפרדות וכלים נפרדים: כהנים כּאן, ישראל שם; תלמידי חכמים כּאן, בעלי עסק שם; ארצי־ישראל כּאן, חוץ־לארץ שם. השפע היה יורד על־ידי היררכיות ברורות. עכשו, כאשר ה"גוף האחד" של האנושות נגלה, וכאשר ה"גוף האחד" של כלל־ישראל מתפשט לכל פנה ופנה בעולם, הצנורות העקריים של ברכה אינם עוד רק אותם נקודות יחידות של גדולה, אלא הרשתות של קשר ושתוף ביניהם.

ולכן הדגיש הרבי בתוקף כל־כך את עבודת הפצת המענינות – להפיץ את המענינות הפנימיים לחוץ – אל כל יהודי ואל כל נקודה בעולם. כי פנימיות התורה היא מטבעה אור של אחדות: היא מגלה את פנימיות האלקות, פנימיות הנשמה ופנימיות העולם כדבר אחד. כשיהודי לומד מאמר חסידות, ועל אחת כמה וכמה כשהוא משתף אותו עם זלְתו, אינו רק מוסיף עוד פרט של ידיעה; אלא הוא משתתף בעצם השנוי שבמערכת הצנורות של השפע של העולם. הוא מחזק את ה"עצבים" וה"כלי־הידים" המקשרים את אברי הגוף הכללי, כדי שהחיות מהלב – תורה ומצוות בפנימיותן – תוכל להגיע לכל תא ותא.

ועל-פי זה יבין ענין נפלא: בזמנים קודמים, המשכנת הברכה של אדם נמדדה בעקר לפי עבודתו האישית – תורתו, תפלתו, צדקתו. אמתי שתמיד היה הענין דערבות, אחריות הדדית, והענין של הקהלה כ"כלי כללי", אבל מוד השפעה היה עדין אישי בעקר: "איש כמעשיו". עכשו, בזמן שנגלית האחדות הפנימית, הדין כאלו נמדד מחדש: הקריטריון העקרי לזרימת הברכה הוא כמה אדם עושה את עצמו למרובה לא רק לאור-אין-סוף בחייו האישיים, אלא להפצאת דעת אלקות לחוץ, לאחרים.

במלים אחרות: הכלי העקרי לכל צורות השפעה בדרונא איננו רק להיות "יחיד צדיק" בהתבדלות, אלא להיות צנור שעל-ידו המענינות זורמים אל ה"חוצה". כל מי שמקשיר את עצמו אל רשת הפצת המענינות – על-ידי שהוא מלמד חסידות, על-ידי תמיכה במי שמלמדים, על-ידי שמוש בכל הכלים החדשים של תקשורת והתקשרות כדי להפריץ דברי תורה ואמונה, על-ידי בריאת מקומות ומסגרות שבהם פנימיות התורה נגלית – הוא, מדה כנגד מדה, נקשר אל המוד החדש של השפעה. חיי נארגים בתוך הגוף הכללי שעל-ידו הברכה עכשו זורמת. ולכן ההמשכה אליו בגשמיות וברוחניות באה גם-היא בדרך חדשה זו: לא כמתנה פרטית הנפרדת מן הכלל, אלא כזרם שעובר דוקא על-ידו למען הכל, וממילא אינו מגבל במדתו האישית.

וזהו גם הפרוש הפנימי בדברי הרבי שחזר עליהם פעם אחר פעם, ש"העקר שבעבודת דורנו הוא להביא את המשיח". כי הבאת המשיח אינה ענין נוסף לצד השלמות האישית; היא הצורה עצמה שעובדת הבירורים לובשת בדור האחרון. להיות באופן שמושך גאלה פירושו להיות "גשר" בין בלי-גבול וגבול, בין נותן ומקבל, באופן שעצם ההבדל נעשה גלוי האחדות. ובפעל ממש, זה מתבטא כך שיהודי מנהל את עסקיו לא רק כדי להשיג פרנסה, אלא כבמה לעשות דירה לה' בעולם; הוא משתמש בביתו לא רק כמקדש מעט למשפחתו, אלא כבסיס שממנו אור וחמימות מתפשטים אל השכנים, אל האורחים, ואל מקומות רחוקים על-ידי הכנסת אורחים והשפעה; הוא רואה את כשרונותיו, את מקורותיו, ואפלו את אישיותו עצמה, ככלים שנתנו לו כדי שעל-ידי זה יוכלו המענינות להגיע לאיזה "חוצה" שאין איש אחר יכול להגיע אליו.

ועל-פי כל הנ"ל, יכולים אנו עכשו לחזור ולהקיר במבט אחד את כל סדר הברכה – מברכת כהנים, על-ידי הספירות, על-ידי הבית והקהלה וכלל ישראל – כפי שהוא נראה באור זמננו. הכהן מגביה ידיו ומוריד שם הוי' בג' המשכות; הספירות מעבירים אור מכתר עד מלכות; האדם הפרטי מזכך את מדותיו ועושה את חיי לצנור ברור; הבית נעשה מקדש מעט; הקהלה נעשית נפש הכללית; ישראל נעשים הלב של האמות. כל הדפוסים האלו נגלים עכשו באופן כוכבי-כוכל, כעצם מבנה ההתקשרות של העולם. שם ה' כאלו נכתב, כביכול, בתוך מעגלי התקשורת, בתוך זרימת המסחר, בתוך התודעה המשתפת של האנושות.

והאחריות והזכות של כל יהודי ב"דור השמיני" – הדור שבו מתחילה להאיר האחדות הפנימית של כל השבעים – היא לבחור, בכל מחשבה, דבור ומעשה, להיות צנור לזה. כשהוא מבקש ברכה לעצמו – לבריאות, למזונה, לבנים – אינו מבקש רק שפע פרטי, אלא את היכולת להשתתף יותר במלוי אחדותו של הקדוש-ברוך-הוא בעולם. הוא מניח את

רצונו לשפּע עם ה"טוב העליון של הכל", שהוא קיום ההבטחה "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדו" – שיתגלה כבוד ה' וכל בשר יראה יחדו.

אז, מדה כנגד מדה, השפּע הבא אליו הוא גם-כן מן הסוג הזה עצמו: לא הצלחה זמנית וסגורה בעצמה, אלא ברכה שיש בתוכה טעם של אי-סוף, שמטבעה היא מתפשטת לאחרים, שעושה את חייו לצנור ואת חלקו בעולם למקום שבו הבלי-גבול והגבול, הנותן והמקבל, נודעים כדבר אחד. וזהו "ברכת ה' היא תעשיר" בהמוכן העליון ביותר – ברכת הגאולה עצמה, כבּר עכשיו, בתוך הגלות, מאירה על-ידי הצנורות של הדור השמיני.

- Blessing in Matter

for Eliyahu Hanovi & Aharon HaCohen

א

"יברכה יי וישמרה.

יאר יי פניו אליה ויחנה.

ישא יי פניו אליה וישם לה שלום."

די דרי פסוקים, ואס זיי זיינען ברפכת כהנים, שטייען אין מנטן די תורה וי א תבנית ומשל צון ענין הברכה. ונטן בקנט, אז די תורה איז דינקנית אין ידן אות ואות, ואם פון, דוקא דורך די דברי קדש דא מוז זיך מתברר ומתגלה וערן דער פנימי'שער ענין פון ברכה.

והנה, לכאורה, ולט מן קנן זאגן, אז ענין ברכה איז פשוט א ריבוי והוספה אין פמות, מער חיים, מער קינדער, מער פרנסה, מער הצלחה. ואם פון, ואס איז דער גאנצער קדושה ואס דרייט זיך ארום בברכה? פארוואס איז די ברכה דוקא מקשרת מיט די כהנים, אז זיי אליין זיינען ביונדער נצטוו "כה תברכו את בני ישראל", ומיט די מפרשע אנפרה פון שם הויה, "ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם"? איבער אז ברכה זאל זיין נאר אז דער פעלד זאל געבן א מרבה תבואה, ודי סחורה זאל ברענגען מער רוח, ודער גוף זאל זיין מער פריא – אזוינס געפינט מן אויך באמות העולם, ואס רדן פון "מזל טוב", "לויק" וכיוצא בזה. ואס איז דער אימור ודרוק, ואס איז דער חיוב, אז אין תורה דער ענין ברכה דוקא דארף זיין דורך די עבודה פון כהנים, וי זיי שטייען פנגד דעם עם מיט פשוטע הנט ארוף, ומיט מדייקע פסוקים ואס זיי חותמים אין שם הויה?

ונאך א שטיקל מער, געפינען מן אנדערווי, אז די תורה רדט פון ברכה אין א אויפן ואס לכאורה איז גאנץ גשמי: "ועבדתם את יי אלקיכם, וברך את לחמך ואת מימך, והסרת מכלה מקרבך". ואויך דארט איז דער לשון מעוררת תמיהה. פארוואס שטייט גיט פשוט "וברך אותך בלחם ובמים", אדער "גיט דיר לחם ומים בברכה"? ואס מיינט דער לשון "לחמך ומימך", וי עס זאל זיין אז דער לחם ודי מים זיינען שוין זיינע, ודי ברכה קומט אלס א נוסף עליהם? ובפרט, פארוואס איז דאס מקשר מיט "ועבדתם את יי אלקיכם"? איבער אז ברכה זאל זיין נאר א ריבוי אין פמות, ואס איז דער קשר צו עבודה, צו די פנימי'שע עבודה אין עבודת השם?

ונאך, אין משלי שטייט: "ברכת יי היא תעשיר, ולא יוסף עצב עמה". ודארט איז די קשיא כפולה. פון איין זייט, דער פסוק מדייק, אז גאנצע עושר, די גאנצע עשירות האמתית, הענגט נאר אף "ברכת יי", ביז אז די מנשליכע השתדלות – "עצב" – ליגט ניט צו גאר נישט. ופון דער אנדער זייט, הובן מן דוך נצטווה "ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך", ועס איז מבאר באריכות, אז דער דרך העולם איז, אז די ברכה דארף זיך אפלייגן אין טבע, "וברכה יי אלקיך בכל מעשה ידיך אשר תעשה". ואם כן, ואם מיינט "ולא יוסף עצב עמה"? ואיבער אז דער עקר איז נאר "ברכת יי", פארוואס בדארף מן די השתדלות? ואיבער אז די השתדלות פועלת טאקע עפעס, וי קן דער פסוק זאגן, אז זי ליגט ניט צו גאר נישט?

והפון אלעם דעם איז מוכן, אז ענן ברכה וי עס איז אין תורה, איז נישט סתם א ריבוי אין פמות אין מול דער שון אנדארטער סדר, נור עס איז א זאך פון א גאנץ אנדער סוג. ודאס ווערט מדוגש אין לשון חז"ל, ואם זיי פארשענען לשון ברכה נישט נאר וי א לשון ריבוי, נור וי א לשון המשכה. ואין מדרש שטייט, אז ברכה איז לשון המשכה, וי מן געפינט אין "ויברך" ואס פירוש צו בקניען וצו ציען ארונטער א זמורה פון א גפן צון ערד, כדי אז זי זאל משריש זיין אין א נידריגער ארט. ואין זהר הקדוש שטייט אויף לשון ברכה, אז זי מורה אויף המשכה, המשכת השפעה פון א עליונים עולם אין א תחתונים עולם.

אך אויך דאס אליין דארף א ביאור. ואס הייסט "המשכה" וען מן רדט פון ברכה אין לחם ומים, אין חיים ושלום? איבער אז א מנש ציעט ארונטער א חבית ויין פון דער עליה אין קעלער, דאס איז טאקע א המשכה פון א הכעער ארט אין א נידריגער ארט. אכל בנגעי צו א גוטליכע ברכה, ואס איז דער "גבוה" וואס איז דער "נמוה"? ונאך א שטיקל מער, איבער אז ברכה איז המשכה, דוך ידע גוטליכע נתינה, ידע מתנה פון עילוי, איז אויך א המשכה. פארוואס דערפאר מבחנת די תורה דוקא ענן ברכה פון אנדערע לשונות וי מתנה, סגולה ומזל?

וצו בבאר זעלביקן ענן, דארף מן מקדים זיין די הבחנה פון דעם הפרש צווישן די לשונות אין זייערע פנימי'שע הגדרה.

"מתנה" מיינט, אז מן גיט א זאך פון נותן צון מקבל, נור אויף אזא אויפן, אז די זאך ואס מן גיט ווערט נפרד פון נותן. די מתנה גייט ארונטער פון איין רשות אין אנדער רשות, ואס וו איז געווען זיינס ווערט דיין. אמתיס, אין פנימי'ות, קיין זאך איז נישט נפרד פון אלקות, נור אין אויפן הגלוי, מתנה הייסט א נתינה ואס טראגט נישט אין גלוי די מציאות פון נותן; ס'ריכט אז דער חפץ אדער די טובה זאל אנקומען ביי מקבל.

"סגולה", לעומת זה, איז נישט א ענן פון א שיקות צווישן נותן ומקבל כלל, נור א ענן פון א נסתער תכונה ואס איז אריינגעטאן אין דעם דבר אליין – וי א הילקרוט ואס היילט דורך זיין סגולה, אדער א קמעא ואס באשיצט. איבער אז דער מנש פארשטייט אדער שפירט א קשר צון מקור – דאס איז טפל; די פעולה פועלת פון א נסתער טבע, פון א קודירטער נטיה אין די בריאה אליין.

"מזל", וי דער לשון ווערט בנמצא אין דברי חז"ל ואין קבלה, מורה אויף דעם עליונות שרש פון נפש ופון מאורעות, אויף דעם "נוזל" ודעם נאס טראפלט ארונטער עליון פון טבע נאס פורמט דעם מהלה החיים פון א מנש. "מזל" איז דאס נאס "נוזל" פון א עליונות מאגר חיים אין דעם ועלט, נור אויף אזא אויפן נאס מן איז נישט מודע דערצו; "אף על גב דהוא לא חזי, מזליה חזי". דאס איז א גורל נאס גייט פאר דעם מודעם קשר פון מנש מיט נותן.

אבל "ברכה" איז קיין איין פון די. זי איז נישט נאר אז מן גיט א זאך (מתנה), ונישט אז א נסתער תכונה ווערט פועל (סגולה), ונישט אז א פרייער גורל דרייט זיך אויס אין פועל (מזל). "ברכה", וי זי ווערט מגדרת אין תורה-אור ולקטיי תורה, הייסט, אז ס'איז דא א גלויע המשכה פון א עליונות מדרגה אין א תחתונער מדרגה, אויף אזא אויפן, אז דער עליון בלייבט נוכח ושורה אין תחתון. נישט נאר אז דער מנש בקומט א זאך, נור אז ער בקומט די מציאות פון דעם איבישטן גופא אין דעם זאך אליין. "ברכת יי – היא תעשיר": די עשירות איז, אז די ברכה אליין, היינו די אלקיתע הארה, שורה ודורה אין זיין חיים, אין זיין לחם ומים, אין זיין שלום.

ועל פי דאס וועט מן אנהייבן צו פארשטיין, פארוואס זיינען די פסוקים פון ברכת כהנים ארדנעט געווארן אזו. "ברכה יי וישמרה" – דאס איז די ערשטע המשכה, אז ס'זאל זיין א המשכה פון חיים וטוב אלקי אין דער מציאות פון מנש, וגלייך "וישמרה" – אז דער פנימי'שער גוטליכער שפע זאל זיך היטן, זאל נישט זיך פארשפרייטן ונישט פארלירן גיין. "זאך יי פניו אליה ויחנה" – דאס איז א צווייטע, טיפערע המשכה פון "פניו", די פנימיות אור פני השם; נישט נאר אז ס'זאל זיין חיים ומזונות, נור אז אין זיי זאל לייכטן די הכרה פון דעם איבישטן, חן וקרבה. "ישא יי פניו אליה וישם לה שלום" – דאס איז א דריטע מדרגה, אז אויך דארט וו ס'איז דא התנגדות וריבוי, עליון ותחתון, אין מנש'ס פנימיות ואין זיין סביבה, זאל זיין א המשכה פון אזא העכער שלום נאס פאראייניקט אלע הפכים.

ואיבער אז ברכה וואלט געווען נאר אין כמות, וואלט מן קנן אויסדריקן די זאכן אין א פשוטער לשון: "זאלסט האבן א סך, ס'זאל זיך דיר היטן, זאלסט מצליח זיין". ובמקום דאס ר'ט די תורה אין א לשון פון גוטליכע פנים, פון הארה ונשיאה, פון שלום. פון דעם איז ברור, אז דער פנימי'שער תוכן פון ברכה זיינען נישט די זאכן אליין, נור די המשכה פון איין-סוף אין די בגבלטע פלים פון חיים.

נדאס איז אויך נאס דער פסוק "ויברך את לחמך ואת מימך" פארט. דער לחם ודי מים, פשיט, זיינען שוין דא דורך מנש'ס אמל, "בזעת אפיה תאכל לחם", ודורך דעם טבע'דיגן סדר פון זריעה וקצירה, קוף ומכר. אבל אויף דעם איז נאך דא א נוסף ענין, אז דער לחם ודי מים זאלן זיך במתברך זיין – אז אין דעם פשוטן לחם זאל שורה זיין א המשכת אלקות. דאן, פון דעם זעלפיקן כפר לחם אליין, בקומט מן נישט נאר קאלאריות וכח, נור א דקער פנימי'שער חיות, א מתוקות אין ההרגשה, בריאות הגוף והנפש, נאס מן קן נישט מסביר זיין נאר דורך כמות. ודערפאר גייט ווייטער דער פסוק "והסרתי מחלה מקרבך": די ברכה אין לחם ומים איז נישט נאר אז ס'זאל זיין א סך פון זיי, נור אז זיי זאלן טראגן אין זיך עליונות חיים נאס שטוסן אוועק דעם חולי, נאס איז דער הפרד והחסרון.

וּעֲצָט וועט מן אויך פאַרשטיין דעם פּסוק אין מִשְׁלִי: "בְּרַכַּת ייִ היא תַּעֲשִׂיר, וְלֹא יוֹסֵף עֲצָב עִמָּה". דער "עֲצָב", די הַשְׁתַּדְּלוּת, איז טאַקע נוטוויידיק; אַן פֿלים אין טִבֵּע איז נישט אויף נאָס זאָל די בְּרַכָּה רוען. אָבֵל אַלץ נאָס דער "עֲצָב" קן טאָן, אין בִּסְטֵען פֿאַל, איז צו מַמְצִיא זיין "דיין לֶחֶם וְדיין מִים" וי זיי זיינען אין מִדַּת הַטִּבֵּע. די עֲשִׁירֹת הָאֲמִתִּית, אז ס'זאָל זיין אַ אור פון סִבְעָה וּמִלֵּאוֹת לַמַּעֲלָה פון מִדַּת הַשְׁתַּדְּלוּת, אז אַ בִּיסֵל זאָל זיין מוֹזֵן, אז אַ צִימְצָמִטער צִיט זאָל טראָגן אין זיך אַן אִי־סוּפִיתֵע מִשְׁמַעוֹת, אז בִּגְבֻלְטֵע חַיִּים זאָלן מחזיק זיין אין זיך אַ מְהוּת פון אִי־סוּף – דאָס קומט נאָר פון "בְּרַכַּת ייִ", פון די הַמִּשְׁכָּה פון אור־אִי־סוּף אין די צַרַע פֿלים פון דעם וַעֲלֵט. וּנְגַד דעם, "וְלֹא יוֹסֵף עֲצָב עִמָּה", ווייל דער "עֲצָב" קן נאָר צוגרייטן דעם פֿלי, אָבֵל דער תּוֹכֵן, דער עֲשֵׁר, איז די גוֹטְלִיכֵע הַמִּשְׁכָּה נאָס הייסט בְּרַכָּה.

וַעֲלֵ פִי אַלֵּעם נאָל, בלייבט נאָך אַיין עֲנֵן נאָס טאַט אַ בִּיאור. איבער אז בְּרַכָּה אין זיך אַליין איז אזא הַמִּשְׁכָּה, אַ יְרִידָה פון עֲלִיִּנְעם אור אין תַּחֲתוֹנֵע פֿלים, דאַרף דורך זיין, כְּבִיכּוֹל, אַ גאַנצע מַעֲרַכַת עִילּוֹן, תַּחֲתוֹן, מְקוֹר וְנִפְץ, פון נאָס און צו נאָס די הַמִּשְׁכָּה גייט. נאָס איז דער עֲלִיִּנְעֵר עוֹלָם פון נאָס די בְּרַכָּה ווערט נִמְשָׁךְ? ואין נאָסער הַסִּדְרָה גייט זי אַרונטער וּמִתְלַבֵּש זיין, ביז אז זי ווערט מורגש וי גִּשְׁמִי'שער שְׁפַע אין לֶחֶם וּמִים, אין חַיִּים וְשָׁלוֹם? נאָסער אז די מַעֲרַכַת איז קבועה אין עֲלִיִּנְע עוֹלָמוֹת, וי קן די עֲבֻדָּה פון מִנֵּש – "וְעַבְדְּתֶם אֶת ייִ אֱלֹהֵיכֶם" – הַמִּשְׁיָד וּמַכּוּן זיין די הַמִּשְׁכָּה?

וצו פאַרשטיין די מְהוּת פון בְּרַכָּה וי אַ הַמִּשְׁכָּה בִּאֲמַת, דאַרף מן מְקַדִּים זיין אַ בִּיאור אין שְׁרֵש הַשְׁפַּע עִילּוֹן, וי אור־אִי־סוּף אַרְדֵּנֵעט זיך דורך די סְפִירוֹת וְהַעוֹלָמוֹת, ופון דאַרט גייט אַרונטער אין בְּבַחֲינַת "בְּרַכַּת ייִ" צו מַעֲשֶׂה לְמַטָּה.

ב

וּלְקִרְב דעם דָּבָר צו דער הַשְׁגָּה, דאַרף מן ערשט מְקַבֵּע זיין אין אוינער דַּעַת, אז וַעֲן מן זאָגט "עֲלִיִּן" ו"תַּחֲתוֹן", "מְקוֹר" ו"נִפְץ", רִדֵּט מן חֵס וְשָׁלוֹם נִשְׁט פון אַ גִּבָּה מְקוֹמִי אונדער פון אַ גִּשְׁמִי'שער סִבָּה, נור פון אַ סִדָּר פון הַתְּגִלוֹת וְהַעֲלָם אין אור־אִי־סוּף בְּרוּךְ הוּא, וי עס ווערט מְבֹאָר אין די כְּתוּבִים פון אַרִיז"ל, בְּפֶרֶט אין "עַץ חַיִּים", שְׁעַר הַפִּלְסִים, ווּנאָ דאַרט ווערט מְבֹאָר דער פֿלִי'שער סִדָּר פון די סְפִירוֹת וְהַעוֹלָמוֹת.

וְיָל וְדאַרט ווערט מְבֹאָר, אז לֵאחֲר דעם גְּרוֹיסֵן צִמְצוּם, דורך נאָס דער אור הַקְּדָמוֹנִי איז נִסְתַּלֵּק גַּעוֹאָרן אין אַ אופֿן פון הַעֲלָם, כְּדִי צו געבן אָרט צו אַ מַצִּיאוֹת פון עֲפֶעס אַנדערש, האָט זיך דאָן מְהִיר וּמְהִיר גַּעוֹאָרן אַ אִי־צִיק, אין קו, דער "קו", די הַאָרָה הַמְּדָמֶדֶת פון אור־אִי־סוּף אַרִיין אין דעם "חֶלֶל" הַפְּנוּי. וְדאָ קו איז דער שְׁרֵש פון גאַנץ שְׁפַע, גאַנצע הַמִּשְׁכָּה, וְיָל דאָס איז די בְּחִינָה אין נאָס אור־אִי־סוּף מְסֻפִּים כְּבִיכּוֹל צו זיין נִמְשָׁךְ וַאֲרִיז־גִּיין אין אַ בְּבַחֲינַת הַגִּדְרָה וְהַדְּרָגָה. וְדאָ קו אַרְדֵּנֵעט זיך שְׁפַעטער אַרִיין אין עֲשֵׁר סְפִירוֹת, וְנאָס זיינען נִשְׁט קיין באַוונדערע זאַכן, נור עֲשֵׁר בְּחִינּוֹת וּמִדּוֹת פון אֱלֹהִיתֵער הַתְּגִלוֹת: חֶכְמָה, בִּינָה, דַּעַת; חֶסֶד, גְּבוּרָה, תַּפְאַרֶת, נִצּוּחַ, הוֹד, יְסוּד; וּמִלְכוּת. ודורך די סְפִירוֹת, וַעֲן זיי זיין מִתְלַבֵּש וּנְתַלְבֵּש אין די אַרְבַּע עוֹלָמוֹת – אַצִּילוֹת, בְּרִיאָה, יְצִירָה וְעֲשִׂיָּה – ווערט חַיִּים גאַנצע די מַצִּיאוֹת הַנִּבְרָאִת.

וְעַל פִּי דָאָס ווערט נאָך מִבְּאָר בְּדִיוֹק דֶּער פִּירוּשׁ פֿון בְּרַכָּה וי אַ הַמְשָׁכָה. וְיֵל כָּל הַמְשָׁכָה מוֹס זײַן אַז זי האט אַ שְׂרָשׁ אין קו. די הַמְשָׁכָה פֿון חַיִּים, פֿון חֲכָמָה, פֿון מְזוּן, פֿון שְׁלוֹם – יִדְעַר אײַנע פֿון זײ האט אַ רוּחַנִי'שן שְׂרָשׁ אין אַ בְּזִינְדֶּער צִירוּף פֿון סְפִירוֹת. ווען ס'איז דאָרט אַ יִשׁוּר וְהַשְׁוָאָה נִכּוֹנָה אין דעם סֶדֶר פֿון די סְפִירוֹת, אַ יִשָּׁר פֿון די צִנּוּרוֹת פֿון די עֲלִיוֹנֶע עוֹלָמוֹת אַרײַן ביז אין דעם תַּחְתּוֹנֶעם עוֹלָם, דאָן ווערט דער שְׁפַע נִמְשָׁךְ אין אַ אֹפֶן גָּלוּי, וְדָאָס רופֿט מֶן אַן מיטן נומען בְּרַכָּה. נֶשֶׁט וי ווען ס'איז דאָרט אַ צִמְצוּם אֲדֻעֶר אַ עָקוּם אין די צִנּוּרוֹת, דאָן ווערט דער שְׁפַע מְמַעֵט, אֲדֻעֶר ער גײט זיך אַף־זײט, אֲדֻעֶר ער ווערט בְּהֻעָלָם, וְדָאָן, אַף־עֲלִיפִי אַז דער עֲקָרִי'שער חַיּוֹת איז דאָרט (וְיֵל ס'איז דורך נֶשֶׁט שׂיָךְ אַז דער עוֹלָם זאָל זײַן אַן דעם אַפִּילוּ אַ אײַנע רַגַע), עֲבֻעֶר די חַיּוֹת זיך אַלײַן זעט מֶן נֶשֶׁט און זי ווערט נֶשֶׁט מִתְגַּלָּה וי אַ בְּרַכָּה.

וְהִנֵּה אין "פֶּרְדֵּס רְמוֹנִים" לאַנגט זיך אַן דער רמ"ק זכָּרוֹנוֹ לְבְּרַכָּה אין די הַגְדָּרָה פֿון עֲנִין שְׁפַע, וּמִבְּאָר אַז דער שְׁפַע איז נֶשֶׁט וי וואסער וואָס צײט זיך אָפּ פֿון זײַן מְקוֹר ווען ער פֿליסט אַרויס, נאָר דער שְׁפַע פֿון די סְפִירוֹת איז "שְׁפַע הָאֲצִלִּי", וואָס אין דעם שְׁפַע בלײַבט דער מְקוֹר גאַנץ און נִמְצָא אין דעם שְׁפַע אַלײַן. וְדָאָס איז די פִּנְימִיּוּת פֿון די הַגְדָּרָה פֿון הַמְשָׁכָה וי אַ בְּרַכָּה, אַז אֲוֶר־אִין־סוּף, וי ער מִתְלַבֵּשׁ אין די סְפִירוֹת, בלײַבט נִמְצָא אין דעם שְׁפַע וואָס קומט אַראָפּ אין די תַּחְתּוֹנֶע עוֹלָמוֹת. ודורך דאָס איז די עֲשִׁירוֹת נֶשֶׁט קײַן באַזונדערער און אָפּגעטײלטער דְּבָר וואָס מֶן גײט דעם מְקַבֵּל, נאָר דאָס איז די מְצִיאוֹת פֿון מִשְׁפִּיעַ, פֿון מִאֲצִיל, אין זײַן עֶצֶם פֿון דעם מְקַבֵּל אַלײַן. וְדָאָס וועט שׂיָךְ זײַן שְׁפַעטער, ווען מֶן וועט מִבְּאָר זײַן וי עֲבֻדַּת הָאֲדָם קוֹן זײַן אַ צִנּוּר צו אַזאַ שְׁפַע.

וְהִנֵּה זאָגט דער זוֹהַר (חֵלֶק ב' דף קע"ט ע"א): "לֹא שְׂרָיָא בְּרַכָּה אֱלָא בְּמִילָא דְסֻמוּי מַעִין" – אַז בְּרַכָּה שְׂרָט נֶשֶׁט אֱלָא אויף אַ זאך וואָס איז סְמוּי פֿון עִין. וְלִפִּי דעם וואָס מֶן האט פֿריער מִבְּאָר געווען, ווערט דער דְּבָר פֿאַרשטאַנדיק נֶשֶׁט נאָר וי אַ פִּשְׁטֵע הוּרָאָה אין מַעֲשֶׂה (אַז מֶן דאַרף פִּירן זיך אין צִנְיָעוֹת אין זײַנע עֲנִינִים), נאָר וי אַ הַגְדָּרָה אין די מַהוּת פֿון שְׁפַע אַלײַן. וְיֵל דער שְׂרָשׁ פֿון בְּרַכָּה לִיגֵט אין דער סְתוּמָה'דיגער בַּחֲיָנָה פֿון די סְפִירוֹת, וי זײַן זײַן אין אַ מַצָּב פֿון הַעֲלָם אין זײַן "מִחְשַׁבְתּוֹ". יִתְבָּרֵךְ, כְּבִיכּוֹל, פֿאַר זײַן גײען אַרויס אין גָּלוּי. וְלִפִּי וי דער תַּחְתּוֹנֶער דְּבָר איז מער מְקַשֵּׁר צו דעם נַעֲלָם'דיגן שְׂרָשׁ, אַזוי קוֹן ער מער זײַן אַ מְקוֹם מְנוּחָה צו בְּרַכָּה.

וְצו מִבְּאָר זײַן דאָס: חֲכָמָה הײסט "חֲכָמָה סְתִימָאָה", "רִישָׁא דְלֹא אֲתִידַע", אַ ראש וואָס מֶן ווײסט נֶשֶׁט, וְיֵל דאָס איז אַ בַּחֲיִנַת אײַנע נִקְדָּה פֿון אַ הִבְהָק פֿון אֲוֶר־אִין־סוּף, אַן קײַן הִתְפַּשְּׁטוּת. ופֿון דאָרט פֿאַנאַנדערט זיך דער אֲוֶר אַרויס אין אַ בַּחֲיִנַת בִּינָה, אין ברייטקײט וְהִסְבָּרָה; וּשְׁפַעטער דַעַת מְקַשֵּׁר וּמְחַבֵּר די מוֹחִין מיט די מַדּוֹת, די זײַנען די סְפִירוֹת הַמְדִּיּוֹת, וואָס זײַנען דער מְקוֹר פֿון גָּלוּי פֿון הִתְנַהֲגוּת וְהַקְשֵׁר הַנִּגְלָה. וַאֲזוּי איז עס אין יִדְעַר סֶדֶר וְהִדְרָגָה: ערשט אַ סְתוּמָה'דיגער נִקְדָּה, דאָן אַ הִתְפַּשְּׁטוּת, וְדָאָן אַ קֶשֶׁר וְהִתְחַבְּרוּת צו אַ בַּחֲיִנַת הוֹצָאָה לַפֻּעַל. וְדַעַרפֿאַר לַעֲרַנְט דער זוֹהַר אַז בְּרַכָּה שְׂרָט נֶשֶׁט אֱלָא אויף אַ זאך וואָס בלײַבט אין עַם אַ טײל פֿון דער סְתוּמָה'דיגער נִקְדָּה, וואָס איז נֶשֶׁט גאַנץ מְגַלָּה אין אַ בַּחֲיִנַת הִתְפַּשְּׁטוּת וּפִרְסוּם. וְיֵל נאָר דאָרט קוֹן חֲכָמָה עִילָאָה זײַן שוֹרָה, ופֿון חֲכָמָה נִמְשָׁךְ גאַנץ שְׁפַע, וי עס איז בְּיָדוּעַ, אַז חֲכָמָה איז ראשִׁית הַגָּלוּי פֿון אֲוֶר־אִין־סוּף אין די סְפִירוֹת.

וּדָאס אִיז אויך דער סוד פון "מים עליונים" ו"מים תחתונים" פון וואס די תורה רדט אין מעשה בראשית – "ויבדל אלקים בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע". אין פשט פון פסוק איז דאס וי שטייט, עובר אין פנימיות התורה ווערט מבאר אז די מים זיינען צוויי בחינות פון שפע: מים עליונים זיינען דער עליונער שפע פון חכמה ודי נעלמע ספירות, וואס בלייבן נאענט צו זיין מקור; ומים תחתונים זיינען דער שפע ווען ער גייט אראפ ומתלבש זיך אין די עולמות וזייערע פרטים.

וּדי הבדלה פון די מים דורך דעם רקיע איז די קביעת הסדר, אז דער עליונער שפע בלייבט אין א מצב פון בטול וקירוב צו אור-אין-סוף, ודער תחתונער שפע גייט אראפ אין א בחינת רבוי והרגשת יש. אף-על-פי כן זיינען דארט תמיד די כסופין וגעגועים פון די מים תחתונים צו שטייגן ארויף, וי חז"ל זאגן אז זיי שרייען: "אנן נמי בעינן למחוי קדם מלכא!". ודאס מצייר די פנימי'שע דינאמיק פון שפע: די המשכה פון עליון צו תחתון קעגן די כסופין פון תחתון צו עליון. ווען ס'איז דארט א געוויסע מסה פון השואה והתאמה צווישן די צוויי תנועות – די ירידה פון מים עליונים ודי עליה פון מים תחתונים – דאן קו דער שפע זיך מתחד זיין מיט זיין מקור אין כלי, ודאס איז דער מצב פון ברכה.

אבער הנה, גאנץ דאס רדט מן נאך אלץ אין סדר אור הממלא כל עלמין, וואס איז דער אור וואס מתממד לפי שעור הכלים. ויל דער קו אליין, וי ער מתלבש זיך אין די ספירות ועולמות, איז שוין א בחינת ממלא. ולמעלה פון דאס איז דער אור הסובב כל עלמין, וואס מתממד נשט לפי כלים און ער איז בשוה עליון ותחתון, צו גאנצע עולמות, פון ראש כל דרגין ביז סוף כל דרגין. ומבאר דער אדמו"ר הזקן אין זיינע הגרות הקדושות, אז גאנצע שפע וואס קומט אין א מדדער אופן לפי טבע המקבל, איז פון אור הממלא; נשט אזוי דאס וואס קומט אין א אופן פון למעלה מדרך המדה, "לא כדרך הטבע והשעור של עלה ועלול", דאס איז א הארה פון אור הסובב, וי ער נמשך און מתלבש זיך אין ממלא.

וּדערפאר, ויל ברכה, וי מן האט מבאר געווען, מינט אז אין דער בגבולדיגער מציאות זאל זיין עפעס א אופן פון אין-סוף – אז א ביסל א ביסל זאל משביע זיין, און א צמצום'דיגער צייט זאל אריין-נעמען אין זיך אן אין-סופיתע משמעות – איז פארשטאנדיק אז ידע עמס'דיגע ברכה מוס ארייננעמען אין זיך א נקדה פון אור הסובב וואס מתגלה אין ממלא. דער שפע אליין גייט אפשר דורך די צנורות פון ספירות (ויל אנדערש וואלט ער נשט קען זיין מקבל), עובר דער בזינדער עשר אין עם איז פון אור הסובב וואס גייט אריין אין זיי. וּדערפאר איז ברכה אזא פארבונדן מיט שמות הקדש וקדושה, ויל די שמות זיינען די מדות פון אור הממלא, און זיי אליין זיינען אויך די שערים דורך וואס אור הסובב לייכט אריין אין עולמות.

וּעל פי דאס וועט מען נוך בעסער פארשטיין דעם סדר פון ספירות וי א מפה פון ברכה. חכמה איז דער שער דורך וואס אור הסובב הייבט אן צו לייכטן אין סדר הממלא; בינה מרחיבת דעם אור צו השגה והסברה; דעת מקשר ומיצב עם כדי אז ער זאל נשט בלייבן א "הפרח בעלמא", נור זאל אראפגיין אין מדות. ודי מדות אליין – חסד, גבורה, תפארת וכו' –

זיינען די מדות וי מן מתמדם וממשיך דעם אור: חסד איז שפע אין הרחבה; גבורה איז צמצום וקביעת גבולים; תפארת איז די הרמוניה והכללה פון ביידע; נצח והוד זיינען די התמדות וההודאה וואס ממשיך דעם שפע נוך העכער; יסוד איז דער צנור וואס זאמלט צוזאמען גאנץ דאס וואס מן האט פריער גזאגט און גיט עס ווייטער אין א בחינת מלכות.

ומלכות אליין הייסט "פה", "דבור" ו"מלכות", ויל דאס איז דער כח פון הוצאה לחוץ, דער שפע און די המשכה פון רצון העליון אין די מציאות הנבראים. וגאנצע שפע וואס קומט אין עולמות מוס דורכגיין דורך מלכות, ויל דאס איז דער "מתרגם" פון די עליונע צירופים אין לשון המציאות. ודערפאר, ווען מן זאגט אז ברכה ווערט נמשך אין לחם ומים, אין חיים ושלום, מינט מן מלכות וי זי שטייט אין סוף השלשלת, מקבלת פון גאנצע די ספירות וואס זיינען העכער איר און טיילט אויס זייער אור אין פירטי הבריאה.

ועל פי דאס שרייבט דער אדמו"ר הזקן אין אגרת הקדש, אז גאנצע חיות פון דעם עולם הזה קומט "על-ידי צמצומים רבים והשתלשלות מדרגה למדרגה, על-דרך עלה ועלול והשתלשלות המקושרת כשלשלת, מהארת הספירות דאצילות, המיוחדות במאצילן תבירה". ונאך לייגט ער צו, אז ווען ס'איז א התעוררות וואס איר שרש ליגט אין א יחוד פון די ספירות מיט אור-אין-סוף, דאן קן זיך נמשך זיין א גרעסער שפע, למעלה פון דעם רגליגער משור, אין די תחתונע עולמות. ודער מוסף-דיגער שפע רופט מן אן מיטן נומען ברכה.

אבער אויך אין דער קבועער מערכת פון ספירות זיינען דארט שינויים אין אופן וי מן נמשך דעם שפע. א מאל בלייבט דער שפע אין עליונע עולמות און ער ווערט נשט איבערגעזעצט אין גשמי'שן שפע; א מאל קומט ער אריין אין חיי הרגש והשכל פון מנש און נשט אין זיין חומר'דיגן מצב; וא מאל קומט ער אויך אין חומר, עוכער אן דעם השבעת הלב והפנימיות. ודער טעם דערפאר איז, ויל די כלים למטה, וואס זיינען מקביל צו די ספירות למעלה (ויל "אדם הוא עולם קטן"), זיינען נשט תמיד אין א מצב פון ישר והשואה. ווען ס'איז א עקום אין סדר חכמה-בינה-דעת אין נפש פון מנש, או א חסרון השואה צווישן די מדות, או א מניעה וחסומה אין "מלכות" פון מנש – דער כח פון הוצאה לפעל, קבלה והגשמה – דאן זיינען די צנורות וואס זיינען מקביל למעלה כביכול עקומים, ודער שפע קן נשט אראפגיין אין א גלויגער אופן.

וממילא מוס מן זאגן, אז די מפה פון ספירות איז נשט נאך א תאר פון אלקישער סדר, נור אויך א תבנית ותוכנית וי צו ממשיך זיין ברכה. חכמה-בינה-דעת למעלה זיינען מקביל צו די מוחין אין מנש; די מדות למעלה זיינען מקביל צו זיין הארץ; ומלכות למעלה איז מקביל צו זיין דבור ומעשים. ווען די זאכן זיינען אין א מצב פון תקון, דאן איז דארט א "הדמות הצורה" צווישן כלי ואור, ודער שפע געפינט א ישר'דיגן וועג פון זיין עליונעם שרש אריין ביז אין חיי האדם בפועל ממש.

אבער, אף-על-פי גאנץ דאס, בלייבט נאך א יסודיתע פראגע. די מערכת פון ספירות, ודער חלוק צווישן סוכב וממלא, וצווישן מים עליונים ומים תחתונים – אלץ דאס איז שוין קבוע גענאך פון ששת ימי בראשית. דער קו לייכט לפי סדר; די ספירות זיינען ארדנעט אין פראציע מדות; די מים עליונים זיינען העכער פון רקיע און די מים תחתונים ונידעריגער פון

עם. איבער דעם, ווו איז דער אָרט צו אַ שינוי? וי קן זיין אז דורך עבודת האדם, וואס זעט אויס קליין און צייטווייליק, זאלן זיך טאקע טון שינויים אין די צנורות פון אַזאַ גרויסער עליונער שפּע – אַז ס׳זאל זיין מער אודער ווייניקער ברכה, אַז ס׳זאל זיך טון אַ שינוי אין סדר ההמשכה, און וואס ס׳איז געווען פארהאלטן פריער זאל זיך יעצט געבן?

אין אנדערע ווערטער: ווען ס׳איז שוין קבוע פון אנהייב דער סדר פון שפּע אין עליונע עולמות, וואס מינט מן דעם וואס מן זאגט אַז מנש "מוריד" ו"מושך" ברכה דורך תורה ומצות, דורך תפלה ועבודה? צי שאפט ער נייע צנורות, צי ער עופנט צו די פארשלאסענע, צי ער נעמט אוועק מניעות, צי ס׳איז דא פּבליק אַ נייע התעוררות רצון למעלה? וצו פארשטיין דאס, מוס מן יעצט קערן אן דעם בליק פון אַ תאר עצמי פון עליונע עולמות צום תפקיד פון מנש וי א שותף אין שפּע, וי מוחין, מדות ו"מלכות" למטה קנען מעורר און מיישר זיין די מקבילע ספירות למעלה, ודורך דאס זיין א חיע און נפעלע צנור דורך וואס ברכת ה' גייט אראפ אין עולם.

ג

אַכן, דער ביאור אין דעם דאבאר איז, אַז אַכדוע ס׳איז טאקע די השתלשלות פון די ספירות און די מסורות פון שפּע קבועים, נוח אלע דעם איז די קביעות דאס נור אין ענין פון דעם פּלליסדר פון די עולמות, אַז ס׳זאל זיין אן עולם האצילות און בריאה יצירה עשיה, און אַז ס׳זאלן זיין חכמה בינה דעת און מדות און מלכות אין ידן עולם ועולם, און אַז דער קו זאל דורך-גיין אין זיי לפי הסדר. נור אין ערה דעם סדר אליין איז געווען זיין רצון יתברך אַז ס׳זאל זיין א מקום פאר א קשר און פאר תשובה, אַז דער תחתון זאל ניט זיין נור א נפעל און א מקבל אליין, נור אַז עצם די תצורה פון דעם שפּע אין ערה דעם קבוע מאַרד זאל זיין תלוי אין די התעוררות דלתתא.

און דאס איז דער סוד פון וואס דער זוהר רופט אן "אתערוּתא דלתתא", א התעוררות פון למטה, אויף וואס מן זאגט (זוהר ח"ג פ"ח ע"א) "דאיהו אתערו עלאה כפם אתערו דלתתא". היינו, אַז די התעוררות פון למעלה, דער תוספת אור און שפּע אין ערה דעם קיימדיקן מערכת פון ספירות, איז ניט נור אַ שפּע פון איין-זייט, נור אַז זי איז פּבליק מדיקת און ממדת לפי די תנועה פון די תחתונים. און ניט אַז דער תחתון שאפט אַ נייע כח אין אור-אין-סוף, חס ושלום, נור אַז פון אנהייב איז געווען זיין רצונו יתברך אַז דער גלוי פון וואס ס׳איז פארהאלטן אין זיין אור האין-סוף זאל זיין מקושר און תלוי אין די מעשים און עבודה פון ישראל אין דעם עולם הזה.

און דאס איז אויך דער פּנימיות-ביאור אין דעם וואס אנזערע רבתינו וקרונם לברכה זאגען אין פרקי אבות (פ"ג מ"א): "דע לפני מי אתה עמל, ומי הוא בעל מלאכתך... ושבּעל מלאכתך נאמן לשלם לה שכר פּעלּתה". דלכאורה רעדט מן דא וועגן שְכָר און עונש. נור אין פּנימיות ווייזט דאס אן, אַז דער "עמל" פון מנש איז ניט נור פאר זיך אליין, נור "לפני מי" – אַז ער שטייט פאר און ער ווירקט אויף עצם שם ה' וי ער גילויט זיך אריין אין די עולמות. און דער "שכר" איז ניט נור אַ

שפעטערדיקער תשלום, נור עצם דער המשכה פון אור-אין-סוף וואס ווערט אראפגעצויגן דורך דעם עמל, ווייל "בעל מלאכתה נאמן" מיינט אז דא איז דא א ברית און א קשר-ברית, אז ער האט כביכול צוגעפונדן זיין גלויים צו אונדזער עבודה.

און לפי דאס ווערט פארשטאנדיק דער חדוש אין דעם תורה-מאמר (שמות י"ט:ו): "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש". דבפשטות רעדט מן וועגן דעם דור המדבר, אז זיי זאלן אלע זיין אויף א ארט וי כהנים. נור דער אדמו"ר הזקן ביארט, אז דאס איז א נצחית-הגדרה אין די נשמות פון ישראל, אז אין ידן ייד ליגט אריין א בחינת כהן, א כח פון ברכה און המשכה, אז זיין עבודה אין תורה און תפלה איז גיט נור א אינגער זכור, נור א כהנה-עבודה, צו המשיח אור אלקי פון מדרגה צו מדרגה.

ווייל דער כהן אין בית-המקדש האט געשטאנען וי א מנשליכער צנור צווישן דעם עליונעם סדר און דעם פולק. און זיין עבודה אין קרבנות און אין ברכת כהנים איז געווען צו נעמן דעם קבוען שפע פון למעלה און אראפצוציען און אנטפלעקן אים למטה. און אזוי "ממלכת כהנים" – ידער ייד לפי זיין מדה – שטייט אין יענעם ארט וו דער אלקי-סדר טרעפט זיך אן מיט דעם גבול, און דורך זיין מחשבה דבור און מעשה קען ער עופנען, אדער חס ושלום צמצמן, די צנורות פון שפע.

און דער ביאור אין דאס ווערט מבאר בארר אין ספר התנאים, בפרט אין פרק ל"ז און ל"ט, אז גאנצע תכלית פון די ירידה פון די נשמה און פון אלע עולמות איז פאר די מצות המעשיות, ווייל דורך זיי "מושכים אור-אין-סוף ברוך-הוא על הנפש החיונית ועל חלקה בעולם המתלבש במצוה". דענט זאגט, אז די מצוה איז גיט נור א קיום פון א אלקי-צווי, נור זי איז א צנור, א תעלה, דורך וואס גייט דורך אור-אין-סוף וואס איז למעלה פון אלע עולמות אריין אין די אלער-גשמ'סטע זאכן – יענעם אור פון תפלין, יענעם מטבע פון צדקה, יענעם מאכל וואס מן עסט אין קדושה.

און אין פרק ל"ט ווערט מבאר, אז דורך די מצות הכי ווערן די עולמות בריאה יצירה און עשיה אויפגעהויבן און אנגעפילט מיט א הכר אור, ידער לפי זיין מדרגה. און דאס הייסט, אז עצם די תבנית פון דעם שפע וואס גייט דורך אין די ספירות פון יענע עולמות טוט זיך טושן דורך דער עבודה פון מנש: וען א ייד טוט א מצוה, ווערט נמשך א גייער אור אין בחינת חכמה-בינה-דעת אין יענעם עולם, די מדות פון למעלה ווערן ממתיק און מיושר, און מלכות נעמט אריין מער אור, און דורך דאס ווערט צוגעגעבן ברכה און חיות צו אלע נבראים וואס הענגען אן אין יענעם עולם.

און פון דאס איז קלאר, אז דער מנש שטייט גיט ארויס פון דעם מערכת, וי א מקבל א פארמעסטענעם און אפגעמעסטן חלק פון ווייטנס, נור ער איז אריינגעשטעלט אין דעם מערכת אליין וי א שותף כביכול צו באשטימען וי אזוי זאלן זיך אפרולען די קיימדיקע מסורות. און דאס איז דער פירוש אין דעם מאמר פון די משנה אין אבות (פ"ג מ"ו): "עשרה

ש'ושבין ועוסקין בתורה, שכינה שרויה ביניהם". ווייל די שכינה איז א בחינת מלכות, שרש פון גאנצע המשכה צו די תחתונים. און די משנה זאגט גיט נור, אז זיי בקימען א גלוי, נור אז "שכינה שרויה" – אז זייער תורה מאכט, אז די שכינה זאל דארטן זיצן און זיך אראפלאזן.

אזוי קומט ארויס, אז א מצב פון עשרה וואס זיצן און עוסקין בתורה איז גיט נור א מצב וו די ברכה ווערט שוין אליין אראפגעגעבן, נור ער אליין איז דער כלי וואס שאפט אן אנדערן אויפן פון אלקי-דיירה. דער "ישיבה" און דער "עסק בתורה" זיינען דער זייט פון אתערותא דלתתא, און "שכינה שרויה" איז דער אתערותא דלעילא וואס ווערט אויפגעוועקט כנגדם און פילט אן דעם נייעם כלי מיט נוכחות און שפע.

און יעצט ווערט מבאר די פראגע וואס מן האט ארויפגעשטעלט אויבן: וואס הייסט דאס, אז דער מנש "פוחת" אדער "מרחיב" צנורות? און זעען מן, אז די חכמים זכרונם לברכה בנוצן זיך מיט משלים פון ירושה און מדה דוקא אין דעם ענין. וי מן זאגט (שבת י"ע"ב): "כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים". און דורך איז נחלה עפס וואס איז שוין פאראן און צוגעגרייט באב, און דער זון שאפט זי גיט. און אף-על-פי-כן רופט דער פסוק אן דאס "בלי מצרים", א שפע וואס איז גיט צמצום-געווארען אין די געוויינטלעכע הגבלות.

און דער ענין איז, ווייל דער שבת אליין איז א קבועער מערכת אין די עולמות, דער זיבעטער טאג וואס פון אנהייב איז געווען מקדש און מברך. נור צי די ברכה פון שבת וועט זיך אנטפלעקן בא מנש אין א פארמעסטענעם און צמצומדיקן אויפן, אדער אין א אויפן פון נחלה "בלי מצרים", דאס הענגט אן אין זיין "ענוג השבת" – אין זיין עבודה אין ענג, אין זיין שביטה פון מלאכה, אין זיין מקדש זיין דעם טאג דורך תורה און תפלה. ווייל די עבודה מישרת און מסדרת זיין חכמה-בינה-דעת און די מדות אין אים אליין כנגד דעם עליונים שבת, וואס איז דער שביטה פון אור-אין-סוף אין די ספירות, און דורך דאס עופנעט ער זיך א ברייטערן צנור פון יענעם קיימדיקן מקור.

דערפאר דער זעלבער כללי-שפע פון שבת, וואס גייט דורך אין יענע זעלבע ספירות, קען אריינקומען אין א צמצומדיקן אויפן אדער אין א מרחבדיקן אויפן, לפי דעם כלי וואס דער מנש מאכט. און דאס איז דער פירוש, אז ער מרחיב אדער מצמצם די צנורות: גיט אז ער טוט חס ושלום טושן דעם "צנור" פון דער בריאה, נור אז ער שאפט דעם ברייט-קאט פון זיין פרטישן און צבורישן כלי דורך תורה, מצות, און בפרט דורך דער איכות פון זיין מחשבה און דבור, וואס זיינען כנגד די פנימיות פון די מוחין און מלכות.

ווייל דער מחשבה איז די פנימיסטע חכמה-בינה-דעת פון מנש. און נען זיין מחשבות זיינען פארנומען מיט תורה, מיט התבוננות אין גדולת ה', דאס איז א בחינת חכמה-בינה-דעת קטנים למטה. און דער דבור איז מלכות, דער כח פון ארויסברענגען אין פועל, וואס פירט ארויס די פנימיות אין גלוי. און נען זיין דבור איז תפלה און דברי תורה, ברכות און שירה, דאס איז א בחינת תחתונה מלכות כנגד מלכות דלעילא. און דער מעשה איז די אלער-תחתונה התלבשות פון

דער נפֿש, וואָס קורספּונדירט צו די פֿלים אין די תּחִתּוֹנֶע עולָמוֹת. און וָען די דרייַ לְבוּשֵׁי הַנֶּפֶשׁ – מַחְשָׁבָה דְּבוּר און מַעֲשֶׂה – זיינען אָנגעפֿילט מיט קדוּשָׁה, דאָן ווערן זיי אַ שלִימער מִבְּנֵה וואָס שפּיגלט אָפּ די ספּירות, און דורך דאָס ווערט אַ יִשְׂרָצְנוֹר.

און דאָס איז אויך וואָס ס׳איז אַריינגעוויזן אין לָשׁוֹן הַתּוֹנֵא פֿאַר ל"ז, אַז די תּכָלִית איז "לַעֲשׂוֹת לוֹ תִּבְרָה דִּירָה בַּתּוֹתוֹנִים". ווייל אַ דִּירָה איז נִיט נור אַ אָרט וואָס מן באַזוכט אַ מאָל, נור אַ אָרט וואָס זיין מַצִּיאֹת לִיגט און שטעקט דאָרטן. און וָען אַ ייד פֿנוצט זיין מַחְשָׁבָה דְּבוּר און מַעֲשֶׂה פֿאַר תּוֹרָה און מַצּוֹת, בױט ער אַזאַ דִּירָה, ער אָרדענט צו די "חֲדָרִים" און "רַהֲיטִים" פֿון זיין פֿרטישן און צבורישן לעבן לְפִי דַעַם אֱלֹקִית־תּבִּנִית. און לְפִי וי אַז דער מִבְּנֵה ווערט מער נשָׁלֵם, אַזױ לייגט די שְׂכִינָה מער אַרײַן זיך אַליין דאָרטן, און מִמִּילָא ווערט צוגעגעבן בִּרְכָּה אין אַלע פֿרטיים פֿון יַעֲנֵם תּוֹחֹם – חַיִּים, בְּנִים, מְזֻנּוֹת און אַלע זיין נְצָרָכִים.

און לְפִי דאָס ווערט נאָך טיפֿער פֿאַרשטאַנדיק דער דְּבוּר, אַז יִשְׂרָאֵל איז אַ בְּחִינַת כֹּהֵן. ווייל עָקֵר דער כֹּהֵן־עֲבוּדָה איז נִיט גַעווען זיין אײַגנער הַשְׁתַּלְמוֹת, נור צו שטיין וי אַ צִנּוֹר פֿאַר אַנדערע. און אַזױ, וָען אַ ייד לערנט תּוֹרָה נִיט נור פֿאַר זיך, נור כְּדִי צו לערנען אַנדערע, און וָען ער דאוונעט נִיט נור אויף זיינע אײַגענע נְצָרָכִים, נור אויף דַעַם צבור, דאָן פֿירט ער טאַקע אַן דַעַם כֹּחַ כֹּהֲנָה, און ער מוֹרִיד הַמְשָׁכוֹת וואָס זיינען נִיט אָפּגעמעסטן נור לְפִי זיינע פֿרטישע זְכוּיוֹת. און קומט אַרויס, אַז זיין פֿרטישע עֲבוּדָה אין מַחְשָׁבָה דְּבוּר און מַעֲשֶׂה ווירקט ווייט־רייכעדיקע הַשְׁפָּעוֹת, און עופֿנעט צנורות פֿון שְׁפַע וואָס באַוואַסערען אַ סך פֿעלדער.

אַבער אַלע וואָס מן האָט ביז־הער גערעדט איז בְּעָקֵר אין עֲנָן דַעַם מִבְּנֵה פֿון עֲבוּדָה, אַז דורך תּוֹרָה תּפִּלָּה און מַצּוֹת ווערט דער מְנַשׁ אַ צִנּוֹר. נור מן מוס נאָך פֿאַרשטיין. ווייל מן זעט מיט די אײַגען, אַז ס׳זיינען דאָ מענטשן וואָס האַלטן תּוֹרָה און מַצּוֹת אין פּוֹעַל, און זיי לערנען און דאוונען, און אַף־על־פֿיִכּן זעט מן נִיט די בִּרְכָּה אין זייער לעבן אין אַ גלוי־אויפֿן, אָדער זי קומט מיט אַ סך הַעֲלָמוֹת און צִמְצוּמִים. פֿון דאָס איז מוכָרָה, אַז נִיט אַלע צנורות זיינען אין אַלגעמיין קלאָר און בְּרוּר, און אַז אויך אין עֶרֶךְ דער עֲבוּדָה אַליין איז דאָ אַ איכות וואָס מאַכט איר צו אַ זאַכן צִנּוֹר, זיך און שְׁקוּף, אָדער חס וְשָׁלוֹם צו אַ פֿאַרשטאַפֿטן צִנּוֹר.

אין אַנדערע ווערטער: העכער פֿון עֲצָם פּוֹעַל־הַמַּצּוֹת אַלס אָביעקטיווע מעשִׁים, וואָס מוֹרִיד אור־אַין־סוּף אין עוֹלָם, דאַרפֿן אויך זיין באַזונדערע פֿנימישע מַצָּבִים און זכּוּכֵי הַנֶּפֶשׁ, וואָס באַשטימען צי דער אור וועט קענען אַרייַנקומען אין זיינע פֿרטישע פֿלים – אין זיין געזונט, אין זיין פֿרנְסָה, אין זיין משפּחָה־לעבן – אין אַ אויפֿן פֿון מְנוּחָה און הַתּפָּשְׁטוֹת. און מן מוס פֿאַרשטיין וואָס זיינען די פֿנימישע מַדּוֹת, און וי זיי שטעלן זיך צוזאַמען מיט דַעַם עֲלִיוֹנֶם תּבִּנִית פֿון בִּרְכָּה, כְּדִי אַז דער שְׁפַע וואָס איז שוין נִמְשָׁךְ דורך תּוֹרָה און מַצּוֹת זאָל קענען אַרייַנקומען אַן קיין עקום און עוֹתוֹת.

און צו ביאדן דאס, דארף מן יעצט מסביר זיין ענגן די כלים אליין, נישט נאר וי זיי זיינען למעלה אין די ספירות, נאר וי זיי שפיגלען זיך אפ אין מנשגס הארץ – די מדות פון בטול, שמחה, אמונה און צניעות – ווייל זיי זיינען די וואס מאכן פון מנשג א זאכן און ענרצנור, דורך וואס ברכת ה' קען אריבערגיין אין אלע פרטים פון זיין גשמיישע לעבן.

ד

דער ענגן הראשון אין דעם איז ענגן הבטול. דאף-על-פי אז כל די ספירות זיינען כלים צו אור-אין-סוף, איז דוה מכל-מקום דער כלי הפנימי פון אלע כלים – דאס הייסט דער אינערלעכער תוכן און דער עקר-ביאד פון זיי – איז מלכות. און די ההגדרה הכללית פון מלכות איז "לית לה מגרמה כלום" – אז זי האט גר-נישט פון איר אליין. און אין אגרת הקדש ווערט מבאר, אז דוקא ווייל מלכות איז אין אצא מצב פון בטול, קיין אייגענע מציאות, קיין אייגענע לב-דבר, דוקא דערפאר קען זי מקבל זיין פון אלע עליונות ספירות אן קיין שעור און אן קיין באגרעניצונג. עצם דער עובדה, אז זי שטייט נישט אן אין א מציאות פאר זיך, איז דאס וואס מתיר זיין, אז אור-אין-סוף זאל זיך קענען נמשך ווערן צו איר און זיך מתלבש זיין אין איר.

און דאס איז אויך דער כלול הפנימי אין דעם מאמר חו"ל, אז "אין הברכה שורה אלא בדבר שהוא מן העין", "יש מאין" – אז דער שרש פון רבוי, פון פארמערונג און שפע, איז דוקא פון דער הבחינה פון "אין". ווייל אז לאנג ווייל דער כלי שטייט אין א הרגשה פון ישות, א זאך פאר זיך, א באזונדערע מציאות, דאן מאכט ער א הפסק צווישן דעם משפיע און דעם שפע. מה-שאין-כן ווען דער כלי דערקענט זיין אייגענעם "אין" – אז כל זיין מציאות איז גר-נישט אנדערש ווי דער חיות וואס אור-אין-סוף נמשך אין אים אין יעדן מאמענט און מאמענט – דאן האלט ער נישט אפ, נאר ער ווערט שקוף, ווי א קלארע זכוכית, דורך וואס דער אור גייט אריבער גנצליך אן קיין עוות און אן קיין פארקרומען.

און לויט דעם איז אין עבודת האדם, דער כלי צו אור-אין-סוף – דאס הייסט צו ברכת ה' – דער בטול. אז דער מנשג זאל נישט אייננעמען זיך אליין ווי א בעל-דבר, א באזיצער, וואס ער האט א אייגענע בעלת אויף זיין הצלחה, נאר ווי אן עבד, וואס כל זיין מציאות איז נאר צו טאן רצון העליון. און דאס איז פירוש פון קבלת-עול באמת – נישט נאר אין מעשה, נאר אויך אין דעת הנפש: אז דא איז נישטא קיין "אני" באזונדער, וואס פאדערט מלוי זיין אייגענעם רצון, נאר אן "אני" וואס איז א ארט, אין וואס רצון האלוקי ווערט מקיים.

און דערפאר פארשטייט זיך דער פלא וואס מן זעט בעינים: אז א מאל א מנשג, וואס זיינע טבעיישע כלים זיינען מצמצמים – ער האט נישט סא פיל אפענע כשרונות, נישט קיין גרויסע כחות – און דוה לעבט ער אין א ברייטקייט פון שפע אין געזונט, אין פרנסה און אין מנוחת הנפש. און אנדערש-ארום, אן אנדערער, וואס זיינע טבעיישע כלים זיינען רחבים, און ער איז מחנן מיט א גוטן מוח און מיט שטארקע הענט, לויפט פון דחק צו דחק, אלץ אין צמצום און דרוק. ווייל לגבי דעם עליונותם תבנית פון ברכה איז דער עקר-גורם נישט דער טבעיישער ישות פון כלים, נאר דוקא זייער בטול. וי מער אז

דער מַנֶּשׁ לייגט צו זיין הצלחה צו זיין חכמה און צו "כחי ועצם ידי", אלזאָ וי מער ער מאכט אַ זאך פון זיין אייגענעם יש, אז ער איז דער וואָס מאכט, אלזאָ אזוי מער מאכט ער אַ הפסק צווישן זיך און דעם המשכה. מה־שאינ־כן ווען ער ווייסט אין תוך תוכיות זיין דעת, אז "הוא הנותן לה כח לעשות חיל", דאן ווערט כל זיין מציאות ווי מלכות – א כסא ריק, אויף וואָס דער מלך זיצט ארויף.

אבער אף־על־פי אז בטול איז דער עקר, איז דאס דוּך נישט גענוג אליין צו מאכן פון כלי א ברור, א קלארן כלי. ווייל אויב דער בטול ווערט בנפֿש הבחמית דערלעבט ווי א שבירה און א מחיצה, ווי א פארלוסט פון מציאות אן קיין מתקנות. דאן רעאגירט זי מיט עצבות, מיט כבד און מיט טפֿשות הלב. און אין תנאי ווערט מבאר באריכות, אז עצבות, אף־על־פי אז זי קען קומען פון זאכן פון קדושה, איז זי אליין א קליפה, וואָס שובס און לאמט כחות הנפֿש און האלט זיי אָפּ פון טוען. זי איז ווי א צנור, וואָס איז נִסְתָּם געוואָרן נישט פון פרעמדע זאכן, נאָר פון פארפרוירענע וואסער – אז דער שפֿע אליין איז הרט געוואָרן אין אים און פליסט נישט מער.

דערפֿאר קומט דער אַלטער־רבע צו דעם מסקנה דארטן, אז דער עקר איז השמחה. ווייל שמחה איז נישט סתם א נעימה־הרגשה, נאָר זי איז דער הרפֿית הצמצום אין אלע כלים. שמחה מרחיקה די מוחין, זי מרפֿכת די מדות און מאכט די אברים לייכט און גרייט צו עבודה. און אין לשון החסידות: שמחה איז א מצב פון התפשטות הגבול – אז די גבולות פון נפֿש רופֿן זיך אָפּ, ווערן ראפע און לאזן צו, אז אור־אין־סוף זאל לייכטן אין זיי מיט א גרעסערער שלִימות. און דורך דאס, אף־על־פי אז דער מַנֶּשׁ שטייט אין בטול, אויב ער איז נישט אין א מצב פון שמחה, דאן בלייבט זיין בטול ווי א מושג וואָס שוועבט אויבן איבער זיין לעבן און נישט דרינגט אריין אין די פֿרטים פון זיין עכילה, זיין פֿרנסה און זיין משפֿחה־התנהגות.

און פון דעם ווערט פארשטאנדיג, אז שמחה איז איינע פון די עקר־דיגע כלים הפנימיים צו ברכה. ווייל לפי וואָס ברכה איז א גלוי פון אור הסובב כל עֶלְמִין אין אור הַמְּמַלֵּא כל עֶלְמִין, וי מן האָט פריער מבאר געווען, דארף זי האבן א כלי וואָס איז נישט דחוק און הארט, נאָר רחב און מקבל. ווען דער הארץ איז מצמצם פון דאָגה, טינה אדער מרידות, דאן קען דער שפֿע, אף־על־פי אז ער איז שוין נִמְשָׁךְ דורך מצות, נישט זיך מתנשב זיין דארטן אין א אויפֿן פון מנוחה; ער בלייבט ארום – כְּלוּמָר, סביבו, און נישט אין תוכו. מה־שאינ־כן ווען דער הארץ ווערט מתשמיח – דורך התבוננות אין קרבת ה', דורך הוֹדָאָה אויף דאס וואָס מן האָט שוין באקומען, און דורך שמחת המצוה אליין – דאן ווערט דער פֿנימישער חלל רחבער, און די זעלבע ברכה אליין, וואָס ביז אהער איז דורכגעגאנגען איבער אים און נישט נקלט געוואָרן, קען זיך יעצט מתספֿג זיין אין אים.

און צו דער שמחה איז דא א באַזונדערע שיכות צו דריי ענינים עקריים, אין וואָס מן בעט אָפֿט א פֿרטישע שפֿע: אין געזונט, אין פֿרנסה און אין רגשישן מצב. ווייל אין ענין געזונט זעט מן אין נסיון, אז "רוח נכואה תיבש גרם", און "לב שמח" אליין איז א רפואה. און אין פֿנימיות איז דאס דערפֿאר, ווייל די איברי הגוף זיינען כלים צו נפֿש, און ווען דער נפֿש

איז שווער און מצמצמת, קען איר אור נישט ריכטיק מתפשט זיין אין אברים, און דורך דאס ווערט גרעש א סך חסרונות. מה-שאין-כן ווען דער מנש דינט השם אין שמחה, דאן לייכט דער נפש גלייך אין אלע זיינע פלים, און דער גוף שטייט אין א מצב נענטער צו זיין עליונער, אלוקיישער תבנית פון אנהייב.

אזוי אויך אין עניני פרנסה איז שמחה א כלי. ווייל אף-על-פי אז די כמות פון הכנסה ווערט גגור אין ראש השנה, איז דוך דער אויפן, וי זי קומט אריין – צי אין טרחה און דאגה אדער אין נחת און כבוד – א סך תלוי אין דעם פנימישן מצב פון דעם מקבל. ווער וואס לויפט נאך זיין פרנסה מיט א מוח פול מיט פחד און א הארץ פול מיט מתח, דערקלערט באמת דורך זיין התנהגות, אז דער שפע הענגט אן זיין אייגענעם אויפגערודערט זיין. און אין אזא עמידה רוקט ער זיך אליין ווייטער אוועק פון מנוחת אור-אין-סוף. מה-שאין-כן ווער וואס טוט זיין נויטיקע "עצב" = השתדלות מיט א מישכתן דעת און מיט א פריילעכן בטחון, אין וואס ער ווייסט, אז דער עמסדיקער מקור איז למעלה, דאן עפנט ער זיך צו צו מקבל זיין יענעם זעלבן סכום וואס איז גגור געווארן, נאר אין אזא אויפן, וואס ברעכט אים נישט און רייסט אים נישט אפ.

און אויך אין ענין פון זיין רגשישן מצב אליין ווערט מבאר אין דברי דעם אלטער-רבע, אז שמחה איז נישט א תולדה פון אויסגעארדנטע חיצונישע מצבים, נאר א החלטת הנפש צו זיצן אין איר אייגענער נקודה אלוקית. און דורך דאס, נאך פארדעם אז דער חיצונישער מצב האט זיך געביטן, ווערט דער מנש, וואס ער וועקט אויף אין זיך שמחת המצוה, שוין א גאנצער אנדערער כלי. און צו יענעם אנדערן כלי הענגט זיך אן די ברכה, וואס קומט שפעטער.

אבער עדין בלייבט צו פרעגן: וי קען א מנש האלטן אזא שמחה, ווען זיין עינים זעען א חסרון – אין געזונט, אין פרנסה, אין שלום – און דער הארץ ציט זיך בטבע צו דאגה? און דארף מן זאגן, אז דארויף קומט אריין ענין האמונה. ווייל האמונה איז נישט נאר דער שרש פון מצות אין שכל, נאר זי איז א לעבעדיקע מדה אין הארצן, וואס פארבינדט דעם מנש מיט דער השגחה פרטית פון דעם אייבערשטן אין יעדן פרט און פרט. און דער בעל-שם-טוב האט געלערנט, אז האמונה אליין ברענגט אראפ פרנסה, וי עס איז מרומז אין "אמונתה בלילות" – אז די האמונה, וואס א מנש אקטיווירט אין צייטן פון חשך, איז דער צנור אליין, דורך וואס זיין פרנסה ווערט צוגעטיילט.

און דער ביאור: פרנסה אין דעם וולט איז א שפע, וואס דארף דורכגיין א סך מדרגות פון הסתר. און אין יעדע מדרגה זיינען דא כחות מקטרגים, וואס פאדערן א פינקטלעכן מדה-און-חשבון. האמונה, פארקערט, פארבינדט דעם מנש דירעקט מיט אור-אין-סוף וי ער איז למעלה מן המדה, ווייל דער מאמין שטעלט זיך נישט אפ אויף זיין פארשטאנד אין "איה" און "למה" פון שפע. און אין אזא מצב פון פשוטן בטחון איז ער ווי א קינד, וואס זיצט אויפן טיש פון זיין טאטע, און ער רעכנט נישט פארציונס, נאר ער איז זיכער אין דעם רצון פון טאטע צו פרנסן אים. און עצם אזא עמידה בטלט דעם התגברות פון מדת הדין און לאזט צו, אז דער שפע זאל דורכגיין די עליונע עולמות מיט ווייניקער צמצומים.

אזוי אויך אין געזונט און אין מנוחת הנפש. ווען אמונה איז שוואך, דאן יעדע קליינע בדיעות אין מצב שטערט אים, און זיין פנימישער וולט ווערט סווער, און די פלים קרעכן אונטערן דרוק. מה שאין כן ווען אמונה איז שטארק, בלייבט ער דבוק אין א נקודה וואס איז למעלה פון שנוי. און דורך דאס ווערט דער גוף געראטעוועט פון א שטענדיקער שטורעם פון לחץ, דער מוח ליידט נישט אזוי פיל פון מדמה צוקונפט, און דער הארץ קען בלייבן פתוח. און נישט אז אמונה איז א סגולה אין פשוטן זין, ווי כביכול אמונה זאל צווינגען דעם הימלישן האנט, חס ושלום; נאר אז אמונה גלייכט אויס דעם רצון התחתון מיט רצון העליון, און אין אזא השוואה עפענען זיך די טבעישע צנורות פון ברכה אן קיין מניעה.

אבער עדין איז דא נאך א תנאי, וואס דער זוהר גלויט: אז "אין הברכה שורה אלא על דבר הסמוי מן העין". און דאס איז סוד הצניעות. ווייל וי למעלה דער שרש פון שפע איז אין מוחין הסתומים, אין דאס וואס מן קען נישט גרייטן, אזוי אויך למטה איז דער בעסטער פלי צו האלטן ברכה – דער וואס היט אויף די מדה פון פנימיות און הסתר. ווען א מנש מאכט פרום אויף יעדן פרט פון זיין הצלחה, ווייזט ארויס זיין עשר, ווייזט זיין גוף, אדער מאכט א זאך אפילו פון זיין קדשה צו א זאך פון התרשמות בריות, דאן ציט ער ארויס די נקודה פון ברכה פון איר סמויין שרש אריין אין תחום פון פירוד און בקרת. און די אויגן פון אנדערע, וואס אין זיי איז א משרב פון קנאה און דיון, וועקן אויף קעגן זיי אזעלכע כחות למעלה, וואס מעסטן און באכענען דעם שפע, וואס ביז אהער איז געגאנגען אין א שטילן וועג.

און אין לקוטי תורה ווערט מבאר, אז די שכינה שורה דוקא אין א ארט, וואס דארטן איז דא צניעות, ווייל די שכינה אליין איז א ענין פון צניעות, "כל כבודה בת מלך פנימה" – אז כבוד בת מלך איז אין פנימיות. די שכינה שורה נישט אין א ארט פון רעש און פרסומא, נאר דארטן, וואס עניני קדשה ווערן געטאן אן התרברבות; וואס דער גוף איז אנגעטאן אין צניעות און הדרות; וואס אויף עשר נעמט מן זיך באנוצן מיט נדיבות, נאר נישט מיט הפגנה; וואס די אינטימיות ווערט געהיטן הינטער א פארשלוסענע טיר פון א בית ישראל. דארטן זאגט די שכינה: דא איז א פלי, וואס דער ענין פון זיין התנהגות איז דומה צו מיין אייגענעם אויפן, ווייל איך בין אויך "סתימא דכל סתימין"; דערפאר קען איך דא שורה זיין.

און לויט דעם ווערט נאך בעסער פארשטאנדן דער פסוק "ברכה ה' וישמרה". די עבודה איז נישט נאר, אז דער אייבערשטער זאל בלאכן, נאר אויך אז די ברכה זאל ווערן געשפארט – אז זי זאל קענען בלייבן און נישט זיך צעפאזערן. און "השמירה" איז עבודת הכלי: בטול – אז דער מנש זאל נישט צולייגן די ברכה צו זיך אליין; שמחה – אז דער הארץ זאל זיין רחב צו אריינגעמען זי; אמונה – אז ער זאל נישט באטן, אין צייטן פון נסיון, אין עצם מקור זיין חיים; און צניעות – אז די ברכה זאל בלייבן אין אזא הסתר, וואס פאסט איר. און ווען אזעלכע פנימישע מדות זיינען דא, דאן ווערט דער שפע, וואס איז שוין נמשך געווארן, געשפארט אין אים ווי וואסער אין א בור חתום, און ער ווערט נישט פארלוירן דורך סדקים פון גשמים, עצבות, ספק און התרברבות.

און דורך אלע די נזכר לעיל, אין אלע דריי ענגנים – אין געזונט פון גוף, אין פרנסה און אין רגשישע לעבן – איז דער תבנית איינציג: די עליזע, אביעקטיווישע גזירות למעלה ווערן נישט אין סובייקטיווישע חנויה לפי מצב הכלים. און ממילא איז עקר עבודתו פון א מנש, חוץ פון פונקטלעכן קיום מעשי פון תורה און מצות, דער זכור פון די פנימישע מדות – ווייל זיי זיינען די "חומות און כלים", אין וואס דער אור דארף זיך מתגשם זיין. און לויט וי זיי ווערן מזכר, געפינט דער מנש, אז די זעלבע חיצונישע מצבים אליין, וואס פריער האבן געבראכט נאר לחץ און צמצום, ווערן יעצט א ראם, אין וואס מן שפירט ברכת ה'.

אבער אויך נאך אלע דאס דארף מן נאך מבאר זיין: וי אזא מבארער כלי פון א פרטישן מנש פארנעמט זיך צו יענע, וואס זיינען פארבונדן מיט אים. ווייל נשמת האדם איז נישט א איינזאמע נקודה; איר טבעישע התפשטות איז צו א זוג, צו קינדער, און צו אלע יענע, וואס זייער לעבן איז צוזאמענגעפלאכטן מיט זיין לעבן. אויב אזוי, ווען א מנש זאכט אויס זיינע פנימישע כלים, צי פועל דאס נאר אין זיין אייגענעם שפע, אדער עס האלט זיך אויס אויך אין זיין סביבה? וי ווערט די ברכה, וואס שורה אין פנימיותו פון א מנש, מתפשט לחוץ אין מבנה פון א בית ישראל, וואס איז א מקדש מעט? און צו פארשטיין דאס דארף מן זיך יעצט מתבונן אין ענין ברכה וי זי ווערט מתרבה און מתכפלת אין תוך בית, וואס דארטן האבן זיך צוזאמענגעפוגט צוויי לעבן און זיינען געווארן א איינציקן כלי צו שכינה.

ה

אך, קדם ווייל מן גייט אריין אין די פרטים פון מאן און ווייב, על-דער-עלטערן און קינדער, און אין זיין גשמישן מבנה פון בית, דארף מן ערשט מיסד זיין: וואס איז עצם הענין פון "בית" אין קדושה. ווייל איבראז מן זאגט, אז דער בית איז נישט מער וי דער ארט, וו דער פרטישער מנש מאכט א התפשטות פון זיך אליין אין מקום – א גרעסערער לבוש צו יענע זעלבע איינציקע נפש – דאן, אכלא פחות, די ברכה, וואס שורה אויף אים, ווערט נאר צוטיילט צווישן די, וואס געפינען זיך דארטן, און ס'איז דא נישט קיין ארט צו עצם הענין פון רבוי און התכפלות השפע. אכל איבראז דער בית איז, אין זיין שרש, א נייע התקשרות פון אלקות, א מקדש מעט, דאן עצם די הצטרפות פון די לעבן און קדוש המקום מאכט ארויס א כלי אין א גאנצער אנדערער מדרגה.

און דאס איז פירוש די באיארונג אין דברי חכמינו זכרונם לברכה: "איש ואשה, וכו' – שכינה ביניהם". ס'שטייט נישט, אז די שכינה שורה אויף יעדן איינעם פון זיי באזונדער, נאר דוקא "ביניהם" – אז די עקרדיגע דירה פון שכינה איז אין יענעם בינים-מקום, וואס ווערט נולד פון זייער אחוד. און דאס ווייזט, אז דער יידישער בית איז נישט סתם א ספום פון צוויי יחידים, נאר א דריטע מצאיות, א "בינים", אין וויילכן נמשך און נגלה ווערט שם הוי" אין אזא אפן, וואס דער יחיד אליין קען נישט אראפרופן.

און די גמרא מאכט ווייטער: אז איבעראז זיי זכו נישט – "אש אוכלתן". דהיינו: עצם די אותיות פון "איש" (אָל"ף יו"ד ש"ן) און "אשה" (אָל"ף ש"ן ה"א) שליסן אריין אין זיך שם יו"ד-ה"א; און ווייל די אותיות פון יענעם שם געפינען זיך דארטן, דאן ווערט די אש הפּרטייות פון יעדן איינעם ("אש") מתעלה און מתקדש צו זיין א אש קדש, וי די אש אויף מזבח אין מקדש; אָבל איבעראז די אותיות יו"ד-ה"א ווערן נסתלק, בלייבט איבער נאר א אש משחית. און פון דאס ווערט מבאר, אז דער בית, אין עצם זיין מהות, איז אויף-געבויט וי א מזבח: דער חם און דער טבעיישער אנגיה פון מאן און ווייב, זייערע דחפים און הרגשות, קענען ברענען באזונדער אין א משחיתישן הפּרד, אדער – איבעראז שם ה' איז "ביניהם" – ארויפגיין וי א עולה, וואָס מאכט נמשך א נייעם שפע פון אויבן אראפּ.

און לויט דעם איז שלום בית נישט נאר א נוחות נפשית אדער א מוסרידיגע חובה, נאר עצם דער כלי צו די ברכה אין בית. ווייל שלום איז פונקט יענער מצב, אין וויילכן שם יו"ד-ה"א קען בלייבן "ביניהם"; מחלקת און מריבה, לעומת זה, "דוחקים" כביכול ארויס די שכינה, און דאן די זעלבע אש, וואָס האָט געקענט ארויפגיין וי א קרבן, קערט זיך אריין אינעווייניק און פארנאשעט דעם מבנה. און וי מן זעט אין בית המקדש, אז נאר איבעראז ס'איז געווען שלום צווישן די כרובים – "פניהם איש אל אחיו" – דאן האָט די שכינה דארטן שורה געווען אין גלוי; אזוי אויך אין מקדש מעט פון א בית: דער צוגקערן פני פון מאן און ווייב איינער צום אנדערן אין חסד און כבוד איז דער "פנים אל פנים", וואָס דווקא דורך דעם קען די ברכה דורכגיין.

און דאס איז אויך, וי עס ווערט מבאר אין הוהר הקדוש אין א נפלאדיגן ענין, אז די שכינה רוקט זיך נישט אוועק פון א יידישן בית, וו מאן און ווייב זיינען מאַחד אין קדשה, און אלע זייערע קינדער ווערן ניוון פון יענער אלקיתער דירה. ווייל די שכינה הייסט "אמא עלאה" און "מטרוניתא" – אן עליונער מאמע און א מלכה – און זי איז מקור פון אלע שפע, וואָס פארזארגט די תחתונים'דיגע עלמות. און איבעראז זי איז נוכחת אין א בית, טוישט זיך אן גאנצער אפן השפּע: דער ברויט אויף טיש, די וואסער אין קד, די בריאות פון גופים, און די רכות פון הארצער – אלץ ווערט ניוון נישט נאר פון דער כלייתער אלקיתער חיות, וואָס לעבט אן אלע נבראים, נאר פון דער פּרטיישער השפּאה פון שכינה, וי אין מקדש. דערפאר ווערט די ברכה, וואָס נמשכת דארטן, נישט אפגעמאָסן לויט דעם מסך פון יעדן יחיד באזונדער, נאר לויט דעם מסך פון דירת השכינה – וואָס איז למעלה פון אלע שעור און מדדה.

און דאס איז אויך א רמז אין די הגדרה פון בית אין הלכה וי א "מקדש מעט", וי עס ווערט מבאר ברחבות אין מאמרים פון אדונו מורנו ורבנו הרש"ב. ווייל א "מקדש" איז נישט נאר א הייליקער ארט; נאר א מבנה, וואָס זיין גאנצע תכלית איז המשכה – אראפרופן אלקות פון אן עליונעם עולם אין א תחתונעם עולם. דער היכל, מנוחה, שלחן און מזבח זיינען אלע צנורות צו אנדערע אפנים פון שפע. און אזוי אויך אין די אנדערע חלקי הבית – פתח, טיש, בעט, ליכט – יעדער איינער פון זיי, איבעראז ער איז מקדש לויט תורה, ווערט א צנור צו א באזונדערער בחינת ברכה.

דערפאר האט תורה ביים פתח פון בית מצוה געווען מצות מזוזה. לְכַאֲרָה איז זי נאָר אַ סימן אויף מזוזה; אַבְּל לויט פֿנימיות הענין איז זי עפֿעס דער שער פון בית – די נקודה, וו זיך טרעפֿן צוזאַמען אור פון חוצין עולם מיט קדֿש פֿנים פון בית. און אין הלכה דארף מן זי אנברענגען אינעם טפֿח, וואָס איז נאָענט צום חוץ, אַ ביסל נייגענדיק אַרײַן; און דאָס איז אַ רמז, אַז אַלע המִשְׁכָּה פון רִשׁוּת הַרְבִּים אַרײַן אין רִשׁוּת הַיְחיד דארף דורכגיין דורך שם ה', וואָס איז אַרײַנגעשריבן אין איר, כִּדִּי אַז אַלע, וואָס גייען אַרײַן און אַרויס, זאָלן זײַן אונטער איר השפֿעה. און אין די אֲוִתוֹת "שֵׁד"י", וואָס זײַנען אַרויסגעקריצט אויף איר חיצוֹנֶער זײַט, האָבן חֲכָמִים געזען "שׁוֹמֵר דְּלֹתוֹת יִשְׂרָאֵל". דִּהְיִינוּ: די מזוזה מאַכט אַ רוח־נִיִּישׁן חוֹתֶם, וואָס גודערט פון אינעווייניק, אַז דער שפֿע פון בית זאָל נישט צעפֿליסן אין אַ תּהוֹדִידִיקן אָפֿן אַרויס; און זי צימאַמט און זיפֿט אויך די חוצ'דיקע השפֿעות, וואָס ווילן אַרײַנקומען, כִּדִּי אַז נאָר דאָס, וואָס פֿאַסט צו קדֿש, זאָל קענען דורכגיין.

און פון דאָס פֿאַרשטייט זיך, אַז מזוזה איז נישט נאָר אַ סגולה צו שְׁמִירָה, נאָר אַ תּמִידִידִיגע הַמִּשְׁכָּה פון בְּרָכָה: זי גודערט און באַשטימט דעם פֿנימִישׁן אָרט וי אַ כִּלִּי צו שְׁכִינָה. אַיבֿר־אַז אַ באַשטימטער בית איז אַזוי אָפּגעצײכנט אין זײַן פֿתּח, דאַן ווערן זײַן וואַנטן וי די וואַנטן פון הֵיכָל, און אַלע זאַכן, וואָס מן טוט דאַרטן – עסן, שלאָפֿן, רעדן, אַרבעטן – ווערן ערהויבן צו זײַן אַ בְּחִינַת עֲבוּדָה וי אין מִקְדָּשׁ. און דערפֿאַר איז די בְּרָכָה, וואָס שוֹרָה דאַרטן, נישט באַגרעניצט נאָר צו די צײַטן פון אַ גלוידיגער מצוה, נאָר זי מתפֿשט אויך אויף די מעשים, וואָס מן רופֿט חול, ווייל דער אָרט, וואָס באַהאַלט זיי, איז קדוֹשׁ.

און אַזוי אויך, אין פֿנימיות פון בית, זײַנען גרֹוֹת שְׁבֵת און קדוֹשׁ אויף ווײַן נישט נאָר אַ זַכָּר צו זאַכן, וואָס זײַנען אַמאָל געווען, נאָר פּוֹעלִידִיגע מעשִׁי הַמִּשְׁכָּה. די בְּאֵל־הַבִּית'טע, דורך אָנצינדן די ליכט פֿאַר שְׁבֵת, מאַכט נְמִשָּׁה אַ פֿנימִישׁן אור, וואָס פֿאַרטרייבט די חֲשֵׁךְ און רוח־נִיִּישׁן בִּלְבּוֹל פון ווײַד־טאַג, און מאַכט פון בית אַ כִּלִּי צו אור פון שְׁבֵת. און עס ווערט מבאָר אין דְּבָרֵי הַרְבִּיִּים, אַז יענער אור מתפֿשט אויך אין די אויגן און האַרצער פון קינדער, און ירושה'ט זיי אַרײַן אַ באַזונדערע בְּהִירוֹת און חֲמִימוֹת אין תּוֹרָה און אין הִלְכוֹת חַיִּים. און דאָס איז אַזאַ אָפֿן פון שפֿע, וואָס אַ יחיד קען נישט אַליין דערגרייכן; דוֹקָא די מציאות פון אַ מְשׁוֹתֶפֶת־דיגע דִּיָּרָה, וו קינדער זיצן אַרום טיש, מאַכט, אַז יענער אור זאָל זײַן אין רבוי, און ער זאָל מתפֿשט זײַן אין אַ סך נפֿשוֹת פון איין גר מצוה.

און אַזוי אויך קדוֹשׁ, אויף אַ כּוֹס ווײַן ביים מִשְׁפָּחָה־סִט־טיש, איז אַ פּוֹעלִידִיגע הַמִּשְׁכָּה פון קדֿש אין תּחום פון אַכִּילָה און שְׁתִּיָּה. דער טיש, וואָס אויף אים ליגט דער ברויט, ווערט אין דְּבָרֵי חַז"ל פֿאַרגליכן צו שְׁלֶחֶן אין הֵיכָל, וואָס אויף אים איז געווען לֶחֶם הַפָּנִים "לִפְנֵי תַמִּיד". און אויף דאָס האָבן זיי געזאָגט, אַז פֿסוק "וּבִרְךָ אֶת לַחֲמֶיךָ וְאֶת מִימֶיךָ" האָט אַ פֿנימִישׁן תּוֹךְ אין שְׁכִינּוֹת צו בית: אַז ברויט און וואַסער זײַנען נישט נאָר פֿרנְסָה פון אַ יחיד, נאָר דער מְשׁוֹתֶפֶת־דיגער מאַכֶּל פון

משפחה, וואס מן עסט אין טהרה, אין כשרות, מיט דברי תורה און נגונים און תשכחות. איבעראז טיש איז אזוי, ווערט ער א מזבח; די פרורים, וואס פאלן אראפ, זיינען וי שירי קרבן, און עצם די אכילה איז וי א עבודה, וואס ממתיקת דינים און מאכט נמשך חסד.

און לויט דעם קומט ארויס, אז כשרות פון בית איז נישט סתם א פרטישע חומרה, נאר עצם דער מיסדייגער תנאי, כדי ער זאל זיין א מקדש מעט. א חסד-ושלום אסורער מאכל ברענגט אריין א פרעמדע ערלה אין עצם חומר פון גופים און מדות פון אנשי הבית; ער פארשליסט צנורות ההשגה און האלט אפ דעם שפע. א כשרער מאכל, וואס מן עסט אין קדושה, בונה, לעומת זה, גופים, וואס זיינען ראוי צו זיין כלים צו שכינה. דערפאר, איבעראז כתוב הבטחהט "וברך את לחמך ואת מימיה", רעדט ער נישט נאר וועגן כמות – אז ס'זאל זיין גענוג ברויט און וואסער – נאר אז די שכינה זאל שורה זיין אין יענעם ברויט און וואסער, און דורך זיי זאלן נשמות און גופים ווערן ניוון אין אזא אופן, אז די ברכה זאל זיך פארמערן און מתמשכת זיין צו דורות.

און פון דאס פארשטייט זיך אויך דער באזונדערער קשר צווישן בית וי א מקדש מעט און ברכת הבנים – בין אין פשוט פון פריה ורביה, און בין אין ווייטערער משמעות פון זייער רוחנישער און גשמיישער הצלחה. ווייל קינדער הייסן "נצח נצחים" – דער נצחיישער המשך פון על-דער-עלטערן; זיי זיינען די נקודה, וו דער שפע פון לעבן, וואס איז דורכגעגאנגען דורך על-דער-עלטערן, גייט ארויס פון די גרעניצן פון זייערע פרטישע לעבן און ווערט א נייער עולם. און איבעראז בית איז א כלי צו שכינה, דאן ווערט דער זוג פון מאן און ווייב פארגליכן צו זונגא דקודשא-בריך-הוא ושכינתיה, וואס איז מקור פון אלע עלמות און אלע נשמות. דאן זיינען די קינדער, וואס ווערן געבוירן פון אזא אחד, בפשיטות "קינדער פון שכינה", און די ברכה, וואס שורה אויף זיי, איז למעלה פון אלע טבעיישע חשבונות פון ירושה און סביבה.

און אפילו איבעראז אין גלוי זיין זאכן איז דא שוועריקייטן אין ענין קינדער – בין אין זייער קומען אין עולם, און בין אין זייער פירן זיך אין עולם – די עשיה פון בית צו א אמת'ן מקדש מעט פועלט א סך אין המתקת און אין אפענונג פון צנורות. ווייל די שכינה, איבעראז זי שורה אין בית, איז כביכול א סניגור אויף זיינע דירים אין בתי דינים פון מעלה; זי זאגט אויס, אז דארטן איז א דירה, וואס איז אפן צו אלקות, און אז שפע פון לעבן און פון נחת-רוח אין קינדער איז ראוי צו שורה זיין דארטן. און דערפאר זיינען שלום בית, נרות שבת, קדוש, מזוזה, כשרות פון קיך און אזוי ווייטער – נישט צעשפרייטע פרטים, נאר די אנדערע פנים פון איין מבנה: אויפשטעלן א כלי, אין וויילכן ברכה צו דורות קען זיך אריינזעצן.

און לויט אלע די נ"ל, ווערט אנטפלעקט, אז חיי משפחה זיינען נישט סתם א צוטיילונג פון א באשטימטער כמות ברכה צווישן א סך מקבלים, נאר אן אופן, וואס די ברכה אליין טוישט אן איר ערוך – זי ווערט ברייטער, מער קיימת, און מער מלבשת אין גשמיות. אחד פון מאן און ווייב ברענגט אראפ א שם "ביניהם", וואס א יחיד קען נישט אראפרופן; קדוש המקום דורך מזוזה און אור שבת מאכט פון וואנטן און מאבל כלי-קדש צו שכינה; טיש, בעט און די טג-טעגלעכע התנהלות ווערן מזבחות און כלים, פון וויילכע שפע מתפשט צו קינדער און צו אלע, וואס גייען אריין.

און איבער-אז דער ענין ווערט אזוי פארענערט אין ערווה פון בית, פארשטייט זיך, אז ס'איז דא נאך א ווייטערע התפשטות. ווייל וי דער יחיד ווערט מרחיב צו בחינת בית, און בית ווערט א מקדש מעט, וואס ברענגט אראפ א נייעם סדר פון ברכה, אזוי אויך א סך אזעלכע מקדשות מעט, וואס פארבינדן זיך צוזאמען אין קדשה, מאכן ארויס א ברייטערן מבנה – א קהלה – אין וויילכער קענען שוה זיין נאך העכערע מדרגות פון שכינה, און פון איר ווערן נמשך צבורישע ברכות, וואס קיין איינציקער בית קען נישט אראפרופן. און צו מבאר זיין דעם ענין, אז קהלה איז א כלי כללי צו שפע, דארף מן נאך א התבוננות אין ענין דירת השכינה בעשרה, און אין מבנה פון כנסת ישראל וי א איינציקער גוף, און דאס וועט מבאר ווערן אין המשך.

1

ווען דעם קומען מן אן צום ענין קהלה. דהיינו, נאכדעם וואס ס'איז מבאר געווארן, אז ווען א איינציגער בית איז מסדר וי א מקדש מעט, דארט שוה א נייע מדרגה פון שכינה, און פון דארטן ווערט נמשך דער שפע, איז ממילא מוס כלומר, אז ווען א סך אזעלכע בתים פארבינדן זיך צוזאמען אין איין שטאט, אין איין שכונה, אין איין קהלה פון ישראל, ווערט דא ארויס א העכערער מבנה פון כלים, א בחינת כלל, אין וויילכן שוה די שכינה אויף א אופן וואס שטייט העכער וי דירה אין א איינציקן בית.

און דאס איז פירוש דעם וואס חז"ל זאגן (ברכות ח, א): "ברכת הצבור אינה חוזרת ריקם". און לפארה דארף מן פרעגן: פארוואס דאס, אז א סך מענטשן שטייען צוזאמען אין תפלה, אדער אין אנדערע צבורישע ענינים, גיט זיי א מעלה איבערן יחיד? ווייל דו, יעדער איינער ווערט נידון לפי מעשיו און לפי זיינע כלים, און דער שפע צו יעדען ווערט אבעלדט לפי זיין פרטיווישן מצב; וואס קומט דערצו אין עצם פון דעם, אז ס'איז א התכנסות פון רבים?

אבער הענין איז, אז דער מונח "צבור" אין קדשה מיינט נישט סתם א סכום פון באזונדערע מענטשן, נאר א נייע מציאות – א נפש כללית – וואס ווערט נתהווה ווען ישראל פארבינדן זיך אין קדשה. און אויף דעם נייע מציאות זאגט מן, אז איר ברכה קערט נישט צוריק ליידג, ווייל זי שטייט פאלו אין אן אנדערן "מקום" אין סדר ההשתלשלות, העכער פון די פרטישע מענטשן וואס זי באשטייט פון זיי.

און דאס איז אויך דער טעם, פארוואס דירת השכינה בעשרה ווערט מבאר אין א באזונדערן אופן. דהיינו, דער זוהר זאגט (ח"ג ע"א, ב), אז אין יעדן ארט וואס עשרה פארזאמלען זיך, דארטן שכינתא שריא. און ס'שטייט נישט "אם יש עשרה צדיקים", און נישט "עשרה מבינים", נאר סתם עשרה ישראלים, נאר אז זיי זאלן זיין מאחדים אין א דבר שבקדשה. און דער ביאור אין חסידות איז באקאנט, אז עשרה איז א שליימער מבנה פון די ספירות – עשרה און נישט ניין, עשרה און

נישט עלף – ביז אז נען עשרה נשמות פארבינדן זיך צוזאמען, יעדע וי א ניצוץ וואס מקביל איז צו א באזונדערער מדה, מאכן זיי ארויס א שליימע מרכבה צו דער אלקייסער צורה למעלה, און דורך דעם רופן זיי אראפ אזא אופן פון דירת השכינה, וואס א יחיד קען נישט אראפרופן, ווייל דער יחיד איז נאר א בחינת פרט און נישט א בחינת כלל.

אבער מ'דארף נאך פארשטיין: וואס איז דער תועלת, אין ענין שפע, פון דעם, אז ס'איז דא א שליימער מבנה פון עשרה? און פארוואס די השלמה פון דעם "גוף" למעלה ברענגט ארויס, אז די ברכה זאל נישט ווערן אפגעשטויסן?

און דער ענין וועט מען פארשטיין לויטן וואס ס'איז פריער מבאר געווארן וועגן דעם, אז דער שפע גייט דורך די מוחין און מדות ביז צו מלכות. דארטן האט מן גערעדט אין דער פרטייטער נפש, אז נאר נען אלע כחות ווערן צוזאמען מזדקק און מזקק – חכמה, בינה, דעת, די מדות פון הארץ, און מלכות אין דבור און מעשה – דאן איז דא ישר אין צנור, און דאן ווערט דער אור העליון נמשך אן קיין קמימה און אן קיין עוות. און אזוי וי ס'איז אין פרט, אזוי אויך אין כלל. א קהלת ישראל, וואס איז מסדרת לפי התורה, ווערט וי א גרויסער אדם איינער, אין וויילכן ס'איז אזעלכע, וואס זייערע עבודות איז עיקר אין חכמה, און אזעלכע אין בינה, און אזעלכע אין חסד, אין גבורה וכיוצא, ביז צו יענע, וואס מקביל זיינען צו מלכות – די פועלים, די פשוטע יידן, וואס זייערע עיקר-עבודות איז אין פועל mamash.

נען זיי זיינען מאחד אין א אמת'ע אחדות, און יעדער פילט אויס זיין תפקיד אן אפצולאזן זיין חבר, דאן איז די קהלה א גאנצער פרצוף, און דורך אזא פרצוף ווערט נמשך מלמעלה אזא שפע, וואס קיין פרטייטער מבנה פון א יחיד קען נישט זיין א כלי דערפאר.

און דאס איז אויך דער פנימישער פירוש אין זייער ווארט, אז "ברכת הצבור אינה חוזרת ריקם". דער עקוב פון שפע קומט דוך דאן, נען ס'איז א חסרון התאמה צווישן אור און כלי, אדער נען א טייל פון צנור איז פארשטאפט. נאר אין א צבור, וואס איז אמת'דיג מאחד, אפילו נען ביים איינעם פעלט אין חכמה, איז דא א צווייטער וואס השלמת אים; און דארטן, וואס חסד פון דעם איז פגום, ווערט עס מתוקן דורך גבורה פון זיין חבר, וכיוצא בזה. און דורך דעם איז דער כלי הכללי שלים, און אפילו נען דער שפע קען נישט אריינניצן אין גאנצן גלוי אין יעדן פרט, איז דוך דער המשכה צום כלל נישט ליידג, נישט ריקם.

און פון דעם וועט מען אויך פארשטיין, פארוואס די חכמים האבן אזא שטארק געמאכט, אז דברים שבקדשה דארפן א מנין. ווייל א דבר שבקדשה – צי קדיש, צי קדשה, צי חזרת העמידה – איז נישט נאר תפלה אין זין פון בקשה, נאר א ענין פון המשכה, אז די קדשה זאל ארונטערגיין אין די תחתונים. און אזא המשכה דארף א כלי וואס איז פאסיק צום אור; דערפאר דארף מן עשרה, כדי צו מאכן דעם צורה פון די ספירות, אין וויילכער די שכינה קען שוהה זיין.

און וי ס'איז אין תפלה, אזוי אויך אין אלע צבוריישע עבודות – אין צדקה, אין למוד התורה, אין תעניות און צעקות אין א צרה – ליגט דער כח נישט נאר אין "רבוי וכויות", נאר אין דעם, אז מ'שאפט ארויס דעם צבוריישן כלי.

און דאס ווערט מבאר באַריכות אין ענין צדקה צבורית. דהיינו, אין אגרת הקדש ווערט מבאר, אז ווען די יידן פון א שטאט פאראייניקן זיך צו געבן צדקה צו די צרכי הצבור, האט דאס א באזונדערן כח צו באשיצן די גאנצע שטאט – נישט נאר די גיבער – פון שווערע גזרות. און אויך דא דארף מן פרעגן: ווען די הגנה איז א ענין פון דין און חשבון, פארוואס זאלן די עניי העיר ווערן געראטעוועט צוליב דעם, אז אנדערע האבן געגעבן צדקה? און ווען עס איז אין זכות פון די גיבער, זאל דער זכות דען באשיצן זיי אליין; פארוואס דען די גאנצע שטאט?

אבער דער ביאור איז וי פריער: צדקה צבורית שאפט ארויס א כלי כללי. די שטאט אליין ווערט כאילו א כלי פון חסד. ווייל ווען יידן פארוואמלען זיך און נעמען אויף זיך א אחראיות אויף אלמנות, יתומים, תלמוד תורה, מקנאות וכיוצא, דאן חוקים זיי אין דער רוחנישער צורה פון דעם ארט א מדת החסד, וואס איז נישט תלוי אין הארץ פון דעם אדער יענעם יחיד, נאר אריינגעוועבט אין דער עצם-מציאות פון דער קהלה. און דערפאר, ווען מדת הדין, חס ושלום, ווערט אויפגעוועקט אויף דעם ארט, שטעלט זיך קעגן איר נישט נאר דער זכות פון פלוני אדער אלמוני, נאר א גאנצער פרצוף פון חסד – א שטאט וואס איז א כלי צו השפּע – און דאס קען ממתק זיין און אפווענדן דעם דין פון אלע וואס וווינען דארטן.

און דאס איז אויך דער פנימישער טעם צו דעם, וואס מיזעט אין פועל, אז צבורישע מוסדות – בית הכנסת, בית המדרש, חדר און ישיבה, גמ"ח – זיינען נישט נאר באקוועמליכקייטן אדער געזעלשאפטלעכע ראמען, נאר צנורות פון שפּע צו דער גאנצער שטאט. און די רביים האבן שוין מבאר געווען, אז א שטאט, וואס שטיצט למוד תורה פון קינדער, און האלט א מקוה, און שטארקט בתי תפלה און בתי למוד, ברענגט אראפ אן אור פון הגנה און ברכה, וואס שטרעקט זיך אויך אויף יענע, וואס גייען אליין נישט אריין אין די ארטן. ווייל דער מוסד איז א כלי צבורי; ער געהערט צו דער שטאט, צו דער קהלה. און ווען א קינד לערנט אַתּוּת אַל"ף-בֵּית אין חדר, גייט זיין קול ארויף נישט נאר אין זכות זיינע עלטערן, נאר אין נאמען פון דער גאנצער קהלה, וואס האט געבויט און האלט דעם חדר. און דורך דעם ווערט נמשך א כלישער שפּע פון חן און הצלחה אויף גאנצן ארט.

און דאס איז אויך דער פנימישער טעם צו דעם, וואס חכמים האבן מתקן געווען, אז אין א צבורישער צרה, וי למשל בצורת גשמים וכיוצא, זאלן זיין תעניות און תפלות צבוריות. ווייל לכאורה זעט אויס, אז דאס איז נאר א רבוי אין קמיות פון תפלה – אז ווען מער מענטשן שרייען, איז די פעלה גרעסער. נאר לויטן ענין וואס מ'באהאנדלט איצט, איז דער עיקר, אז דער צבור זאל שטיין וי איינער. די זקנים און די קינדער, די רייכע און די ארעמע, אלע פארוואמלען זיך אין דעם זעלבן בית הכנסת, פאסטן אין דעם זעלבן טאג, און זאגן די זעלבע סליחות. און דורך דעם שטעלט זיך די קהלה למעלה צו וי א פרצוף איינער, און דורכן ווערט זי ביכולת, כביכול, צו ארדענען נ"י, די עליונים צנורות פון שפּע – למשל דעם שפּע פון גשמים און פרנסה.

בפֿרט גשם ווערט אין תורה שטענדיק גענומען וי א בָּדָגְמָה צו שפֿע וואָס קומט מלמעלה. און ווען ער ווערט אָפּגעהאַלטן, איז דאָס אַ סימן, אַז דער צנור צווישן די מים העליונים און די מים התחתונים איז צוזאַמענגעצויגן. און דורך צבורישע תעניות און תפלות ווערט די קהלה אליין א גלייכער צנור, און דאָן ווערט דער עליונער סדר פון מוחין און מדות אויף יענעם יאָר נמתק און נמשך אויף אַ נייעם אופֿן, ביז אַז דער גשם פֿאַלט אַראָפּ נישט וי אַ חורבן, נאָר וי אַ בִּרְכָּה – "מָטָר לְבִרְכָּה וְלֹא לְקָלָה".

און דער כַּח פון דעם צבורישן כלי ווערט באַזונדערס אַנטפלעקט אין דער באַזונדערער האָרָה פון אַ התקבלות חסידים צו אַ פֿאַרברענגען. און באַקאַנט איז דער וואָרט פון די רבֿים, אַז "אַ פֿאַרברענגען פון חסידים קען טון מער וי מלאָך מיכאַל". און אויך דאָ איז אַ קשיא: וי קען דער זאך זיין, אַז אַ פשוטע התקבלות פון יידן אַרום אַ טיש, וואָס זאָגן דבֿרי חסידות, זינגען נגונים, און מעורר זיין איינער דעם אַנדערן צו תשובה און צו אַהבת ישׂראל, זאָל טון מער וי אַ עליונער שר?

אַבער דער ביאור איז, אַז אַ מלאָך, אפֿילו מיכאַל, איז אַ פֿרטיווישער כַּח – אַ בְּחִינָה פון איינע מַדָּה, למשל חֶסֶד, אין זיין אָפּגעמעסטן שְׁעוֹר. ער שטייט אין זיין אָרט אין סדר ההשתלשלות. מה־שאינ־כֵּן אַ פֿאַרברענגען, ווען ער ווערט טאַקע געטאַן אין אמת־דיגער התקשרות צום רֶבָה און אין אַחֲדוּת צווישן די נִמְצָאִים, איז דאָס אַ גלוי פון דער נֶפֶשׁ הַכִּלִּית פון דער קהלה אין דעם נידריגן עולם. עֲשָׂרָה יִידִים, און אָפֿט נאָך מער, יעדער מיט זיין אייגענעם וועג און נאָטור, פֿאַראייניקן זיך אין איין כִּנּוּת הַלֵּב: זיך נאָענט צו מאַכן צו אַלקות און איינער צום אַנדערן. דער נגון וועקט אויף די מדות, דער מאָמר וועקט אויף די מוחין, און די "לחיים" און דאָס אייטערדיקע מוֹתִיבאַצִיע ברענגען אַראָפּ דעם כַּח הַפּוֹעֵל צו קאַנקרעטע באַשלוסים אין מעֶשֶׁה – זיך צו פֿאַרבעסערן אין תורה, תפלה און גמילות חסדים.

און דורך דעם ווערט דער גאַנצער מְבִנָּה פון עֶשֶׂר ספירות אין זייער התפֿללות אין כָּלל אויפֿגעוועקט, און די אַתְּעֻרוֹתא דְלִתְתָּא רופֿט אַרויס אַן אַתְּעֻרוֹתא דְלַעִילָא אין דער נֶפֶשׁ הַכִּלִּית פון ישׂראל. און פון דאָרטן קענען זיך אַרונטערגיסן נפֿלאות המִשְׁכּוֹת, ביז צו דער הַפְּכָאָת שווערע גזרות, רפואות און יְשׁוּעוֹת אין גוטן הַנֶּרְאָה והַנִּגְלָה, אויף אַזאַ אופֿן, וואָס אַ פֿרטיווישער מלאָך, וואָס שטייט אין זיין אָפּגעמעסטן וועג, קען נישט טון.

און דורך אַלע דעם פֿאַרשטייט מען אָנהייבן, אַז אַ קהלה איז נישט סתם אַ רבוי יחידים, וואָס וווינען נאָענט איינער צום אַנדערן, נאָר אַ באַזונדערע מדרגה אין גאַנצן סדר הַבִּרְכָּה. וי דער יחיד דאַרף זיין אַ בְּרוּרער כלי אין זיינע מוחין, מדות און מעֶשֶׁה, און וי דער בית דאַרף מסדר זיין וי אַ מקדש מעט מיט זיין מוֹנֶה, זיין טיש שִׁבְתָּא און זיין שְׁלוֹם בֵּית, אַזוי אויך דאַרף די קהלה זיך אַרדענען אין אַ צוּרָה, וואָס מקביל איז צו די פֿרָצוּפִים העליונים, ווען זי וויל זיין אַ צנור צו אַ כִּלְיִישׁן שפֿע.

און בפועל ממש מיינט דאס, אז אין דער קהלה דארף מן האבן אזעלכע, וואס זיינען די "מוחין" – רבנים און מלמדים, וואס געבן אנפיר אין תורה און יראת שמים; און דארף מן האבן אזעלכע, וואס זיינען די "מדות" – מענטשן און פרויען, וואס זייערע עיקר-עבודה איז אין מעשי חסד, בקור חולים, נחום אבליים, משמח זיין חתן און פלה; און דארף מן האבן אזעלכע, וואס זיינען די "מעשה" און מלכות – אסקנים, וואס בויען מקנאות, גרינדן תלמודי תורה, בתי כנסת און גמ"חים, און זארגן פאר די גשמיישע נידוריגע צרכים פון דער קהלה.

וען אלע דעם זאכן זיינען צוזאמען פארבונדן, נישט וי מתחרים ענינים, נאר וי איברים פון איין גוף, דאן ווערט די קהלה א כלי צו א צבורי'שער שכינה, און ממילא די ברכה, וואס שורה אויף איר, שטרעקט זיך אריין אין יעדן יחיד און יעדן בית אין איר, אפילו העכער זיין פרטיווישן שעור.

און לעומת זה, וען ס'איז פרויד אין דער קהלה, מחלקת און קנאה, אדער וען יעדע גרופע זוכט נאר איר אייגענעם כבוד און נישט כבוד שמים, דאן רייסט זיך אפ דער "גוף" למעלה; און די עשרה שטייען נישט וי עשרה, און די שכינה, וואס שורה נאר דארטן, וואס ס'איז א אחדות אין קדשה, ווערט נסתלקת, חס ושלום. און דאן שפירן אויך די בתים, וואס זיינען פרטיוויט מסדר וי א מקדש מעט, א צמצום, ווייל זייערע צנורות זיינען דוך פארבונדן מיטן כללישן צנור פון דער שטאט.

און פון אלע דעם איז מובן, אז ענין הברכה קען מן נישט באטראכטן וי עפעס וואס שטייט פאר זיך אליין. דער שלימער גלוי פון אלליינישן שפע איז נאר דאן, וען דער יחיד, דער בית און די קהלה זיינען אלע מסדר אין איין קומה. און אפילו דאן איז אויך די קהלה נישט דער לעצטער מעגל. ווייל ישראל הייסן "גוי אחד בארץ", און די תורה רעדט נישט נאר וועגן ברכה צו א שטאט אדער צו א לאנד, נאר וועגן א שפע, וואס שטרעקט זיך אויף "כל משפחות האדמה". און אזוי, דארף מן פארשטיין: וי די קהלה שטייט וי א גוף איינער איבער די בתים אין איר, אזוי אויך שטייט גאנצע עם ישראל וי א עליונער גוף, וואס מקיף איז אלע קהלות און שטעט. וואס איז דער ענין פון דעם עולמית נפש כללית? און וי די עבודה פון ישראל וי א נאציאן ציט אראפ ברכה נישט נאר צו זיך אליין, נאר צו גאנצן עולם, בפרט אין אונזער דור, וואס שטייט אויפן שף פון גאולה – וואס איז דעם נייע צורה פון כלי, דורך וואס נמשך א כלל-עולמי'שער שפע?

און צו מבאר זיין דאס, אז תכלית פון אלע ברכות איז דער תקון פון אלע עולמות דורך דער עבודה פון ישראל, דארף מן נאך א ביאור, אין...

וּלְהַבִּין דְּעַם עֲנָנִין פֿון בֵּרֶכְהָ, וְיִזֵּי אִיז אִין אִיר עֲלִיזֹנֶער תַּכְלִית, אַז זי אִיז נִישְׁט נאָר פֿאַרן יָחִיד און נִישְׁט נאָר פֿאַר דער קהִלָּה, נאָר אַז בְּאַמֶּת אִיז זי אַ תְּהִלָּה פֿון תְּקוּן כָּל הָעוֹלָמוֹת.

וְהִנֵּה, דְּעַם אָנְהִיב פֿון דְּעַם זַעַם מִן שׁוּין אִין דִּי ווערטער, וואָס מ'האַט געזאָגט צו אַבְרָהָם אָבִינוּ, דער ערשטער פֿון דִּי מַאַמִּינִים, וְיִז עַס שְׁטִיט: "וְאַעֲשֶׂה לְגוֹי גָּדוֹל... וְנִבְרַכְוּ בְּךָ כָּל מְשֻׁפָּחַת הָאֲדָמָה". און לְכַאוֹרָה אִיז דָּאס אַ לִשׁוֹן פֿליאַה. דָּען עַס וואָלט גענוג געווען צו זאָגן, אַז אַבְרָהָם אַלִּין וועט זיך בֵּרֶכְהָ זײַן, אָדער אַז זײַן זַרַע וועט בֵּרֶכְהָ זײַן. פֿאַרוואָס לײַגט דער פֿסוק צו "כָּל מְשֻׁפָּחַת הָאֲדָמָה", און נאָך מער, אַז זײ זאָלן בֵּרֶכְהָ זײַן דוֹקָא "בְּךָ"?

פֿונדעם אַלִּין אִיז מוֹבֵן, אַז עַצְמֵם דִּי הַגְּדֵרָה פֿון עַם יִשְׂרָאֵל אִיז, אַז זײ זײַנען נִישְׁט נאָר מַקְבְּלִי בֵּרֶכְהָ פֿאַר זיך אַלִּין, נאָר אַז זײַערע מַצִּיאוֹת אַלִּין אִיז צו זײַן אַ צִנּוֹר, דורך וואָס נִמְשָׁךְ דער אַלְקִי־שַׁעַר שְׁפַע צו "כָּל מְשֻׁפָּחַת הָאֲדָמָה". און דָּאס אִיז נִישְׁט נאָר אַז זײ זײַנען אַ גוֹרֵם אִין אַ זְכוּת־דִּיקוֹן זײַן, אַז אִין זײַער זְכוּת ווערט דער עולם בֵּרֶכְהָ, נאָר דאָ אִיז דאָ אַ עֲנָנִין מְהוּתִי, אַז זײ זײַנען דער צִנּוֹר, דורך וואָס גײט אַרײַבער דִּי הַמְשָׁכָה צו אַלע נִבְרָאִידִיגע מַצִּוִּיּוֹת.

און דָּאס ווערט נאָך מער אונטערגעשטראַכן אִין דִּי ווערטער פֿון נְבִיא: "כִּי מַצִּיּוֹן תִּצָּא תוֹרָה, וְדִבֶּר ה' מִירוּשָׁלַם". דער נְבִיא רעדט דאָרטן וועגן יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ, וואָס דאָרטן שְׁטִיט: "וְהָלַכְוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לָכֹה וְנַעֲלָה אֵל הָרִ'... כִּי מַצִּיּוֹן תִּצָּא תוֹרָה". און זַע, אויך דאָרטן ווערט דער שְׁפַע פֿון תוֹרָה, וואָס זי אִיז דער פֿאַרמִי־שַׁעַר חַיּוֹת פֿון אַלע עוֹלָמוֹת, באַשריבן וְיִז "תִּצָּא" פֿון צִיּוֹן אַרויס צו דרויסן. צִיּוֹן ווערט דאָרטן נִישְׁט באַשריבן נאָר וְיִז אַ אָרֶט, וואָס מ'קוקט אָן צו מַקְבְּלִי זײַן תוֹרָה, נאָר וְיִז אַ מְקוֹר, פֿון וואָס דִּי תוֹרָה גײט אַרויס צו דִּי אומות.

און דער גַּמֵּר אִיז אִין דער הִבְטָחָה: "כִּי מְלָאָה הָאָרֶץ דְּעָה אֶת ה' כַּמִּים לִים מְכֻסִּים". דאָרטן זַעַם מֶן, אַז תַּכְלִית הַתַּכְלִית אִיז נִישְׁט נאָר, אַז יִשְׂרָאֵל זאָלן וויסן פֿון ה', נאָר אַז גאַנצע "הָאָרֶץ" — גאַנצע ערד, אַלע בְּרוּאִים און לענדער — זאָלן זיך אָנפֿילן מיט דַּעַת אַלְקוֹת, וואָס מַקִּיף און דורכדרינגט, וְיִז וואָסער וואָס דעקן צום יַם־הַתְּהוֹמִית. און עַס קומט אַרויס, אַז דִּי עַמִּס־דִּיקֶע תַּכְלִית פֿון בֵּרֶכְהָ אִיז, אַז גאַנצע מַצִּאוֹת פֿון עולם — דִּהַיִּנוּ דער הָעֵלֶם און הַגְּבֻלָּה — זאָל זיך דורכברעכן און אָנפֿילן ווערן מיט דַּעַת הָאִין־סוֹף.

נאָר מ'דאַרף נאָך פֿאַרשטײַן: וואָס אִיז דער סֵדֶר אִין דְּעַם, אַז דִּי בֵּרֶכְהָ צו "כָּל מְשֻׁפָּחַת הָאֲדָמָה" און דִּי דַּעַת ה', וואָס זי פֿילט אויס "הָאָרֶץ", דאַרף דוֹקָא דורכגיין דורך אַבְרָהָם און דורך צִיּוֹן? פֿאַרוואָס זאָל נִישְׁט זײַן אַ שְׁפַע דִּירַקט פֿון אִין־סוֹף צו אַלע אומות און אַלע לענדער אָן דְּעַם "בְּךָ"? און נאָך אַ קשׂיָא: וְיִז פֿאַסט דָּאס צוזאַמען מיט וואָס מ'האַט פֿריער מִבְּאָר

געווען, אז בִּרְכָה איז אַ הַמְשָׁכָה פון אַ עֲלִינֵינער מדריגה אַראָפּ אין תַּחְתּוֹנָה, וואָס דאַרף פֿילם פון בַּטּוּל און אַחַדוּת? וואָס איז דער בּוֹנֵדֶרֶינער אָפֿן אין יִשְׂרָאֵל, וואָס מאַכט זיי צו אַ פֿלִי פֿלִי פֿאַר אַ פֿלִי-עוֹלָמִישֵׁן שְׁפֵעַ?

און דער בִּיאור אין דָּעם איז לויט וואָס דער זוהר און מִדְרָשׁ זאָגן, אז "יִשְׂרָאֵל בַּעוֹלָם פֿלֵב בְּאִיבָרִים". דער גוף האָט אַ סך אִיבָרִים און אָבָרִים, יעדער מיט זײַן תַּפְקִיד, נאָר דער האַרץ שטייט אין מיטן, און ער נעמט אָן דאָס בלוט און די חַיִּים פון מוח און טיילט אויס די חַיִּים צו אַלע אִיבָרִים בְּשׁוּה. און מִפֿאַרשטייט, אז די אִיבָרִים אַליין קענען נישט מקבֿל זײַן דירקט פון די מוחין, ווייל זיי זײַנען צו ווייט און זייערע פֿילם זײַנען נישט אין דָּעם זעלבן סָדֵר וי די מוחין. נאָר עס דאַרף דוֹקאַ דורכגיין דורך אַ מִמְצָע, וואָס איז נאָענט צו די מוחין און נאָענט צו די אִיבָרִים, און דאָס איז דער האַרץ.

אזוי אויך זאָגט דער זוהר, אז יִשְׂרָאֵל זײַנען דער האַרץ פון אַלע אומות. זיי מקבֿלין די חַיִּים פון די עֲלִינֵינע מוחין — תּוֹרָה און מִצְוֹת, פֿנימיות הַאֱלֻקוֹת — און טיילן אויס די חַיִּים, יעדער לויט זײַן אָרט און זײַן פֿלִי, צו אַלע "אִיבָרִים", צו אַלע עַמִּים און אַלע פֿרָטִים פון עולם. און דאָס איז דער עֲנָן פון "וּנְבָרְכוּ בְּךָ כָּל מִשְׁפּוֹחַת הָאֲדָמָה" — אז דער שְׁפֵעַ נִמְשָׁךְ פון עֲלִיּוֹן אַרײַן אין האַרץ, און פון דאָרטן פֿשעט ער זיך אויס צו אַלע.

און לויט דָּעם וועט מען אויך פֿאַרשטיין דָּעם בּוֹנֵדֶרֶינ'ן אָרט פון אַרץ יִשְׂרָאֵל אין סָדֵר פון די פֿלִידיגע בִּרְכָה. אין לקוטי תּוֹרָה ווערט מבאָר אויף די פֿסוקים פון בִּרְכַּת הָאָרֶץ, אז די בִּרְכָה, וואָס ליגט אויף אַרץ יִשְׂרָאֵל, איז נישט נאָר אויף איר פֿירות און תְּבוּאָה, נאָר אז אַרץ יִשְׂרָאֵל איז "אַרץ חַיִּים", אַ לאַנד, וואָס אין איר ווערט אַלְקוּת נִגְלָה, און מִמִּילָא ווערט זי דער צִנּוֹר, דורך וואָס פליסט אַרויס די חַיִּים צו אַלע לענדער. און דאָס איז די פֿנימיות אין "אַרץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיהָ דוֹרֵשׁ אֹתָהּ, תִּמְד עֵינֵי ה' אֱלֹהֶיהָ בָּהּ, מִרְשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה" — אז די הַשְׁגָּחָה הַפֿרָטִית און די הַמְשָׁכָה פון חַיִּים גייט דורך דָּעם לאַנד, און פון דאָרטן פֿשעט זי זיך אויס, וי פון אַ האַרץ, צו אַלע עקן פון תֵּבֵל.

און דאָס איז אויך דער סוֹד אין "כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תּוֹרָה" — אז צִיּוֹן, וואָס זי איז בְּחִינַת מַלְכוּת דְּקְדוּשָׁה, וי זי ווערט נִגְלָה אין דָּעם עולם הָאֵל, איז די נְקוּדָה, וואָס די עֲלִינֵינע תּוֹרָה, וואָס זי איז די מוחין דאָצילות, געפֿינט זיך אַ פֿלִי אין עולם. און וָען די תּוֹרָה לעבט און ווערט נִגְלָה אין צִיּוֹן, דאָן ווערט זי "תֵּצֵא", אַ הַתְּפָשׁוּת פון דַּעַת אֱלֻקִּית צו די אומות. און דאָס מיינט נישט נאָר, אז די אומות וועלן קומען הערן תּוֹרָה, נאָר אז די תּוֹרָה, וי זי לייגט זיך אָן אין דער מציאות פון צִיּוֹן — תּוֹרָה אינעם עס, אין לאַנד און אין געזעלשאַפֿט — לייכט אַרויס צו דרויסן וי אַ לעבעדיקער בִּישְׁפִּיל פון אַלְקוּת אין גִּשְׁמִיּוֹת.

נאָר מִדאַרף נאָך אַלץ פֿאַרשטיין: דאָס אַלץ רעדט וועגן דָּעם צוקונפֿטיגן מַצָּב פון גֵּאֻלָּה, וואָס דאָן וועט זיך טון אַ חֲדוּשׁ אין סָדֵר הָעוֹלָם. נאָר אויך איצט, אין צײַט הַגָּלוּת, האָט מען שוין צוגעזאָגט צו אַבְרָהָם: "וּנְבָרְכוּ בְּךָ כָּל מִשְׁפּוֹחַת הָאֲדָמָה". וי ווערט דאָס מקִיִּים איצט, וָען אַלְקוּת איז אין הָעֵלָם, און אַ סך פון די אומות זײַנען נאָך נישט מִכִּיר אין ה' איז וועלכער צוֹרֵךְ זײַנען זיי שוין איצט בִּרְכָה "בְּךָ"?

צו פארשטיין דאס, דארף מן דערמאנען דעם ענין פון בירור הניצוצות. ס'איז באקאנט פון די כתבי האריז"ל, אז אין אלע ערטער פון עולם זיינען דא ניצוצי קדושה, ניצוצות פון אלקי'שן אור, וואס זיינען אראפגעפאלן בשבירת הכלים און זיצן איצט אריין אין גשמ'ישער מציאות און אין די זיבן אומות. און עבודת ישראל דורך תורה און מצות, און בפרט דורך זייער עסק אין עניני עולם — האנדל, ריזעס, און מסחר-ומתן — איז צו מכבד און ארויפהייבן די ניצוצות, און זיי צוריקברענגען צו זייער שרש אין אלקות.

וען א ייד פארט אין א ווייטן ארט פאר פרנסה, אדער ער געפינט זיך אין עסק פון די אומות, און ער פירט זיך דארטן לויט תורה, מיט אמונה און בטול, דאן ציט ער נישט נאר אראפ א ברכה פאר זיך אליין. נאר ער נעמט ארויס דעם ניצוץ, וואס ליגט פארבארגן אין יענעם ארט, אין יענער קולטור, אין יענער עקאנאמישער סיסטעם, און ער פארבינדט דעם ניצוץ צוריק צו זיין שרש אין אלקות. און דאס איז די פנימיות אין "ואתם תהיו לי... ממלכת כהנים וגוי קדוש" — אז אין אלע זייערע עסק זיינען זיי וי כהנים פארן עולם, וואס הייבן אן די "קרבות" פון די אומות, דהיינו דורך דעם, אז זיי גילוי'ען דעם אלקי'שן ניצוץ אין זיי.

און אויף אזא ארטן זיינען די אומות, אפילו ווען זיי זיינען זיך נישט באוואוסט, שוין איצט ברכה "כה". ווייל זייערע גשמ'ישע מציאות, זייערע קולטורן און טעקנאלאגיעס, באקומען א אנדערע מין חיות, ווען דער ניצוץ, וואס ליגט פארבארגן אין זיי, ווערט מבארער און ארויפגעהויבן דורך עבודת ישראל. זייערע פרנסה, זייער שולם, זייערע התקדמות אין דעת און אין סדר — אלץ נערט זיך פון דעם פנימ'ישן חיות, וואס פליסט דורך הארץ, דורך ישראל, אפילו ווען דער "גוף" שפירט נאך נישט, פון וואנען זיין חיים קומען.

און דאס ברענגט צו א נאך טיפערער קשיא: ווען די אומות זיינען נאך נישט מכיר אין מקור השפע, און ווען די ניצוצות זיצן נאך אין אזא טיפן העלם, וי קען דער תהליך פון בירור אנקומען צו זיין גמר, ביז עס וועט קומען דער מצב, וואס דער נביא באשריבט: "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"? דען אזא מצב מיינט נישט נאר, אז די ניצוצות זיינען ארויפגעהויבן אין א נסתר'ן ארטן, נאר אז דעת ה' אליין וועט אנפילן די תודעה פון אלע.

און דא ווערט נגלה א אנדערע בחינה אין ענין פון כללידיגן שפע — דער איבערגאנג פון א עולמית'ע תודעה פון חסרון צו א תודעה פון אלקי'שן שפע. ווייל טבע העולם, וי עס שטייט, איז העלם, וואס ברענגט ארויס א הרגשה פון חסרון און פירוד: יעדער נברא זעט זיך אליין וי א באזונדערע מציאות, וואס קאנקורירט מיט אנדערע אויף א ביסל רעסורסן. און דאס איז שורש פון מלחמות און אויסנוצונג, פחד און אפגעשניטנקייט. אלץ ווייל דער עולם האלט אין א דעת, אז "עס איז נישט גענוג", מוז דער שפע, וואס נמשך פון עליון, זיך אנטאן אין צורה פון קאמף און מחלוקת, און אפילו דער גרויסער שפע, וואס איז דא בכח, קען נישט נגלה ווערן אין א אופן פון מנוחה און שלום.

נאָר די הַבְּטָחָה פון נְבִיאִים איז, אַז עס וועט קומען אַ צײַט, וואָס די תּוֹדָעָה פון עולם אַליין וועט זיך טון. "לא יָרְעוּ וְלֹא יִשְׁחִיתוּ בְּכָל הָרָקָדְשִׁי, כִּי מְלָאָה הָאָרֶץ דָּעָה אֶת ה' כַּמִּים לִים מְכֻסִּים". וְעַן אַ מענטש שטייט אינעם ים, זעט ער גאַרנישט אַנדערש ווי וואַסער; דער באַדן און אַלץ, וואָס איז אין אים, איז גאַר בְּטֵל און אָפּגעשפּאַרט אין די וואַסער, וואָס מקיף זיי. אזוי אויך וועט די דַעַת פון בְּרִיאָה לַעֲתִיד זיין אַזאַ, אַז עַצֶם מְצִיאֹת הָעוֹלָמִיּוֹת וועט זיך אָנשפּירן וי גאַרנישט אַנדערש ווי אַלקות. דאַן וועט נישט זיין קיין אַרט פאַר אַ הַרְגָשָׁה פון חֶסֶד, ווייל עס וועט זיך נגלה ווערן, אַז "מְלֵא כָל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ", און אַז גאַנצע מְצִיאֹת נערט זיך תָּמִיד פון אַ מקור אֵין־סוּף.

און זע, עס איז מבאָר אין די שִׁיחֹת פון אונזערע נְשִׂאִים, בְּפֶרֶט אין תּוֹרָה פון אונזער דור, אַז מִזְעַט שוין אַ טאַם פון דַעַם עַנְיָן אין רִיבּוּי הַשְּׁפַע הַגִּשְׁמִי, וואָס האָט זיך נגלה אין עולם אין די לעצטע דורות, בְּפֶרֶט אין עַנְיָן פֶּרְנָסָה און אין אַנטוויקלונג פון טעקנאלאָגיע. אַז בְּאַמֶּת, די גִּשְׁמִישׁע רעסורסן פון עולם, וְעַן מִנוּצַת זיי אין יִשְׂרָאֵל, קענען צופֿרידנשטעלן די באַדערפֿענישן פון אַלע, וואָס וווינען אויף תֵּבֵל, און די טעקנאלאָגיעס פון קאָמוניקאַציע און פּראָדוקציע האָבן געמאַכט מעגלעך אַזאַ רִיבּוּי שְׁפַע אויף אַ מדריגה, וואָס מ'האָט זיך קיינמאַל נישט אַרײַנגעטראַכט אין די פּריערדיקע דורות.

נאָר דער זעלבער רִיבּוּי איז אַ חֶרֶב פִּיפִּיּוֹת. פון איין זײַט איז ער אַ סימן, אַז שְׁפַע הָאֵין־סוּף איז נאָענטער צו גילוי אין די תּחִתּוֹנִים, אַז די צִמְצוּמִים ווערן וויכער, און אַז כַּח הַגָּאֻלָּה ווערט צוגעגרייט. און פון דער אַנדערער זײַט, אַלץ ווייל די דַעַת פון עולם איז נאָך אַ דַעַת פון פִּירוּד, קען דער רִיבּוּי זיך אָנכאַפּן אין הענט פון אַ ביסל מענטשן, און ווערן גענוצט פאַר אײַגענע התנשאות, אָדער זיך פֿאַרוואַנדלען אין נײַע צוֹרוֹת פון הֶסֶתֶר און הַסְחָת הַדַּעַת.

און דערפֿאַר זעט מן, אַז תּכָּלִית הָעַנְיָן פון בְּרָכָה איז נישט נאָר, אַז זאָל זיין מער שְׁפַע אין כּמוֹת, נאָר אַז די דַעַת פון די מַקְבָּלִים זאָל זיך טון, ביז זיי וועלן אָנשפּירן מקור אינעם שְׁפַע אַליין. און דאָס איז דער איבערגאַנג פון אַ תּוֹדָעָה פון חֶסֶד צו אַ תּוֹדָעָה פון אַלְקִישׁן שְׁפַע. נישט נאָר, אַז זיי וועלן אָנשפּירן, אַז "עס איז גענוג", נאָר אַז זיי וועלן אָנשפּירן, אַז "אַלעס איז פון אים און פאַר אים", און מְמִילָא וועלן זיך אַליין אָפּפֿאַלן תּחִירוֹת און קִנְיָה.

און דאָס ברענגט אונדז צוריק צו עַנְיָן "כִּי מְצִיּוֹן תֵּצֵא תּוֹרָה". ווייל וואָס איז דער זאַך, וואָס קען טון די דַעַת פון עולם, וְעַן נישט תּוֹרָה? דען עַצֶם מהות פון תּוֹרָה איז דַעַת אַלקות, וי זי גייט אַראָפּ אין חֲכָמָה און בִּינָה פון מענטשן סְכָל. און וְעַן תּוֹרָה גייט אַרויס פון צִיּוֹן — נישט נאָר וי אַ עֵינִידִיקער לימוד, נאָר וי אַ לעבעדיקער גילוי, וי מ'פֿאַרנעמט זיך מיט נכסים, מיט צײַט, מיטן גוף, מיטן גֶר — דאַן באַקומען די אומות אַ נײַעם בִּישְׁפִּיל, וואָס מיינט לעבן אינעם שְׁפַע אויף אַ אופן פון קדוּשָׁה.

און נאך מער: אין פֿנימיות הענינים, וְעַן פֿנימיות התורה ווערט נגלה און פֿשעט זיך אויס, גיט זי דעם עולם אַ נייעם לשון און אַ נייע תודעה, אין וואָס אַלקות ווערט אָנגעכאַפט וי עַצֶם הַמַּצִּיאוֹת. און דאָס גרייט צו די פֿלים פון די אומות צו מקבל זיין גילוי הַמַּשִּׁיחַ, וואָס דאָן וועט אַזאַ דעת זיין אין הַשָּׁגָה און הרגֶשָׁה פֿאַר אַלע.

און לויט אַלץ וואָס מ'האַט ביז אַהער מבאָר געווען, ווערט מוכן, אַז עבֹדֶת דָּעם יְחִידִין ייד אין ענן בִּרְכָּה, און אַפִּילוּ עבֹדֶת די קהלה, קען נישט בלייבן באַגרעניצט אין זייער אייגענעם אינערלעכן קרייז. דען עַצֶם הַהַגְדָּרָה פון ישׂרָאֵל איז, אַז זיי זיינען דער האַרץ, וואָס צייט אַרויס חיות צו אַלע; און עַצֶם די הַבְּטָחָה צו אַבְרָהָם איז "וּנְבָרְכֻךְ כָּךְ כָּל מִשְׁפַּחַת הָאֲדָמָה". דערפֿאַר, יעדער מאָל, וְעַן אַ ייד צייט אַראָפּ אַ בִּרְכָּה דורך תּוֹרָה און מִצְוֹת, און יעדער מאָל, וְעַן אַ קהלה ווערט אַ פֿלי פֿאַר שְׂכִינָה, איז מ'מילא אַ הַמִּשְׁכָּה, וואָס לייכט אַרויס העכער זייערע גרענעצן, און זי שפּעט אויף זייער שטאַט, אויף זייער לאַנד, און צום סוף אויף גאַנצן עולם.

און דאָס ווערט בפרט אונטערגעשטראַכן אין אונזער דור, וואָס, וי מ'האַט מבאָר געווען, דער גשמישער שפּע און די עולמית'ע התקשרות האָבן דערגרייכט אַ נייע איכות. נעצווערק פון ריזעס און קאָמוניקאַציע האָבן געמאַכט, אַז מעשים פון אַ קליינע גרופּע קענען אַרייַנווירקן אויף אַ סך מענטשן אין אַלע עקן פון תּבֿל. און דאָס אליין איז אַ הַשְׁתַּקְפוֹת פון דער פֿנימישער עַמָּס, אַז מענטשהייט איז אַ איינער גוף, און ישׂרָאֵל זיינען דער האַרץ. נאָר די קשיא איז: צי וועט מען ניצן די התקשרות צו פֿאַרשפּרייטן אַ דעת פון אייגענע עַצְמִיּוֹת און חֶסֶד, אָדער צו פֿאַרשפּרייטן אַ דעת פון אַלקות און שפּע?

און פון דעם איז מוכן, אַז ענן בִּרְכָּה היינט, אין צייט הַסְמוּךְ צו גאָלָה, פֿאַדערט פון אונדז אַ נייעם אָפֿן פון עבֹדָה — אַז די הַמִּשְׁכָּה פון שפּע צו אונדז אליין, צו אונדזערע בָּתִּים און צו אונדזערע קהלות, זאָל זיין אין אַ מוֹדַעֲדִיקער התקשרות מיט דער כּוֹנֵה פון תקון העולם, פון אַנפֿילן די ערד מיט דעת ה'. און וי אַזאַ נייער אָפֿן ווערט דוּקָא נגלה אין עבֹדָה פון אונזער דור, און וואָס איז דער בּוֹנֵדֶר'ער קלי, וואָס מ'האַט אונדז אַרייַנגעגעבן אין הענט, צו ציען אַראָפּ אַ כָּלִל — עולמיישן שפּע אויף אַן אופֿן פון גאָלָה — דאָס וועט מען פֿאַרשטיין דורך דער הקדָּמָה פון בִּיאור ענן "דור הַשְּׁמִינִי", און וי אין דעם דור זלָבֶסט זיין די מעִינֹת פון פֿנימיות התורה אליין געוואָרן דער עקִר־דיגער צנור פון אַלע בִּרְכוֹת.

ח

אַבער אַלעס וואָס מ'האַט ביז־אַהער דערקלערט, איז עדין אויף אַזאַ אופֿן, אַז סך הַהַשְׁתַּלְשָׁלוֹת בלייבט וי ער איז געווען, און די עבֹדָה פון דעם מענטש איז זיך אַרייַנצושטעלן אין דעם סך, גלייך־מאַכן די צנורות, מוֹכֵךְ זיין די פֿלים, פֿדי אַז דער שפּע, וואָס איז שוין אַרייַנגעבויט אין די עולמות, זאָל זיך מקבל ווערן אויף אַן אופֿן פון בִּרְכָּה. אָבער לִפִּי וואָס עס ווערט מבאָר אין תּוֹרַת הַרְבֵּי"ם וועגן אונזער דור, איז דאָ נאָך אַ ענן טיפּער: אַז אין עקבֹּתא דְּמִשְׁחָא איז דאָ אַ חֲדוּשׁ נִיט נאָר אין די פֿלים דוּגָט, נאָר אויך אין דעם נגלה־דיקן אופֿן פון די הַמִּשְׁכּוֹת אור לְמַעְלָה אליין.

ווייל דער בעל-שם-טוב האט שוין געהערט פון משיח'ן, אז די גאולה הענגט אפ פון "פּוּצוּ מִיְּנֻתֵיהֶם חוּצָה" – אז די מעינות פון פּנימיות התורה זאלן זיך פאַרשפרייטן ארויס אין חוץ. און אין די דורות נאכדעם, בפרט אין די דורות פון רבי"י חב"ד, ווערט מבאר, אז די פּוּצָה איז, אז פּנימיות התורה, וואס זי איז משורשת אין פּנימיות הפתר, אין עטיק און אריה, דארף זיך אראפלאזן און מתגלה ווערן אין די נידעריגסטע מדרגות פון דעם נגלה'דיקן עולם, ביז אז אפילו דער "חוּצָה" – די חיצוניישע און גראַבע ערטער אין עולם און אין נפש האדם – זאלן אנגעפילט ווערן מיט דעת אלקות.

און זע, ווייל ווען דער בעל-שם-טוב האט דאס געהערט, איז דער עולם נאך געווען אין אַזאַ מצב, אז דער "גוף" פון מענטשהייט איז נאך ניט געווען מורגש וי א איניקער גוף. יעדע מדינה, יעדע שטאַט, יעדע יחיד, האבן אין א געוויסן מסך געווען אפגעטיילט איינער פון צווייטן. דער שפּע פון עולם, בין בגשמיות בין ברוחניות, איז דורכגעגאנגען דורך מער אַרַט-באַזונדערע צנוֹרות. אָבער רבי"י חב"ד, בפרט די נשיאים פון די לעצטע דורות, האבן ארויסגעוויזן, אז ווען זמן הגאולה קומט נענטער, טוישט זיך דער עצם מציאות פון עולם; די התקשרות פון אלע חלקים פון עולם איינער מיט צווייטן ווערט נראה בגשמיות, דורך אנטוויקלונג פון נסיעות, תקשורת, און צום סוף דורך א תּרוּם פון מיידע אינסטאַנט און א הדדית'ע כלכלה'דיקע תּלות.

און דער רבי האט מבאר געווען, אז דאס איז ניט סתם א זיזאך, נאר א בטיי צו דעם פּנימיישן ענין פון "פּוּצוּ מִיְּנֻתֵיהֶם חוּצָה": אז דער עולם אליין ווערט מוכשר זיך צו פירן וי א איניקער גוף, אז יעדן אָבֵר איז מקושר מיט זיין חֵבֵר, און ווען ס'איז דא א תּנוּעָה אין א איין אָבֵר אינעם עק, ווערט זי גלייך געשפּירט אין גאַנצן גוף. און אין אַזאַ עולם איז די זעלבסט-הגדרה, וואס הייסט א "צנוֹר" צו שפּע, א גאַנצע אנדערע זאַך. ווייל ווען דער גוף איז צעפלאקט, קריגט יעדן אָבֵר עיקר לפי זיין פּרטישע זכות און לפי זיין דירעקטן קשר צום הארץ. אָבער ווען די אַחֲדוּת פון גוף ווערט נגלה, גייט דער שפּע און דורכגייט עיקרערהייט דורך די קשרים אליין – דורך דעם געצווערק, וואס פאַרבינדט אָבֵר מיט אָבֵר.

און דאס איז די אנהייב פון ענין "דור השביעי", וי עס ווערט מבאר אין דברי דעם רבי. דער אָדמו"ר הָזָהֵן האט געזאָגט, אז ער איז דער ערשטע פון זיבן דורות פון בעל-שם-טוב, וואס זיי פאסן צו די זיבן ספירות פון השתלשלות, וואס זייערע תכלית איז אראפלאזן די שכינה ביז זי זאל שוֹרָה זיין אין דעם נידעריגסטן עולם. און דער רבי האט מבאר געווען, אז מיר זאנען דער דור השביעי, וי משה רבינו, וואס ער איז געווען דער זיבעטער פון אברהם אבינו, אויף וואס עס שטייט "כל השביעין חביבין". און די בּוֹזונדערע עבֹדָה פון דעם דור השביעי איז ניט נאר ווייטערפירן די עבֹדָה פון בירור וי פריער, נאר מסיים זיין די המְשָכָה פון שכינה אריין אין די נידעריגסטע גשמיות, אין די "עקבים" פון גוף, אין עקבֹתא דמשיחא.

און פון דעם איז מובן, אז אין אונזער צייט איז דער עיקר אין עבֹדָה דוּקָא אין די גשמיישע זייטן פון לעבן: מהפך זיין די גשמיות אליין צו א כלי צו אלקות, מאכן פון עסק, טעקנאלאגיע, רחוב הצבורי און טאגליכע גאס-לעבן א דירה לו יתברך. און דאס איז מעגליך נאר דורך גלוי פּנימיות התורה, ווייל נאר דער פּנימיישער אור, וואס ער איז משורשת אין אור-אין-סוף למעלה מכל גבול, קען אריינטראגן און מאַחַד זיין אפילו ווייטע און גראַבע מדינות אן זיך צו מתמעט זיין.

אָבער אויך די באַשרייבונג פון "דור השביעי" רעדט נאך אין לשון פון המַשְׁכַּת שְׂכִינָה אַרײַן אין תַּחְתּוֹן. דער רבי האָט צוגעגעבן, אַז ווען מיר קומען שוין צום ברעג פון גאַלָה, ווערט נגלָה אַ נײַער, טיפֿערער דפּוס, אין וועלכן ניט נאָר אַז דער אײַן־סוף ווערט נמשך אַרײַן אין גבול, נאָר אַז דער גבול אַליין ווערט מתעוֹרָר צו זײַן פֿנימײַשע זחות וי אַ דירעקטע התגלות פון אײַן־סוף; ניט נאָר אַז דער נותן גיט שפּע צום מקבֿל, נאָר אַז דער מקבֿל אַליין ווערט אַ מודעִיער שותף אין דעם שפּע אַליין; ניט נאָר אַז די הַפְּכִים טרעפֿן זיך, נאָר אַז עס ווערט נגלָה, אַז זײ זאנען צוויי בְּחִינּוֹת אין אַ אמת'ן אײַנעם.

און מ'קען דאָס באַשרײַבן, אין לשון חֲסִידוֹת, וי אַ נײַער גלוי פון יחודא עֲלָאָה – די עֲלִינֶזֶר אַחֲדוֹת – אין אַ אָרט, וואָס ביז־אַהער איז די עבֹדָה געווען עיקר אין יחודא תַּתָּאָה, די תַּחְתּוֹנֶזֶר אַחֲדוֹת. און אין לשון פון סֵדֶר הַהִשְׁתַּלְשְׁלוֹת: ביז־אַהער איז געווען דער עיקר, אַז מ'לכות און די נידעריגסטע עולמות זאלן דערקענען "אין עוד מלבֿדו", אַז כאַטש ס'קוקט אויס וי אַ יֵשׁ, זײ זאנען גאַרנישט פאַר אים. איצט הייבט זיך אַן מתגלָה ווערן אַ אור פון עֲצֻמוֹת דאָן־סוף, אין וועלכן דער עצם מציאות פון יֵשׁ ווערט דערקענט וי אַ דירעקטע התבטאות פון עֲצֻמוֹת; דער עולם איז ניט נאָר בְּטֵל צו אַלקוֹת, נאָר ער ווערט געזען וי דער עצם אָרט פון זײַן התגלות יתבָּרָךְ.

און פֿרִי צו געבן אַ נאָמען צו דעם דפּוס, קען מען רעדן וועגן אַזאַ אופֿן פון גלוי, אין וועלכן די עקן פון הַפְּכִים – בְּלִי־גבול און גבול, נותן און מקבֿל, סובב פֿל עֲלִמִּין און מְמַלֵּא פֿל עֲלִמִּין – ווערן צוזאַמענהאַלטן אין אַ לעבעדיקער אײַניקער אַחֲדוֹת אין דער הַכְּרָה, אַז יעדער אײַנער גיט אָפּ און גיט אַרויס זײַן חֵבֶר. ניט אַז דער בְּלִי־גבול בטלט אויס דעם גבול, און ניט אַז דער גבול צאַמצט דעם בְּלִי־גבול, נאָר אַז דער עצם הַפְּרִשׁ צווישן זיי ווערט מתעלָה אין דער הַכְּרָה פון עֲצֻמוֹת, וואָס ער איז דער אמת'ער "מְהוּה" פון בידע. און דאָס איז דער פֿנימײַשער סוד פון "ה' אֶחָד" וי ס'וועט מתגלָה ווערן אין די צײַטן פון משיח.

און דער חֲדוּש פון אונזער דור איז, אַז דער דפּוס בלייבט ניט נאָר אַ נסתָרער אמת לְמַעַלָה, נאָר הייבט אַן ווערן דער נגלָה־דיקער סֵדֶר פון עבֹדָה דוּגְטֵן. אין די פריערדיקע דורות איז דער שפּע פון בְּרָכָה געגאַנגען לויט אַ סטרוקטור פון באַזונדערע מדרגות און באַזונדערע פֿלים: כְּהֻנִּים דאָ, יִשְׂרָאֵל דאָרט; תַּלְמִידֵי חֲכָמִים דאָ, בְּעָלֵי עֶסֶק דאָרט; אַרְצ־יִשְׂרָאֵל דאָ, חוץ־לָאָרֶץ דאָרט. דער שפּע איז אַראָפּגעקומען דורך קלאַרע היראַרְכִיּוֹת. איצט, ווען דער "גוף הָאֶחָד" פון מענטשהייט ווערט נגלָה, און ווען דער "גוף הָאֶחָד" פון פֿלל־יִשְׂרָאֵל פֿאַרשפּרייט זיך אין יעדן ווינקל פון עולם, זאנען די עיקר־דיגע צַנּוּרוֹת פון בְּרָכָה שוין ניט בלויז יענע יחידישע פונקטן פון גרויסקייט, נאָר די נעצווערקן פון קשר און שְׁתוּף צווישן זיי.

און דערפֿאַר האָט דער רבי מיט אַזאַ שטאַרקייט אונטערגעשטראַכן די עבֹדָה פון הַפְּצַת הַמַּעֲיָנוֹת – צו פֿאַרשפּרייטן די פֿנימײַשע מעֲיָנוֹת אין חוץ – צו יעדן ייד און צו יעדן פונקט אין עולם. ווייל פֿנימיות התורה איז בְּטֵבַע אַ אור פון אַחֲדוֹת: זי מַגְלָה פֿנימיות הַאֲלָקוֹת, פֿנימיות הַנְּשָׁמָה און פֿנימיות הָעוֹלָם וי אײַן זאך. ווען אַ ייד לערנט אַ מאָמֶר חֲסִידוֹת, און נאָך

מער ווען ער טיילט עס מיט אנדערע, טוט ער נישט נאָר צולייגן נאָך אַ פֿרֿט פון ידיעה; נאָר ער נעמט טייל אין דעם זעלבן ענין פון טוישן די סיסטעם פון צנוֹרוֹת פון שפּע פון עולם. ער שטאַרקט די "עצבים" און "פֿליי־הֶדֶם", וואס פֿאַרבינדן די אַבְרִי גוף הַכֶּלְלִי, כְּדִי אַז דער חיות פון האַרץ – תּוֹרָה און מְצוּוֹת אין זייער פֿנימיות – זאָל קענען אַנקומען אין יעדן צעל און צעל.

און לִפִּי דעם וועט מען פֿאַרשטיין אַ וונדערלעכן ענין: אין פֿריערדיקע צייטן איז די הַמְשַׁכַּת בְּרָכָה פון אַ מענטש געמאַסטן געוואָרן עיקר לִפִּי זיין פֿרֿטישע עבֹדָה – זיין תּוֹרָה, זיין תּפִּלָּה, זיין צִדְקָה. אמת, אַז ס׳איז אַלץ געווען דער ענין פון ערבות, הדדית'ע אחריות, און דער ענין פון קהִלָּה וי אַ "פֿלי כֶּלְלִי", נאָר דער מוֹד פון שפּע איז נאָך געווען עיקר פֿרֿטי: "איש כְּמַעֲשָׂיו". איצט, ווען די פֿנימ'ישע אַחֲדוּת ווערט נִגְלָה, ווערט דער דין כָּאֵלו ווידער אַמאָל געמאַסטן: דער עיקר'דיגער קריטעריום צו זרימת בְּרָכָה איז, וויפֿל אַ מענטש מאַכט זיך אַ מֶרְכָּבָה נישט נאָר צו אור־אַין־סוף אין זיין פֿרֿטישע לעבן, נאָר צו דער הַפְּצָאָה פון דעת אַלקות אין חוץ, צו אנדערע.

אין אנדערע ווערטער: דער עיקר'דיגער פֿלי צו אַלע סאַרטן שפּע אין אונזער דור איז נישט נאָר צו זיין אַ "יחיד צִדִּיק" אין אַפּגעשיידקייט, נאָר צו זיין אַ צנוֹר, דורך וועלכן די מַעֲיָנוֹת פֿליסן אַרויס אין "חוצָה". יעדער איינער, וואס פֿאַרבינדט זיך מיט דעם נעצווערק פון הַפְּצָת הַמַּעֲיָנוֹת – דורך זיין לערנען חֲסִידוּת, דורך שטיצן יענע, וואס לערנען, דורך ניצן אַלע נייע פֿלים פון תקשורת און התקשרות כְּדִי צו פֿאַרשפּרייטן דְּבָרֵי תּוֹרָה און אַמּוּנָה, דורך שאַפֿן ערטער און מסגרות, אין וועלכע פֿנימיות התּוֹרָה ווערט מתגלָה – ווערט ער, מִדָּה כְּנֶגֶד מִדָּה, מקושר מיט דעם נייעם מוֹד פון שפּע. זיין לעבן ווערט אַריינגעוועבט אין גוף הַכֶּלְלִי, דורך וועלכן בְּרָכָה פֿליסט איצט. און דערפֿאַר קומט די הַמְשַׁכָּה צו אים בגשמיִות און ברוחניות אויך אויף דעם נייעם אופֿן: נישט וי אַ פֿרֿטישע מתגָּה, וואס איז אַפּגעטיילט פון כֶּלֶל, נאָר וי אַ תּוֹרוֹם, וואס גייט דוֹקָא דורך אים צוליב אַלעמען, און ממילא איז זי נישט באַגרענעצט אין זיין פֿרֿטישער מידה.

און דאס איז אויך דער פֿנימ'ישער פֿירוש אין די ווערטער פון רבי, וואס ער האָט איבערגעזאָגט אַ מָאָל נאָך אַ מָאָל, אַז "הַעֲקָר שֶׁבְּעֹבֶדֶת דוֹרְנוּ הוּא לְהִבִּיא אֶת הַמְּשִׁיחַ". ווייל ברענגען מְשִׁיחַ איז נישט קיין צוגעלייגטער ענין צוזאַמען מיט פֿרֿטישער שלימות; עס איז די זעלבע צורה, וואס עבֹדָת הַפִּירוּרִים לייגט אָן אין לעצטן דור. לעבן אויף אַזאַ אופֿן, וואס ציעט אַראָפּ גאָלָה, הייסט זיין אַ "בריק" צווישן פֿלי־גבול און גבול, צווישן נוֹתֵן און מְקַבֵּל, אויף אַזאַ אופֿן, אַז דער עצם הַפֶּרֶשׁ ווערט אַ גלוי פון אַחֲדוּת. און בפֿעל מִמֶּשׁ, דריקט זיך דאס אויס, אַז אַ ייד פֿירט זיין געשעפטן נישט נאָר כְּדִי צו האָבן פֿרִנְסָה, נאָר וי אַ בִּימָה צו מאַכן אַ דִּירָה לַה' אין עולם; ער ניצט זיין בֵּית נישט נאָר וי אַ מְקַדָּשׁ מַעֲט פֿאַר זיין משפּחה, נאָר וי אַ באַזע, פון וועלכן אור און חֲמִימוֹת פֿאַרשפּרייטן זיך צו שכנים, צו געסט, און צו ווייטע ערטער דורך הכנסת אורחים און הַשְּׁפָעָה; ער זעט זיין כְּשִׁרּוֹנוֹת, זיין רעסורסן, און אַפִּילוּ זיין פֿרֿטישע פֿרִסוֹנְלִית, וי כִּלִּים, וואס מ'האָט אים געגעבן כְּדִי אַז דורך דעם זאָלן די מַעֲיָנוֹת קענען אַנקומען צו אַזאַ "חוצָה", וואס קיינער אנדערער קען נישט דערגרייכן.

און לפי אלעס וואס מ'האט געזאגט, קענען מיר איצט צוריקקוקן און ארומנעמען אין איין בליק גאנצן סדר הברכה – פון ברכת כהנים, דורך די ספירות, דורך בית און קהלה און כלל ישראל – וי ס'קוקט אויס אין אור פון אונזער צייט. דער כהן הייבט אן זיין הענט און ציעט אראפ שם הוי"א אין דריי המשכות; די ספירות פירן אור פון כתר ביז מלכות; דער פרטישער מענטש מוזך זיין מדות און מאכט פון זיין לעבן א קלארן צנור; דער בית ווערט א מקדש מעט; די קהלה ווערט א נפש קללית; ישראל ווערן דער הארץ פון אומות. אלע די דפוסים ווערן איצט געלעבט וי א כוכבי-כוכלדיקער סטרוקטור, וי דער עצם מבנה פון התקשרות פון עולם. שם ה' ווערט כאילו אריינגעשריבן, כביכול, אין די קרייזן פון תקשורת, אין זרימת מסחר, אין דער משותפער תודעה פון מענטשהייט.

און די אחריות און זכות פון יעדן ייד אין "דור השמיני" – דער דור, אין וועלכן הייבט אן צו לייכטן די פנימישע אחדות פון אלע זיבן – איז אויסצוקלייבן, אין יעדן מחשבה, דבור און מעשה, צו זיין א צנור צו דעם. ווען ער בעט ברכה פאר זיך אליין – פאר געזונט, פאר מזונה, פאר קינדער – בעט ער ניט נאר א פרטישן שפע, נאר די מעגליכקייט מער און מער צו נעמען טייל אין אנפילן די אחדות פון הקדוש-ברוך-הוא אין עולם. ער גלייכט אויס זיין רצון צו שפע מיט "דעם עליונער גוטן פון אלעמען", וואס איז מקוים די הבטחה "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו" – אז כבוד ה' וועט מתגלה ווערן און אלע בשר וועט זען צוזאמען.

דאן, מדה כנגד מדה, איז דער שפע, וואס קומט צו אים, אויך פון דעם זעלבן סוג: ניט קיין צייטווייליקע הצלחה, וואס בלייבט פארשפארט אין זיך אליין, נאר א ברכה, אין וועלכער משמעקט אריין א טאם פון אין-סוף, וואס בטבע פארשפרייט זי זיך צו אנדערע, מאכט פון זיין לעבן א צנור און פון זיין חלק אין עולם א ארט, אין וועלכן בלי-גבול און גבול, נותן און מקבל, ווערן דערקענט וי איין זאך. און דאס איז "ברכת ה' היא תעשיר" אין דעם העכסטן זין – די ברכה פון גאולה אליין, שוין איצט, אינעם גלות, לייכטנדיק דורך די צנורות פון דעם דור השמיני.

- Blessing in Matter

for Eliyahu Hanovi & Aharon HaCohen