



CHABAD LUMINARIES

ד"ה ורוח אלקים מרחפת על פני המים

The Silent Interval

Dedicated to Emz. This maamar is offered in their merit — on the pause between the hovering of the spirit and the first spoken word, an interval Scripture does not write down and the soul can still hear.

ENGLISH

1 · The Hidden Pause

"In the beginning, Elokim created the heavens and the earth. And the earth was *tohu va vohu*, and darkness upon the face of the deep, and the spirit of Elokim hovered upon the face of the waters. And Elokim said: Let there be light."

Between the hovering Spirit and the first word, there is a pause that the verse does not spell, but the soul can hear.

The Torah lingers. It does not rush to "Vayomer Elokim." It first spreads before us a world without form, veiled in darkness, the Divine Presence hovering in ineffable nearness. Only then does the speaking begin. The narrative rhythm itself hints: before the word, a silence; before the sounding of light, an immeasurable stillness dense with possibility.

Chazal teach that the world was created with ten utterances. "B'asarah ma'amaros nivra ha'olam." If there are ten ma'amaros, then there is a moment—beyond counting—in which there are not yet utterances, but the One who will utter. Midrash Rabbah says that Hashem looked into the Torah and created the world, that the Torah is the blueprint and inner plan. A blueprint is not speech to another; it is the inward thought of the architect, the silent pattern in which the house already lives before a single stone is laid. The notion of ten utterances therefore already implies a pre utterance: the Divine plan, the inward Torah as *machshavah*, prior to its articulation in the letters of creation.

The Zohar opens this further. “Bereishis” is not merely “in the beginning” but “with Reishis”—with the concealed wisdom, the primordial chochmah hidden in the bosom of Ein Sof. Before there is “yehi or,” there is “Bereishis”—a point of concentrated wisdom, a still seed in which all worlds are enfolded. The Zohar speaks of this as a reisha d’lo ityada, a head that is not known, a point of beginning that is itself beyond beginnings. It is the silent root from which the river of Divine speech will flow.

In the language of the Arizal, explained and deepened by the Alter Rebbe and the Rebbe Rashab, this hidden point is described as tzimtzum and reshimu. The Infinite light, Or Ein Sof, fills all. There is no place, no possibility, for “otherness,” for defined being. Then, so to speak, Hashem contracts, withdraws His revealed light, leaving a chalal, an apparent empty space, within which finite existence can emerge. But this withdrawal is not an absence of G d; Chassidus insists it is itself a mode of His presence. The tzimtzum conceals, but does not remove. The concealment is how the Infinite chooses to be present to finitude.

In that chalal remains a reshimu, a trace, a subtle impression of the original light. This reshimu is the echo of the pre utterance wisdom, the faint yet inexhaustible imprint of the Infinite within the very ground of limited being. It is like ink that has been wiped from the parchment, leaving only a suggestion of its former script, from which a new writing may be drawn. All the ten utterances, all the letters of creation, are drawn from this trace; but the trace itself stands in silence, prior to the voiced word.

Chabad Chassidus explains that this entire process is not temporal, chas v’shalom. It is not that G d “was” everywhere and then “left” a space. Rather, it is a description for us of a mode of Divine inwardness, a turning of the Infinite toward a self limitation so that there can be a relationship with finite creatures. The tzimtzum is Hashem listening inwardly to Himself before He speaks outwardly to another. It is the Divine machshavah, the inward delight and intention, preceding the dibbur in which worlds are born.

In Atzilus, the world of emanation, where there is still only G dliness and no sense of independent existence, there is already a distinction between machshavah and dibbur. Machshavah is inward: it does not leave the thinker. Dibbur, even in its most spiritual form, is already a revelation outward, a turning to an other. Chassidus likens machshavah to the soul’s quiet enjoyment of an idea before it is spoken, the pleasure of knowing, tasting, holding wisdom in its own inward light. Dibbur is the decision to clothe that inner knowing in words, to limit and shape it according to the capacity of the listener.

So too above, in a manner beyond all comparison: there is a Divine machshavah, an inward taanug and ratzon, in which all worlds are held as a single, indivisible thought within Ein Sof. This is “Reishis chochmah,” the concealed wisdom of Bereishis, where heaven and earth are not yet two, darkness and light are not opposed, and all the ten utterances are one simple delight. From this inwardness, Hashem “moves” to dibbur—“Vayomer Elokim Yehi Or”—a measured revelation, a word that can be heard by a finite world.

Chassidus often uses the metaphor of a truly wise person to convey this transition. When such a one is about to speak a teaching that will shape another’s life, he does not speak hastily. He turns inward. He gathers the fullness of his understanding into a point, measures the capacity of the listener, and from the vast sea of his knowledge

draws a single drop, a single phrase, perfectly weighted. To the outside, there is a pause, a silence. But that silence is not emptiness; it is concentrated fullness, the whole ocean poised behind the forthcoming word.

So too, before the first “Yehi or,” the Torah shows us an interval of *tohu*, darkness, the hovering Spirit. This is the hidden pause. The Infinite light has concealed itself; the revealed worlds do not yet exist. But within that apparent void, the fullness of Divine *machshavah* vibrates unseen, as the Spirit hovers over the waters of potentiality. The silence is the experiential face of *ayin*—the no-thingness that precedes every *yesh*, every something. *Ayin* is not a vacuum; it is the transcendence of all defined being, the ungraspable *G-d*liness from which all definitions receive life.

When we listen to the *shofar*, there is a breath drawn in before the sound. The *tekiyah*, the *shevarim*, the *teruah*—these are like the ten utterances, articulated and broken into measures we can hear. But beneath them all lies the simple breath of life, the *ruach* that precedes sound. That inbreath is never heard; yet it sustains every note. So too, at Sinai, before “*Anochi Hashem Elokecha*,” there was a great silence. “*Vayichan sham Yisrael neged hahar*”—the people encamped as one, and creation itself held its breath. No bird chirped, no ox lowed, say Chazal. The cosmos returned to its hidden pause so that the new Divine word, the Torah, could be heard.

These are all reflections of one truth: every Divine utterance is born from a prior self-listening, a self-delight, an inward turning of *Ein Sof* within Himself. In the language of Chassidus, *taanug* and *ratzon* precede *giluy*. First there is the Divine pleasure in the possibility of creation, the will that there be beings who will know Him, love Him, and fulfill His *mitzvos*. That desire is still entirely within Him, undisclosed, like a fire banked deep within the coal. Only afterward does this *taanug* and *ratzon* express itself in measured lights and vessels, in the ten utterances, in the articulated worlds.

If one imagines creation merely as a command voiced into emptiness—“Let there be”—one misses this intimacy. It is as though Hashem speaks into a void, and the world appears. But in truth, there is no void outside Him into which He speaks. There is only Him, turning within Himself, concealing and revealing Himself, so that what appears to us as “other” may arise. The silence before “*Vayomer Elokim*” is the trace of this inner turning, the womb in which all being is held as yet unspoken, utterly one with its Source.

When the verse says, “The earth was *tohu va vohu*, and darkness... and the spirit of Elokim hovered,” it is not yet describing a world with independent form. It is describing this pre-utterance state—the *reshimu* within the *tzimtzum*, the sea of Divine potential condensed into a single, hovering point. The darkness is not the absence of *G-d*; it is the concealment that allows there to be a world that can experience revelation. The *tohu* is not chaos in the human sense; it is the undifferentiated richness of possibilities, not yet sorted into the ordered *yesh* of concrete being.

Thus, the hidden pause is the true beginning. “*Bereishis*”—with the concealed wisdom, with the inner Torah as blueprint, with the Divine *machshavah* and *taanug*—“*bara Elokim*.” Only from that silence can the voice of “*Vayomer Elokim Yehi Or*” emerge in a way that does not shatter the listener. The contraction, the inwardness, the pause, are all aspects of Divine compassion, of Hashem making space within His Infinity for the finite to hear and live.

And this pattern is not merely cosmic. It is not a story about some primordial moment long ago. It repeats itself at every instant, for creation is continuous. At each moment, there is anew the Divine inwardness, the silent ayin, from which the yesh of our world is spoken. Every breath you take, every thought that arises, every event that transpires, is a new articulation of “Yehi or,” flowing from an unfathomable stillness that never itself becomes a thing among things.

If so, a question awakens: this hidden pause, this Divine inwardness that precedes all speech and all worlds—where does it echo within the human being who is created b’tzelem Elokim? If before Hashem’s every utterance there is this concentrated silence of machshavah and taanug, where in the soul can such a silence be touched? And how can a Jew in avodah learn to dwell, even briefly, in that wordless fullness, so that his own speech and action emerge as transparent channels of the Divine “Let there be light”?

2 · Listening Before Light

If the human soul is formed “in the image of Elokim,” then the pattern of hidden inwardness before utterance must be inscribed within its very design. The masters of Chassidus teach that the soul is not a vague spiritual mist but a structured likeness of supernal realms. In the Tanya’s language, the nefesh Elohis is composed of ten kochos—intellectual powers of chochmah, binah, daas, and emotional middos—and yet, more inward than all these, lie taanug and ratzon: delight and will. These two are not merely additional faculties; they are the soul’s own inner machshavah, its silent source, from which all sechel, middos, and speech receive life.

Taanug is the soul’s hidden pleasure in existence, its primordial yes to being a servant of Hashem; ratzon is the directed vector of that pleasure, the leaning of the soul toward fulfilling its mission. They correspond to the Divine delight and will that precede every “Vayomer.” Just as supernal machshavah is not yet a distinct world but the womb of all worlds, so too taanug and ratzon are not yet formed thoughts or articulated desires but an inward stance, a wordless orientation. Before you know what you want in particular, there is a deeper, more quiet knowing that you want to be bound up with Hashem. This is the soul’s hidden pause.

From this inwardness, the powers of sechel and middos unfold. The mind contemplates, the heart is aroused, and eventually the mouth speaks, the hand acts. But the authenticity of all these outer expressions depends on their rootedness in that inner silence. A thought not preceded by listening within is easily hijacked by habit or ego. A feeling not preceded by inward stillness is volatile. A word not born from that quiet is often empty, or worse, destructive. When the inner taanug and ratzon are consciously accessed, sechel becomes clear, middos become refined, and dibbur becomes a vessel for light.

This is why in avodah there is a deep distinction between hisbonenus and dibbur. Articulated prayer, Torah learning, words of blessing and kindness—these are all holy speech, but they are meant to be the second movement, not the first. The first movement is hisbonenus: contemplative thought, not yet spoken, in which the soul lingers with an idea of Elohis until it permeates the inner will. Hisbonenus is the human echo of that Divine inwardness before utterance. It is not mere thinking about; it is dwelling within.

Halachah itself hints to this hierarchy. There is the great proclamation of Shema Yisrael, where the lips move, the voice is heard; yet the deepest avodah of Shema is in the silent acceptance of Malchus Shomayim in the mind and heart. The halachic minimum may be articulation, but the Chassidic demand is inward adhesion: that behind the spoken “Hashem Echad” lies a wordless consent, a complete surrender of one’s personal narrative into the truth that there is nothing but Him. The real cry of Shema begins before the first syllable, in the soul’s quiet turning toward its Source.

So too with the standing prayer. Shemoneh Esrei is recited in an undertone, lips moving but the voice withheld. The halachah marks this as the inner point of tefillah, the place where the soul stands “like a servant before his master.” Chassidus reveals that the near-silence of Shemoneh Esrei is not a technicality; it is a spiritual signature. After the preliminary psalms of praise, after the more audible words of Shema and its blessings, the soul arrives at a still place where it no longer proclaims but listens, even as it speaks. The words themselves are vessels; the essence of the avodah is the quiet consent of ratzon behind them.

Here the sages’ brief statement shines in a new light: “Siyag l’chochmah shtikah”—“a fence for wisdom is silence.” On a simple level, silence protects the wise person from error and triviality. In the inner dimension, silence is not merely a fence around chochmah but its root. Chochmah itself, the spark of realization, arises from a prior ayin, a non-grasping openness. When a person restrains speech, when he is willing to stand unclothed of words, a more subtle wisdom can descend. The silence becomes a chalal, an inner space, in which a higher insight can appear.

The Torah shows us such silence at its most acute in the figure of Aharon. “Vayidom Aharon”—Aharon was silent, upon facing the incomprehensible loss of his sons. This is not the silence of numbness; it is a peak of emunah. When the revealed will of Hashem contradicts the soul’s understanding, there are two paths: to protest from within one’s own limited framework, or to sink deeper into the hidden ratzon of Hashem that transcends comprehension. Aharon chose the second. His silence was not absence of feeling but total bittul, a wordless bowing of the finite before the Infinite. In that silence, Chazal say, he merited that speech of the most intimate kind—direct communication of halachah—would be given through him.

Iyov’s journey moves through a similar terrain. Surrounded by explanations, debates, accusations, and justifications, it is only when the whirlwind of words falls away and Iyov rests in a deeper acceptance that a different kind of clarity appears. The soul learns that there is a place of emunah beyond argument, where the question itself becomes a vessel for Divine presence.

This pattern also shapes sacred time. Shabbos is not merely a day of refraining from melachah; it is the world’s weekly return to its own hidden pause. For six days, the Divine word articulates itself in differentiated labor, in the multiplicity of occupations and creations. On Shabbos, that speech returns to its source. “Melochto asah”—His work is considered as already done; the emphasis shifts from doing to being, from expression to essence. The Jew who keeps Shabbos tastes, in a measured way, the universe’s own inwardness, the cosmic machshavah underlying all acts. Then, when Shabbos departs, Motzaei Shabbos is like a new “Vayomer Elokim”: the first havdalah over wine is the renewed utterance that flows from having been held in the prior silence.

In the life of middos, this same rhythm appears as tzimtzum. To restrain anger, to hold back a harsh word, to listen to another without immediately inserting oneself—these are not merely social virtues. They are human reflections of Divine contraction. Instead of flooding the other with the full force of one's opinions or reactions, one withdraws a little, creating a *chalal* in which the other can exist and be heard. This self-restraint is not impoverishment; it is an act of love. In that pause, in that not-yet-spoken response, the image of Elokim is shining.

From all this emerges a path of practical *avodah*. Before you speak, pause. Before you answer, take counsel with the quiet within you. Before beginning to learn, allow a brief silence in which you remember for Whom you are learning, and invite His wisdom to clothe itself in your mind. Before making a decision, gather your scattered thoughts into a simple inward question: "What is Hashem's will here?" This is not mere technique; it is an alignment. In those few unspoken moments, the scattered fragments of will and fear can settle, and the deeper *ratzon ha'eloki* can be sensed.

Teshuvah, in its inner essence, is the soul's return to this silent *ayin-point* beyond its own failures. Words of confession are important, but they are the second step. First there must be a quiet turning inward to the place in the *nefesh Elokis* that was never damaged, the point that always remained faithful. Teshuvah is not the creation of a new self but the uncovering of the self that was hidden beneath noise. When a Jew touches that point even for a moment, his past speech and actions are reconfigured, because he has reattached their root to the Divine will.

Bitachon, too, is a dwelling in this inner stillness. The world may thunder with uncertainty; the mind may swirl with scenarios; yet within, there is a chamber where the soul rests in the simple knowing that "*ein od milvado*," that no circumstance stands outside His providence. *Bitachon* is not the denial of danger or pain; it is the refusal to let them define reality. It is choosing to stand in the hidden pause beneath events, where Hashem's presence is unshaken. From that place, one can act responsibly and speak wisely without being driven by panic.

When a person lives with such inner listening, every word he speaks can become a continuation of "*Vayomer Elokim*." This does not mean that he constantly quotes verses, but that his speech is preceded by an inward check: is this in harmony with Hashem's *ratzon*? Is this word necessary, kind, true? Does it carry light or shadow? In that moment of inwardness, the ego's impulse to self-display is quieted, and speech becomes more transparent, more able to serve as a channel rather than a barrier.

Then, gradually, a transformation occurs. The Jew begins to sense that not only his own words but the entire world is a spoken word emerging from silence. The rustle of leaves, the clamor of the marketplace, the voices of children, the murmured prayers in *shul*—all these are heard against the backdrop of an immense stillness. The heart learns to listen beneath the surface of sound, to feel how, at every instant, creation is being articulated anew from an unfathomable inwardness. The more one practices this listening before light, the more each moment gleams with the awareness that the Infinite is speaking here and now, and that behind every syllable of existence there is the same loving, hidden pause in which He, so to speak, listens to Himself alone.

"בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ. והארץ הייתה תהו ובהו, וחשך על־פני תהום, ורוח אלקים מרחפת על־פני המים. ויאמר אלקים יהי אור".

בין הרוח המרחפת למלה הראשונה, יש הפסקה שהכתוב איננו כותבה, אבל הנפש יכולה לשמע אותה.

התורה כאלו מתמהמהת. אינה ממחרת ל"ויאמר אלקים". תחלה היא פורשת לפנינו עולם שאין לו צורה, מכסה בחשך, שכינה אלקית מרחפת בקרבת קדש שאין לה בטוי. רק אחר כך מתחיל הדבור. עצם קצב הספור רומז: לפני המלה – שתיקה; לפני ההשמעת האור – דממה אינ־מדה לה, מלאה אפשרויות.

חז"ל מלמדים שהעולם נברא בעשרה מאמרות. "בעשרה מאמרות נברא העולם". ואם יש עשרה מאמרות, הרי יש רגע – למעלה מכל מנין – שבו עדין אין מאמרות, אלא האחד שעתידי להמרים קולו. ומדרש רבה אומר שהקדוש־ברוך־הוא הסתפל בתורה וברא את העולם, שהתורה היא התכנית והתכנית הפנימית. תכנית איננה דבור אלא זלזול; היא המחשבה הפנימית של הארכיטקט, הדפס השותק שבו הכית כבר חי בטרם נגמון אכן אחת על גבי חברתה. לפיכך, עצם הרעיון של עשרה מאמרות כבר מרמז על מה־שלפני המאמר – התכנית האלקית, התורה הפנימית כמחשבה, קודם להתלבשותה באותיות הבריאָה.

הזהר פותח דבר זה יותר. "בראשית" איננו רק "בתחלה", אלא "בראשית" – בראשית הנסתרה, החכמה הקדמונית הגנוזה בחיק אינסוף. לפני שיש "יהי אור", יש "בראשית" – נקודה של חכמה מרפזת, זרע דומם שבו כל העולמות כבר כלולים. הזהר מדבר על זה כ"רישא דלא אתידע", ראש שאינו נודע, נקודת התחלה שהיא עצמה למעלה מכל התחלות. היא השרש השותק אשר ממנו יזרם נהר הדבור האלקי.

בלשון הארץ־ל, כמו שנתבאר ונתעמק על־ידי האדמו"ר הזקן והאדמו"ר הרש"ב, נקודה נסתרת זו נתארה כ"צמצום" ו"רשימו". אור אינסוף הבלי־גבול ממלא את הכל. אין מקום, אין אפשרות, ל"זלזול", למציאות מגדרת. ואז, כביכול, הקדוש־ברוך־הוא מצמצם, מסלק אורו המגלה, ומשאיר חלל, מקום ריק כאלו, שבתוכו תוכל להתגלות מציאות נבראת ומגבלת. אבל צמצום זה אינו העדר חס ושלום; חסידות מדגישה שהוא עצמו אפן של התהוות נוכחותו יתברך. הצמצום מסתיר, אבל אינו מסלק. ההסתרה היא האפן שבו האין־סוף בוחר להנכח בגבול.

בתוך אותו חלל נשאר רשימו, רשם, הטבעה דקה מאד מהאור הראשון. רשימו זה הוא ההדהות של החכמה שלפני המאמר, הטביעה העדינה ואינסופית של האינסוף בעצם מהות המציאות המגבלת. הוא כדיו שנמחה מן הקלף, ונשארת רק רמיזה דקה לכתבה הראשון, שממנה יתכן למשך כתיבה חדשה. כל העשרה מאמרות, כל האותיות שבהן נברא העולם, נמשכים מרשימו זה; אבל הרשימו עצמו עומד בדממה, לפני המלה הנאמרת בקול.

חסידות חב"ד מבארת שכל התהליך הזה אינו בזמן, חס ושלום. לא שהיה כביכול וזמן שבו היה הקדוש-ברוך-הוא ממלא את הכל ואחר כך "עזב" מקום אחד. אלא זהו תאור לנו של אפן פנימי באלקות, פניה של האינסוף לעצמו לצדור גבול, כדי שתהיה אפשרות לקשר עם נבראים מגבלים. הצמצום הוא כאלו הקדוש-ברוך-הוא מאזין לעצמו בפנימיותו קדם שהוא מדבר כלפי זולתו. זו היא מחשבתו האלקית, התענוג והרצון הפנימיים, הקודמים לדבור שבו נולדים העולמות.

בעולם האצילות, שהוא עולם ההאצלה, שבו עדין אין כל הרגשת יש נפרד אלא רק אלקות לבד, כבר יש הבדל בין מחשבה לדבור. מחשבה היא פנימית: אינה יוצאת מן המחשב. דבור, אף גם בצורתו הרוחנית ביותר, הוא כבר התגלות לחוץ, פניה אל זולתו. חסידות מדמה את המחשבה להנאת הנפש השקטה מהשגה קדם שנאמרת בפה, לתענוג הידיעה, הטעימה, ההחזקה של החכמה באורה הפנימי. דבור הוא ההחלטה להלביש אותה ידיעה פנימית במלים, להגבילה ולעצבה לפי כח המקביל.

כך גם למעלה, בדרך שאין לנו שום דמיון אמיתי אליו: יש מחשבה אלקית, תענוג ורצון פנימיים, שבהם כל העולמות מחזקים כמחשבה אחת פשוטה ואינסופית בתוך אור-אינסוף. זהו "ראשית חכמה", החכמה הנסתרת שב"בראשית", שבה שמים וארץ עדין אינם שנים, חשך ואור עדין אינם מפרדים, וכל העשרה מאמרות הם תענוג פשוט אחד. מפנימיות זו הקדוש-ברוך-הוא כביכול "עובר" לדבור – "ויאמר אלקים יהי אור" – התגלות מדמדת, מלה שעולם מגבל יכול לשמע.

חסידות מרבה להשתמש במשל של אדם חכם באמת כדי לבאר מעבר זה. כשאדם כזה עומד לדבר תורה שתשנה את חזיו של זולתו, אינו מדבר בחפזון. הוא פונה לפניו. הוא מקבץ את מלוא הבנתו לנקודה אחת, משער את כח המקביל, ומים הדעת הרחב שלו הוא שואב טפה אחת, בטוי אחד, מדיק וממשקל. לחוץ נראה כהפסקה, כשתיקה. אבל שתיקה זו אינה ריקנות; היא מלאות מרפנות, כל האקנינוס כאלו עומד מאחורי המלה העתידה להאמר.

כך גם לפני ה"יהי אור" הראשון, התורה מראה לנו פרק של תהו, חשך, ורוח מרחפת. זהו ההפסק הנסתר. אור אינסוף הסתתר; העולמות המגלים עדין אינם קיימים. אבל בתוך החלל הנראה כריק, מרחפת מלואות מחשבה אלקית בלי התגלות, כמו רוח המרחפת על פני מי האפשרות. השתיקה היא הפנים החוויים של ה"אין" – האינדבר הקודם לכל "יש", לכל מציאות. אין איננו ריקנות; הוא מעלת המציאות שלמעלה מכל הגדרה, אלקות שאין השכל יכול להשיגה, שממנה כל ההגדרות מקבלות חיים.

כשאנו מאזינים לקול השופר, יש נשימה הנמשכת לפני הקול. התקיעה, השברים, התרועה – אלו כמו העשרה מאמרות, מדברים ומחלקים למדות שאנו יכולים לשמע. אבל מתחת לכל נמצאת הנשימה הפשוטה של החיים, הרוח הקודמת לקול. נשימה זו איננה נשמעת; אף היא מקימת כל תנועת קול. כך גם במעמד הר סיני, לפני "אנכי ה' אלקיך", היתה דממה גדולה. "ויחן שם ישראל נגד ה'הר" – העם חנה כאיש אחד בלב אחד, והבריאה כלה כאלו עצרה את נשימתה. לא צפור צפצפה, לא שור געה, אומרים חז"ל. הכוסמוס חזר להפסקה הנסתרת כדי שהדבור האלקי החדש, התורה, יוכל להשמע.

כל אלה הם השתקפויות של אמת אחת: כל דבור אלקי נולד מהקשבה פנימית שקודמת לו, מתענוג עצמי, מפניה פנימית של אינסוף אל עצמו. בלשון החסידות, תענוג ורצון קודמים לגלוי. תחלה יש התענוג האלקי באפשרות הבריאה, הרצון שיהיו נבראים שידעו אותו, יאהבו אותו, ויקימו מצותיו. רצון זה עדין כלו בתוכו יתברך, בלי התגלות, כאש הגנוזה בתוך הגחל. רק לאחר מכן מתבטאים תענוג ורצון אלו באורות וכלים מדמדים, בעשרה מאמרות, בעולמות המדברים.

אם מצירים בדעתנו את הבריאה רק כצווי הנאמר לתוך ריקנות – "יהי" – מחמיצים את הקרבה הפנימית הגנוזה בה. כאלו הקדוש-ברוך-הוא מדבר אל חלל ריק, והעולם נברא. אבל באמת, אין שום ריקנות מחוץ לו שלתוכו הוא מדבר. יש רק אותו יתברך, הפונה לתוך עצמו, המסתיר ומגלה את עצמו, כדי שמה שנראה לנו כ"זלתו" יוכל להתהוות. השתיקה שלפני "ויאמר אלקים" היא הרשם של פניה פנימית זו, רחם שבו כל המציאות מחזקת עדין כדבר שלא נאמר, מיחדת לגמרי עם מקורה.

כשהכתוב אומר, "והארץ היתה תהו ובהו, וחשך... ורוח אלקים מרחפת", עדין אינו מתאר עולם בצורה עצמית ומגדרת. הוא מתאר מצב זה שלפני המאמר – הרשימו שבתוך הצמצום, יש של פוטנציאל אלקי שנדחס לנקודה מרחפת אחת. החשך איננו העדר השם יתברך; הוא ההסתרה שמאפשרת שיהיה עולם שיוכל לחוות גלוי. תהו ובהו איננו בלבול במובן האנושי; הוא עשר אפשרויות שעדין לא הבדלו ולא הסדרו למציאות יש מסדרת.

וכך, ההפסקה הנסתרת היא התחלה האמתית. "בראשית" – בחכמה הנסתרת, בתורה הפנימית כתוכנית, במחשבה ובתענוג האלקיים – "ברא אלקים". רק מתוך שתיקה זו יכול קול "ויאמר אלקים יהי אור" לצאת באופן שאינו משבר את המקביל. הצמצום, הפנימיות, ההפסקה – כלם פרטים במדת הרחמים, באופן שהקדוש-ברוך-הוא עושה מקום בתוך איך סופו לנברא המגבל, כדי שיוכל לשמע ולחיות.

ודגמה זו אינה רק קוסמית. איננה ספור על רגע קדמוני רחוק. היא חוזרת על עצמה בכל רגע ורגע, כי הבריאה היא תמידית. בכל רגע ורגע יש מחדש פנימיות אלקית, אין שותק, שממנו נדבר מחדש היש של עולמנו. כל נשימה שאתה נושם, כל מחשבה שעולה בדעתך, כל מאורע שמתרחש, הם הגדרה חדשה של "יהי אור", הזרמת מדממה בלתי נחקרת

שאינה עצמה נעשית לדבר בתוך הדברים.

ואם כן, שאלה מתעוררת: ההפסקה הנסתרת הזאת, פנימיות זו של הקדוש-ברוך-הוא הקודמת לכל דבור ולכל עולם – היכן היא מהדהדת בתוך האדם הנבדל ב"צלם אלקים"? אם לפני כל מאמר אלקי יש שתיקה מרפזת של מחשבה ותענוג, באיזה מקום בנפש יכול אדם לגעת בשתיקה כזו? ואיך יכול יהודי בעבודתו ללמד לשבת, אף גם לרגעים קצרים, במלואות זו שאינה מדברת, כדי שדבורו ומעשיו יצאו כעברים שקופים לדבור האלקי של "יהי אור"?

ב

אם הנפש האנושית נתצורה ב"צלם אלקים", הרי שתבנית הפנימיות הנסתרת הקודמת לכל דבור חקוקה בעצם מהותה. מורי הסידות מלמדים שהנפש אינה ענן רוחני מערפל, אלא דמות מבנית של עולמות עליונים. בלשון התנ"א, הנפש האלקית מרפזת מעשרה כחות – כחות השכל של חכמה, בינה, דעת, ומדות הלב – ואף-על-פי-כן, פנימי יותר מכלם, שוכנים תענוג ורצון. שניהם אינם רק כחות נוספים, אלא הם כאלו מחשבה פנימית של הנפש עצמה, מקור שותק, אשר ממנו כל השכל, המדות והדבור מקבלים חיים.

תענוג הוא הענג הנסתר של הנפש בעצם המציאות, ה"הו" הקדמוני שלה להיות עבד ה', והרצון הוא הקו המכונן של אותו תענוג, הנטיה של הנפש לקיים את שליחותה. הם כנגד התענוג והרצון האלקיים הקודמים לכל "ויאמר". כשם שמחשבה עליונה עדיין אינה עולם נפרד, אלא רחם לכל העולמות, כך תענוג ורצון עדיין אינם מחשבות מעצבות או רצונות מדברים, אלא עמידה פנימית, התייחסות בלי מלים. קדם שאדם יודע מה בדיוק הוא רוצה, יש דעה עמקה יותר, שקטה יותר, שהוא רוצה להיות קשור בה'. זאת היא ההפסקה הנסתרת של הנפש.

מפנימיות זו הולכים ומתגלים כחות השכל והמדות. השכל מתבונן, הלב מתעורר, ולבסוף הפה מדבר, היד פועלת. אבל אמתיות כל הבטויים החיצוניים האלה תלויה בשרשם באותה שתיקה פנימית. מחשבה שאינה קדומה לה הקשבה לפנים, קל לחטפה על-ידי הרגל או אניות. הרגשה שאינה קדומה לה השקטה פנימית היא רעועה ומתפוררת. דבור שאינו נולד מן השקט הזה, רב פעמים ריקני, וגם יכול להיות הרסני. כשתענוג ורצון פנימיים נגשים אליהם בהכרה, השכל נעשה בהיר, המדות מתפכחות, והדבור נעשה כלי לאור.

לפיכך, בעבודה יש הבדל עמוק בין התבוננות לדבור. תפלה מבררת במלים, למוד תורה, דברי ברכה וחסד – כלם דבור קדוש הם, אבל עתידם להיות תנועה שניה, ולא ראשונה. התנועה הראשונה היא התבוננות – מחשבה מתעמקת, עדין בלי דבור, שבה הנפש שוהה עם ענן באלקות עד שהוא מחדר את הרצון הפנימי. התבוננות היא ההדרה האנושית של אותה פנימיות אלקית שלפני הדבור. אינה סתם "לחשב על", אלא "לגור בתוך".

הלכה עצמה רומזת לסדר עדיפויות זה. יש את הקריאה הגדולה של "שמע ישראל", שהשפּתים נעות והקול נשמע; אך עבודת העמק של קריאת שמע היא בקבלת עול מלכות שמים השקטה שבמוח ובלב. המינימום ההלכתי הוא ההגיאה בשפּתים, אבל דרישת החסידות היא דבקות פנימית – שמאחורי ה"ה" אחד" המדבר יעמד רצון בלתי מדבר, הסכמה שלמה להניח את הספור האישי בתוך האמת שאין עוד מלבדו. הנעקה האמתית של "שמע" מתחילה קדם האות הראשונה, בהפניה השקטה של הנפש אל מקורה.

כן הוא גם בתפלת העמידה. שמונה עשרה נאמרת בלחש, השפּתים נעות אבל הקול נעצר. ההלכה מסמנת זאת כנקודת הפנימיות של התפלה, המקום שבו הנפש עומדת "כעבד לפני רבו". החסידות מגלה שהקורבן לשתיקה שבשמונה עשרה איננה פרט טכני, אלא חותם רוחני. אחרי פסוקי דזמרא של שבח, אחרי המלים הנשמעות יותר של קריאת שמע וברכותיה, הנפש מגיעה למקום שקט שבו אינה מכריזה עוד, אלא מקשיבה, גם בשעה שהיא מדברת. המלים עצמן הן פלים; עקר העבודה הוא ההסכמה השקטה של הרצון שמאחוריהן.

כאן זורח באור חדש מאמרם הקצר של חז"ל: "סייג לחכמה שתיקה". בפשט, השתיקה מגינה על החכם מטעות ומדברים שאין בהם תועלת. בפנימיות, השתיקה אינה רק סייג סביב לחכמה, אלא שרשה. חכמה עצמה – ניצוץ ההשגה – יוצאת מאין הקודם לה, מפתחות שאינה תופסת. כשאדם מעצר את דבורו, כשהוא מוכן לעמוד בלי לבוש של מלים, יכולה לרדת חכמה דקה יותר. השתיקה נעשית חלל פנימי, מקום ריק בתוכו, שבו יכול להופיע הארה עליונה יותר.

התורה מראה לנו שתיקה כזו בשיא חריפותה בדמותו של אהרן. "וידם אהרן" – אהרן נאלם, בהתמולדו עם האבדה האינה מוכנת של בניו. זאת אינה שתיקה של אבהות, אלא שיא האמונה. כשהרצון המגלה של הקדוש ברוך הוא סותר את הבנת הנפש, יש שתי דרכים: למחות מתוך מסגרת ההבנה המגבלת של האדם, או לשקוע עמק יותר אל הרצון הנסתר של השם יתברך הגבוה מהשכל. אהרן בחר בדרך השננה. שתיקתו לא הייתה העדר הרגשה, אלא בטול גמור – השתחואה בלי מלים של הסוף לפני האין-סוף. ובתוך שתיקה זו, אומרים חז"ל, זכה שתתנתן על-ידו דבור מסוג הקרבה היותר פנימית – דבור ישיר של הוראת הלכה.

גם מסעו של איוב עובר בנוף רוחני דומה. מקף בהסברים, וכוחים, האשמות והצדקות, רק כשסופת המלים שוככת ואיוב נוח בקבלה עמקה יותר, זורחת בהירות מסוג אחר. הנפש לומדת שיש מקום של אמונה למעלה מן הטענה, שבו השאלה עצמה נעשית כלי לגלוי השכינה.

דפוס זה מעצב גם את הזמן הקדוש. שבת אינה רק יום של פרישה ממלאכה, אלא חזרתו השבועית של העולם אל ההפסקה הנסתרת שלו. ששת ימי המעשה הדבור האלקי מתפרט בעבודות משנות, ברבוי עסוקים ובריאות. בשבת הדבור חוזר למקורו. "מלאכתו עשויה" – מלאכתו כבר נחשבת כעשויה; הדגשה מתהפכת מ"עשיה" ל"היות", מבטוי

למהות. היהודי השומר שבת טועם, במדה מדממת, את הפנימיות של העולם עצמו, את המחשבה הקוסמית שלמטה מכל המעשים. וכששבת נפטרת, מוצאי שבת הוא כעין "ויאמר אלקים" חדש – ההבדלה הראשונה על היין היא הדבור המתחדש הזורם מתוך השתיקה שקדמה לו.

בחי המדות, אותו קצב עצמו מתגלה כצמצום. לעצור כעס, למנוע מלשון קשה, להקשיב לחברו בלי להכניס מיד את עצמו – אלו אינם רק מעלות חברתיות. הם השתקפויות אנושיות של הצמצום האלקי. תחת להציף את הזולת בכל עצמת דעותיו או תגובותיו, האדם מצמצם את עצמו מעט, ובזאת חלל שבו הזולת יכול להיות ולהשמע. עצירה זו אינה דלול, אלא מעשה אהבה. באותו רגע של הפסקה, באותו לא-עוד-נאמר של התגובה, זורח "צלם אלקים".

מכל זה נמשכת דרך לעבודה מעשית. קדם שאתה מדבר – הפסק. קדם שאתה עונה – הוצע עם השקט שבתוכך. קדם שאתה מתחיל ללמוד – הנח רגע של שתיקה, שבו אתה זוכר לפני מי אתה לומד, ומזמן את חכמתו להתלבש בדעתך. קדם שאתה מקבל החלטה – אסף את מחשבותיך המפורות לתוך שאלה פשוטה פנימית: "מהו רצון ה' כאן?" זאת אינה טכניקה בלבד, אלא הוזהות. באותו רגעים קצרים של לא-דבור, הפרגים המפורים של רצון ופחד יוכלו להשקט, והרצון האלקי העמוק יוכל להתחשף.

תשובה, בפנימיותה, היא חזרת הנפש לנקודת אין שבתוכה, שלמעלה מכל כשלון. דברי ודוי חשובים, אבל הם הצעד השני. ראשון צריך להיות הפניה שקטה לפני, אל הנקודה שבנפש האלקית שמעולם לא נפגמה, הנקודה שתמיד נשארה נאמנה. תשובה אינה בריאתו של אני חדש, אלא גלוי של האני האמתי שנעלם מתחת להמון הרעש. כשהיהודי נוגע בנקודה זו אפילו לרגע, נשתנים דבוריו ומעשיו של עבר, מפני שהחזיר את שרשם וקשרם ברצון האלקי.

גם הבטחון הוא דירה בתוך שקט פנימי זה. העולם רועם בחסר ודאות, המוח סובב בתרחישים שונים; אך בפנים יש חדר שבו הנפש נוחה בדעה הפשוטה ש"אין עוד מלבדו", שאין מצב שעומד מחוץ להשגחתו. בטחון אינו הכחשת הספקה או הכאב, אלא סרוב להניח להם להגדיר את המציאות. זהו בחירה לעמוד בהפסקה הנסתרת שמתחת למאורעות, שבה נוכחות השם אינה מתמוטטת. ממקום זה יכול אדם לפעול באחריות ולדבר בחכמה, בלי שהפחד ינהל אותו.

כשאדם חי עם הקשבה פנימית כזו, כל מלה שהוא מדבר יכולה להיות המשך של "ויאמר אלקים". אין הכוונה שהוא צריך לצטט תמיד פסוקים, אלא שדבורו יקדם תמיד בבדיקה פנימית: האם זאת בהתאמה לרצון ה'? האם המלה הזאת נחוצה, טובה, אמיתית? האם היא נושאת אור או צל? באותו רגע של פנימיות, הדחף של האני להתגלות נשקט, והדבור נעשה שקוף יותר, יכול יותר לשמש כעבר לאור ולא כמחסום.

אז, לאט-לאט, חלה התהפכות. היהודי מתחיל להרגיש שלא רק דבריו האישיים, אלא כל העולם כלו הוא דבור הנולד מן השתיקה. רשרוש העלים, המון השוק, קולות הילדים, לחש התפללות בבית הכנסת – הכל נשמע על רקע של דממה עצומה. הלב לומד להקשיב מתחת לשטחיות הקול, להרגיש איה בכל רגע ורגע הבריאה נאמרת מחדש מפנימיות שאין

לֵּה חֵקֶר. כָּכֵל שְׁאֵדָם מְרַגֵּיל עֲצָמוֹ בְּהַקְשָׁבָה זֶה שֶׁל "שְׁמִיעָה קִדָּם לְאוֹר", כִּי כָּל רִגְעַ מְבַהֵיק יוֹתֵר בְּהַכָּרָה שְׁהֲאִין־סוּף
מְדַבֵּר כָּאֵן וְעִכְשָׁו, וּמֵאַחֲרֵי כָּל הַבְּהָקָה שֶׁל מְצִיאוֹת יֵשׁ אוֹתוֹ הַהִפְסָק הָאוֹהֵב וְהַנִּסְתָּר, שָׁבוּ הוּא כְּבִיכּוֹל מְקַשֵּׁיב רַק לְעֲצָמוֹ.

The Silent Interval - dedicated to the Emz

"בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹקִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ. וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֵּהוֹ וְנָחָה, וְחָשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תֵּהוֹם, וְרוּחַ אֱלֹקִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמַּיִם. וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים יְהי אוֹר.".

בין די רוח המרחפת צו דער ערשנוטער ווארט, ליגט א פאזע וואס די כתוב אויף פאפיר שוין גיט שרייבט, נור די נפש קענן איר הערן.

די תורה ווי אלעכסט ווארטעט א ביסל. זי איילט זיך גלייך צום "ויאמר אלקים". אויבערשט ערשט ברייט זי אויס פאר אונדז א וולט אן צורה, בדיקט אין חשך, א גופא-שכינה אלגית מרחפת אין א קרבת-קדש אן קיין בטוי. נור דאן קומט אן דער דיבור. אליין דער ריתם פונעם סיפור רומז: פארן ווארט – שתיקה; פארן הערן פונעם אור – א דממה אן מידה, אנגעפילט מיט עפשויות.

חז"ל לערנען אז די וולט איז נברא געווארן מיט צען מאמרות. "בעשרה מאמרות נברא העולם". און אויב ס'זענען דא צען מאמרות, דאן איז דא א רגע – העכער פון אלע מנגן – ווו ס'איז נאך קיין מאמרות גיטא, נור דער איינער, וואס שטייט אין פארגרויסערן זיך צו הויבן זיין קול. און מדרש רבה זאגט אז דער הקדוש-ברוך-הוא האט אריינגעקוקט אין תורה און ברא געמאכט די וולט, ווייל די תורה איז די תכנית און די פנימיתע תכנית. א תכנית איז גיט קיין דיבור צו א אנדערן; זי איז די פנימיתע מחשבה פונעם ארכיטקט, דער שתיקער דפוס, אין וועלכן דער בית לעבט שוין פארן לייגן א שטיין אויף אן אנדערן. דערפאר רומז אליין דער בגריף פון צען מאמרות שוין אויף דעם, וואס איז פריער פון מאמר – די אלגיתע תכנית, די פנימיתע תורה ווי א מחשבה, פאר איר אנטפלעקן זיך אין די אותיות פון בריאה.

דער זוהר מאכט דאס נאך טיפער. "בראשית" מיינט גיט נאך "אין אנהייב", נור "בראשית" – אין דער נסתער ראשית, די קדמוניתע חכמה, פארבארגן אין דעם חיק אין-סוף. פארן "יהי אור" איז דא "בראשית" – א נקודה פון צוזאמענגעצויגענער חכמה, א שטילער זרע, אין וועלכן אלע עולמות זיינען שוין אריינגעשלאסן. דער זוהר רופט דאס "רישא דלא אתידע", א ראש וואס מ'קענט גיט; די נקודת-התחלה, וואס זי אליין שטייט העכער פון אלע תחלות. זי איז דער שותקער שרש, פון וואס עס וועט ארויספליסן דער נהר פון אלגית דיבור.

אין לשון האר"ל, ווי עס איז מבאר און פארטיפט געווארן דורך דעם אדמו"ר הגזן און דעם אדמו"ר הרשב"ב, ווערט די נסתער נקודה באשריבן ווי "צמצום" און "רשימו". דער אור-אין-סוף אן גרעניצן פילט אן אלץ. ס'איז קיין ארט גיטא, קיין עפשויות גיטא, פאר א "זלת", פאר א באגרעניצטע מציאות. און דאן, כביכול, צמצם דער הקדוש-ברוך-הוא, ער זאל

זאגן נעמט אראפ זיין אנטפלעקטן אויר, און לאזט איבער א חלל, א לייערן ארט פאלו, אין וועלכן א נבראתע און באגרעניצטע מציאות קענט זיך אנטפלעקן. נאר דער צמצום איז ניט קיין העדר, חלילה; חסידות פטאנט, אז ער אליין איז א אופן פון זיין נוכחות־התהוות. דער צמצום פארהילט, נאר ער נעמט ניט אוועק. די הסתרה אליין איז דער אופן, ווי דער אינסוף וועלט זיין נוכחך אין דער גבול.

אין יענעם חלל בלייבט איבער א רשימו, א רשם, א גאנץ דינע אנדרוק פון יענעם ערשטן אויר. דער רשימו איז די הדרה פון דער חכמה, וואס שטייט פריער פון מאמר, די דינע און אינסופיתע טביעה פונעם אינסוף אין אליין דעם עצם־מהות פון דער באגרעניצטער מציאות. ער איז ווי דין, וואס מ'האט אויסגעמעקט פון קלאף, און עס בלייבט נאר א דינע רמזה פון איר ערשטן כתב, פון וועלכער מ'קענט שוין ציען א נייעם כתיבה. אלע צען מאמרות, אלע אותיות, מיט וועלכע די וולט איז נברא געווארן, ווערן ארויסגעצויגן פון יענעם רשימו; נאר דער רשימו אליין שטייט אין דממה, פארן ווארט וואס מ'זאגט ארויס אין קול.

חסידות חב"ד פטאנט, אז דער גאנצער תהליך איז ניט אין צייט, חלילה. ניט אז ס'האט, כביכול, געווען א צייט, ווו דער הקדוש־ברוך־הוא האט אנגעפילט אלץ, און שפעטער "פארלאזט" ער א געוויסן ארט. נור דאס איז פאר אונדז א פשרייבונג פון אן אינערלעכן אופן אין אלקות, א פניה פונעם אינסוף צו זיך אליין צו צידערן ארויס א גבול, כדי ס'זאל זיין א עפשרות פאר א קשר מיט באגרעניצטע נבראים. דער צמצום איז פאלו דער הקדוש־ברוך־הוא הערט צו זיך אליין אין זיין פנימיות, פאר ער רעדט ארויס צו א זלתי. דאס איז זיין אלקיתע מחשבה, דער פנימיתער תענוג און רצון, וואס גייען פריער פון דיבור, אין וועלכן די עולמות ווערן געבוירן.

אין עולם האצילות, וואס איז דער עולם פון האצלה, ווו ס'איז נאך קיין הרגשה פון א באזונדערן יש ניטא, נור נאר אלקות אליין, איז שוין דא א חילוק צווישן מחשבה און דיבור. מחשבה איז פנימית: זי גייט ניט ארויס פון דעם, וואס מחשב. דיבור, אפילו אין זיין אלעררוחנישסטער צורה, איז שוין א גילוי ארויס, א פניה צו א זלתי. חסידות דימעט די מחשבה צו דער שטילער הנאה פון דער נפש פון א השגה, פאר זי ווערט געזאגט מיטן מויל; צום תענוג פון דער ידיעה, דעם טעם, דעם האלטן די חכמה אין איר פנימיתן אויר. דיבור איז די בשלוס צו מלביש זיין יענער פנימיתער ידיעה אין ווערטער, זי צו באגרעניצן און צוצושטאלטן לויט כח פונעם מקביל.

אזוי אויך למעלה, אין א אופן, וואס מיר האבן קיין עכטע דמיון ניט דערצו: ס'איז דא א אלקיתע מחשבה, א פנימיתער תענוג און רצון, אין וועלכע אלע עולמות האלטן זיך ווי א פשוטע, אינסופיתע מחשבה אין אויר־אינסוף. דאס איז "ראשית חכמה", די נסתרה חכמה פון "בראשית", אין וועלכער שמים און ארץ זיינען נאך ניט צוויי, חשך און אור זיינען נאך ניט אפגעטיילט, און אלע צען מאמרות זיינען איין פשוטער תענוג. פון יענער פנימיות "גייט", כביכול, דער הקדוש־ברוך־הוא אריבער צו דיבור – "ויאמר אלקים יהי אור" – א מ'דמדטער גילוי, א ווארט, וואס א באגרעניצטע וולט קענט הערן.

חֲסִידוֹת נִעְמַט אָפֶט דעם מָשָׁל פֿון אַ טאַקע חֲכָם-אָדָם צו בָּאָרן יענעם אַרבערגאַנג. ווען אַזאַ מענטש שטייט צו רעדן אַ תּוֹרָה, וואָס וועט טאַקע טוישן דעם לעבן פֿון אַן אַנדערן, רעדט ער נישט אין חִפְזוֹן. ער קערט זיך אַרײַן אין זיך. ער זאַמלט צוזאַמען זײַן גאַנצע הֶבְנָה אין אַ נְקוּדָה, ער שְׁעֵרֵט אָפּ דעם כַּחַּ פֿונעם מַקְבִּיל, און פֿון ים-הַדְּעֵת ברייט, וואָס ער האָט, שופט ער אַרויס אַ טיפּע, איין בְּטוּי, גענוי און אָפּגעוואָגן. פֿאַר דרויסן זעט אויס ווי אַ פֿאַזוע, ווי אַ שְׁתִּיקָה. נאָר די שְׁתִּיקָה איז נישט ליידיק; זי איז צוזאַמענגעצויגענע מְלָאוֹת, דער גאַנצער אָקְיָנוֹס שטייט כְּאֵלּוּ הינטערן וואָרט, וואָס שטייט צו ווערן געזאָגט.

אַזוי אויך פֿאַרן ערשטן "יְהִי אֹר" ווייזט אונדז די תּוֹרָה אַ פֶּרֶק פֿון תּהוֹ, חֹשֶׁךְ און אַ רוּחַ מְרַחֶפֶת. דאָס איז דער נְסִתָּרֶעֶר הַפֶּסֶק. דער אויַר-אַיִן-סוֹף האָט זיך פֿאַרהילט; די אַנטפלעקטע עוֹלָמוֹת זיינען נאָך נישטאַ. נאָר אין יענעם חֶלֶל, וואָס קוקט אויס ווי ליידיק, מְרַחֶפֶת אַ גאַנצע מְלָאוֹת פֿון אַלְקִיתער מַחְשָׁבָה אָן גילוי, ווי אַ רוּחַ, וואָס מְרַחֶפֶת אויף פִּנֵּי די מַיִם פֿון עֲפְשָׁרוֹת. די שְׁתִּיקָה איז די דערלעבטע זייט פֿונעם "אַיִן" – דעם קיין-דָּבָר, וואָס שטייט פֿריער פֿון אַלע "יֵשׁ", פֿון אַלע מְצִיאוֹת. אַיִן איז נישט ליידיקייט; ער איז די מַעֲלָה פֿון דער מְצִיאוֹת, וואָס שטייט העכער פֿון אַלע הַגְדָּרָה, אַלְקוֹת, וואָס דער שְׁכָל קענט נישט אויסגרייכן, פֿון וואָס אַלע הַגְדָּרוֹת קריגן לעבן.

ווען מיר הערן דעם קול פֿון שוֹפֵר, איז דאָ אַ נְשִׁימָה, וואָס ציעט זיך אַרויס פֿאַרן קול. די תְּקִיעָה, די שְׁבָרִים, די תְּרוּעָה – זיי זיינען ווי די צען מַאֲמָרוֹת, גערעדט און צעטיילט אין מְדוּת, וואָס מיר קענען הערן. נאָר אונטער אַלע ליגט די פשוטע נְשִׁימָה פֿון לעבן, די רוּחַ, וואָס שטייט פֿריער פֿון קול. די נְשִׁימָה אַליין הערט מען נישט; נאָר זי איז דאָס, וואָס מאַכט אויס אַלע תְּנוּעָה פֿון קול. אַזוי אויך בײַ מַעֲמַד הַרְסִינִי, פֿאַרן "אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ", איז געווען אַ גרויסע דְּמָמָה. "וַיַּחֲסֵן שָׁם יִשְׂרָאֵל נֶגֶד הַהָר" – דאָס פֿאַלק האָט דאָרט געלאָגערט ווי אַ איינער מענטש מיט אַ איינס האַרץ, און די גאַנצע בְּרִיאָה האָט כְּאֵלּוּ אָפּגעהאַלטן איר נְשִׁימָה. קיין פֿויגל האָט נישט געצוויטשט, קיין שוֹר האָט נישט געגאַעט, זאָגן חַז"ל. דער כּוֹסְמוֹס איז צוריקגעקומען צו יענעם נְסִתָּרֶעֶר הַפֶּסֶק, כדי דער נִיעֵר אַלְקִיתער דִּיבּוּר, די תּוֹרָה, זאָל קענען זיך הערן.

אַלץ דאָס זיינען הַשְׁתַּקְפוּיּוֹת פֿון אַ איינע אמת: יעדער אַלְקִיתער דִּיבּוּר ווערט געבוירן פֿון אַ פִּנִּימִיתער הַקְשָׁבָה, וואָס שטייט אים פֿריער, פֿון אַ עֲצָמִיתער תְּעֻנּוּג, פֿון אַ פִּנִּימִיתער פִּנְיָה פֿונעם אַיִן-סוֹף צו זיך אַליין. אין לשון חֲסִידוֹת: תְּעֻנּוּג און רָצוֹן גייען פֿריער פֿון גילוי. ערשט איז דאָ דער אַלְקִיתער תְּעֻנּוּג אין דער עֲפְשָׁרוֹת פֿון בְּרִיאָה, דער רָצוֹן, אַז זאָלן זײַן נְבִרָאִים, וואָס וועלן אים וויסן, אים לייב האָבן און מַקְיִים זײַן מְצוֹת. דער רָצוֹן איז נאָך גאַנץ אין אים אַליין, אָן גילוי, ווי אַ אייש, פֿאַרבאָרגן אין דער גְּחָל. נור שפּעטער באַווייזן זיך יענע תְּעֻנּוּג און רָצוֹן אין מְדַמְדָּטע אורוֹת און כְּלִים, אין די צען מַאֲמָרוֹת, אין די גערעדטע עוֹלָמוֹת.

אויב מיר צייכענען זיך אין געדאַנק די בְּרִיאָה נאָר ווי אַ צוּי, וואָס מ'זאָגט אַרײַן אין אַ ליידיקייט – "יְהִי" – פֿאַרפֿעלן מיר די פִּנִּימִיתע נאַענטערהייט, וואָס ליגט אין איר. ווי וואָלט דער הַקְדוּשׁ-בְּרוּךְ-הוּא גערעדט צו אַ לייערן חֶלֶל, און די נולט ווערט נְבִרָא. נאָר אין אמתן איז קיין ליידיקייט נישטאַ חוץ אים, אין וועלכן ער רעדט. ס'איז נאָר ער אַליין, וואָס קערט זיך

צו זיך אליין, פֿאַרהילט און אַנטפלעקט זיך אליין, כדי אַז דאָס, וואָס זעט זיך פֿאַר אונדז ווי אַ "זֶלְתוּ", זאָל קענען זיך הויבן. די שְׂתִיקָה פֿאַרן "וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים" איז דער רשָׁם פֿון יענער פֿנימיתער פֿניָה, אַ רָחֵם, אין וועלכן אלע מְצִיאוֹת האַלט זיך נאָך ווי אַ זאָך, וואָס מ'האַט נאָך נישט געזאָגט, גאַנץ מיוֹחַד מיט איר שוֹרֶשׁ.

ווען די כְּתוּב זאָגט, "וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֵּהוֹ וְבָהוּ, וְחָשֶׁךְ... וְרוּחַ אֱלֹקִים מְרַחֶפֶת", באַשרייבט זי נאָך נישט אַ ווֹלט מיט אַן אייגענע, באַגרעניצטע צורה. זי באַשרייבט יענעם מצבֿ פֿון פֿריער־מאַמֶר – דעם רְשִׁימוֹ אינעם צִמְצוּם, אַ ים פֿון אַלקיטער פּוֹטֶנְצִיאַל, צוזאַמענגעדריקט אין אַ מְרַחֶפֶת נְקוּדָה. דער חָשֶׁךְ איז נישט קיין הַעֲדָר פֿון אים, יתְבַּרֵּךְ; ער איז די הַסְתָּרָה, וואָס מאַכט מעגלעך, אַז זאָל זײַן אַ ווֹלט, וואָס קענט דערלעבן אַ גילוי. דער תֵּהוֹ איז נישט דער מענטשליכער בִּלְבּוֹל; ער איז אַ רֵיכְקִיט פֿון עֲפָשְׁרוּיּוֹת, וואָס זײַנען נאָך נישט אָפּגעטיילט און נאָך נישט אָרדנטלעך צוזאַמענגעשטעלט אין אַ מסוֹדֶרטע יִשׁ-מְצִיאוֹת.

אַזוי ווערט די נְסִתָּרַע פֿאַווע די עֲרַנסטע תַּחֲלָה. "בְּרֵאשִׁית" – אין דער נְסִתָּרַע חֲכָמָה, אין דער פֿנימיתער תּוֹרָה ווי אַ תּוֹכְנִית, אין דער אַלקיטער מַחֲשָׁבָה און תַּעֲנוּג – "בְּרֵא אֱלֹקִים". נאָר פֿון יענער שְׂתִיקָה קענט דער קול פֿון "וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים יְהִי אוֹר" אַרויסגיין אין אַזאַ אופֿן, וואָס ברעכט נישט דעם מְקַבֵּל. דער צִמְצוּם, די פֿנימיות, די פֿאַווע – זיי זײַנען אלע פֿרטים אין מִדַּת־הֶרְחָמִים, אין דעם אופֿן, וואָס דער הַקְדוּשׁ־בְּרוּךְ־הוּא מאַכט אַ אָרט אין זײַן אֵין־סוֹף פֿאַרן באַגרעניצטן נִבְרָא, כדי ער זאָל קענען הערן און לעבן.

און דער מָשָׁל איז נישט נאָר קאַסמיש. ער איז נישט נאָר אַ מעשָׂה וועגן אַ ווייטן קַדְמוֹנִישֵׁן רִגַע. ער קומט זיך אָפּ יעדן מאָמענט, ווייל די בְּרִיאָה איז תְּמִידִית. אין יעדן מאָמענט איז נייע אַלקיטע פֿנימיות, אַ שוֹתְקער אֵין, פֿון וואָס נִיעֶרֶה־יִיט ווערט גערעדט אַרויס דאָס יֵשׁ פֿון אונדזער ווֹלט. יעדע נְשִׁמָּה, וואָס דו נעמסט, יעדע מַחֲשָׁבָה, וואָס שטייגט אַרויף אין דײַן דַעַת, יעדע געשעעניש, וואָס פאַסירט, זײַנען אַ נייע הַגְדָּרָה פֿון "יְהִי אוֹר", וואָס פֿליסט פֿון אַ בִּלְתִּי־נִחְקָרער דְּמָמָה, וואָס אליין ווערט נישט קיין זאָך אין די זאַכן.

און אויב אַזוי איז, שטעלט זיך אַ פֿראַגע: יענע נְסִתָּרַע פֿאַווע, יענע פֿנימיות פֿונעם הַקְדוּשׁ־בְּרוּךְ־הוּא, וואָס שטייט פֿריער פֿון יעדן דִיבּוּר און יעדן עוֹלָם – וווּ האַלט זי זיך אָפּ אינעם מענטש, וואָס איז נִבְרָא געוואָרן "בְּצֵלֶם אֱלֹקִים"? אויב פֿאַר יעדן אַלקיטן מאָמֶר שטייט אַ צוזאַמענגעצויגענע שְׂתִיקָה פֿון מַחֲשָׁבָה און תַּעֲנוּג, אין וועלכן אָרט אין דער נֶפֶשׁ קענט אַ מענטש אָנרירן אַזאַ שְׂתִיקָה? און ווי קענט אַ יִיד אין זײַן עֲבוּדָה זיך אָנווייזן צו זיצן, אַפֿילו פֿאַר קורצע מאָמענטן, אין אַזאַ נישט־גערעדטער מְלֵאוּת, כדי זײַן דִיבּוּר און זײַנע מעשִׁים זאָלן אַרויסגיין ווי דורכזיכטיקע אַיבֿרים פֿאַרן אַלקיטן דִיבּוּר פֿון "יְהִי אוֹר"?

אויב די נפש האנושית איז נתצורה "ב'צ'לם אלקים", דאן איז דאך די תבנית פון יענער נסתער פנימיות, וואס שטייט פריער פון יעדן דיבור, אריינגעקריצט אינעם עצם מהות פון דער נפש אליין. די מורים פון חסידות לערנען, אז די נפש איז נישט קיין פארנעבלטער רוחניות-וואלקן, נאר א געבויט-געשטאלטע דמות פון עליונה עולמות. אין לשון התנ"א איז די נפש האלקית מרכבת פון צען כחות – די כחות השכל פון חכמה, בינה, דעת, און די מדות פון הארץ – און דאך, פנימיותדיקער פון אלע זיי, שוכנים תענוג און רצון. ביידע זיינען נישט סתם נאך א פאר כחות, נאר זיי זיינען כאילו די פנימיתע מחשבה פון דער נפש אליין, א שותקער מקור, פון וועלכן אלע שכל, מדות און דיבור קריגן זייער לעבנס-כח.

תענוג איז דער נסתער הענג פון דער נפש אין דער עצם-מציאות, איר עולם-קדמונישער "הן" צו זיין א עבד ה', און דער רצון איז דער אויסגעצויגענער קו פון יענעם תענוג, די נטיה פון דער נפש צו מקיים זיין איר שליחות. זיי שטעלן זיך אנטקעגן די אלקיתע תענוג און רצון, וואס שטייען פריער פון יעדן "ויאמר". ווי אזוי אז די עליונה מחשבה איז נאך נישט קיין באזונדערער עולם, נאר א רחם פאר אלע עולמות, אזוי זיינען תענוג און רצון נאך נישט קיין אויסגעפארמטע מחשבות אדער אויסגערעדטע רצונות, נאר א פנימיתע שטעלונג, א התייחסות אן ווערטער. פריער א מענטש ווייסט פינקטלעך וואס ער וויל, איז דא א טיפערע, שטילערע דעה, אז ער וויל זיין מקושר אין ה'. דאס איז די נסתער הפסקה פון דער נפש.

פון יענער פנימיות גייען ארויס און גילויען זיך די כחות השכל און די מדות. דער שכל באטראכט און מתבונן, דאס הארץ ווערט מתעורר, און צום סוף רעדט דער מויל, די האנט טועט. נאר די אמתדיקע תוכן פון אלע יענע חיצוניות-בטויים הענגט אפ פון זייער שרש אין יענער פנימיתער שתיקה. א מחשבה, וואס עס איז איר נישט פאראוונט א הקשבה לפנים, קען מען גרינג אראפכאפן דורך הרגל אדער אניות. א הרגשה, וואס עס גייט איר נישט פאר א פנימיתע השקטה, איז שוואך און צעפאלנדיק. א דיבור, וואס ווערט נישט געבוירן פון יענעם שקט, איז אפט ריק, און קען אפילו זיין הרסני. ווען תענוג און רצון פנימיים ווערט מען צוגאנגען צו זיי אין הכרה, ווערט דער שכל בהירער, די מדות זאכטער, און דער דיבור ווערט א כלי פארן אור.

דערפאר איז אין דער עבודה דא א טיפער אונטערשייד צווישן התבוננות און דיבור. תפלה, וואס מבררת זיך אין ווערטער, תלמוד תורה, דברי ברכה און חסד – אלע זיי זיינען הייליקע דיבורים, נאר זיי דארפן זיין א צווייטע תנועה, און נישט דער ערשטער. די ערשטע תנועה איז התבוננות – א מתעמקטער מחשבה, נאך אן דיבור, אין וועלכער די נפש וויינט ביי א ענין אין אלקות ביז ער דורכדרינגט דעם פנימיתען רצון. התבוננות איז דער אנושישער הדרה פון יענער אלקיתער פנימיות, וואס שטייט פריער פון דיבור. זי איז נישט סתם "טראכטן וועגן", נאר "ווינען אינעווייניק".

די ה'לכה אליין רמזט אויף דעם סדר-עדיפויות. ס'איז דא די גרויסע קריאה פון "שמע ישראל", ווו די ליפן רירן זיך און דער קול הערט זיך; נאך די עבודת-העמק פון קריאת-שמע איז אין דער שטילער קבלת עול מלכות שמים אין מוח און הארץ. דער מינימום הלכתי איז די הגיאה אין די ליפן, נאך די פאדערונג פון חסידות איז א פנימיתע דבקות – אז הינטערן אויסגערעדטן "ה' אחד" זאל שטיין א ניט-אויסגערעדטער רצון, א גאנצע הסכמה אריינצולייגן דעם אישישן מעשה-סיפור אינעם אמת, אז אין עוד מלבדו. די אמתדיקע זעקה פון "שמע" הייבט זיך אן פריער דער ערשטער אות, אין דער שטילער הפניה פון דער נפש צו איר מקור.

אזוי אויך איז עס אין תפלת העמידה. שמונה-עשרה זאגט מען בלחש, די ליפן רירן זיך, נאך דער קול האלט זיך אפ. די ה'לכה באצייכנט דאס אלס נקודת-הפנימיות פון דער תפלה, דער ארט, ווו די נפש שטייט "כעכד לפני רבו". חסידות גיט אפ, אז די נאענטקייט צו שתיקה אין שמונה-עשרה איז ניט קיין טעכנישער פרט, נאך א רוחניות-חותם. נאך פסוקי דזמרא פון לויב, נאך די העכערע הערבארע ווערטער פון קריאת-שמע און אירע ברכות, קומט די נפש צו א שטילן ארט, ווו זי פרוווט שוין ניט מער צו מכריז זיין, נאך הערט צו, אפילו אין דער שעה, וואס זי רעדט. די ווערטער אליין זיינען פלים; דער עיקר פון דער עבודה איז די שטילע הסכמה פון דעם רצון הינטער זיי.

דא בלייבט זיך אין א נייעם אור דער קורצער מאמר פון חז"ל: "סייג לחכמה שתיקה". אין פשט באשיצט די שתיקה דעם חכם פון טעות און פון ווערטער אן תועלת. אין פנימיות איז די שתיקה ניט נאך א סייג ארום חכמה, נאך איר שרש. חכמה אליין – דער ניצוץ פון השגה – גייט ארויס פון א און, וואס שטייט איר פריער, פון א פתיחות, וואס גרייפט גאר ניט. ווען א מענטש האלט אפ זיין דיבור, ווען ער איז גרייט צו שטיין אן דעם לבוש פון ווערטער, קען אראפקומען א נאכפינפטער חכמה. די שתיקה ווערט א פנימיתער חלל, א לייער ארט אינעווייניק, אין וועלכן א העכערע הארה קען זיך אפשנייען.

די תורה ווייזט אונדז אזא שתיקה אין איר שארפטן אויסדרוק אין דער דמות פון אהרן. "וידם אהרן" – אהרן איז פארשטומט געווארן, ביים באגעגענען זיך מיטן ניט-פארשטענדלעכן פארלוסט פון זיינע זין. דאס איז ניט קיין שתיקה פון פארשטומפערטקייט, נאך דער שפיץ פון אמונה. ווען דער מגלה רצון פון הקדוש-ברוך-הוא שטייט אין סתירה מיט דער באגרענעצטער הבנה פון דער נפש, זיינען דא צוויי וועגן: זיך אפצושטעלן אין מחאה אינעווייניק אין דער מאסלה-בנה פונעם מענטש, אדער אריינצוטונקען זיך נאך טיפער אין דעם נסתער רצון פון השם יתברך, וואס איז העכער פון שכל. אהרן האט באוואוסט אויסגעקליבן דעם צווייטן וועג. זיין שתיקה איז ניט געווען קיין העדר-הרגשה, נאך א גאנצער בטול – א השתתותא אן ווערטער פון דעם סוף פארן אין-סוף. און אין יענער שתיקה, זאגן חז"ל, האט ער זוכה געווען, אז דורך אים זאל ארויסגיין א דיבור פון דער העכסטער נאענטערקייט – א דירעקטער דיבור פון הוראת ה'לכה.

אויך דער מסע פון איוב גייט דורך אזא רוחניות־נאף. אַרומגענומען פֿון הסברים, וויכוחים, באשולדיקונגען און הצדקות, בלייבט צום סוף, נאך דער שטורעם פֿון ווערטער, ווען ס'רײַקט זיך, און איוב רועט אין אַ טיפֿערער קבלה, אַ אנדער סאַרט בקירות. די נפֿש לערנט, אז ס'איז דאָ אַ אַרט פֿון אַמונה העכער פֿון טענה, וווּ די שאלה אליין ווערט אַ פֿלי צו גילוי השכינה.

דער זעלבער דפוס פֿאַרמירט אויך דעם הייליקן צייט. שבת איז נישט נאָר אַ טאָג פֿון פֿרישע פֿון מלאכה, נאָר די וואַכעדיקע חזרה פֿון דער וועלט צו איר נסתָרער הפסקה. אין די ששֵׁת ימי המעשה צעפֿליטערט זיך דער אַלקי דיבור אין פֿאַרשידענע עבודות, אין אַ סך באַשעפֿטיקונגען און בריאות. אין שבת קערט דער דיבור צוריק צו זײַן מקור. "מלאכתו עשיה" – זײַן מלאכה ווערט שוין באַטראַכט אלס געטאָן; דער דגש קערט זיך פֿון "עשיה" צו "היות", פֿון אויסדרוק צו מהות. דער ייד, וואָס שוּמֵר שבת, טייסט, אין אַ געוויסער מידה, די פֿנימיות פֿון דער וועלט אליין, די קוסמיתע ממשלה, וואָס ליגט אונטער אַלע מעשים. און ווען שבת גייט אַרויס, איז מוצאי־שבת כּעין אַ נייעם "ויאמֵר אֱלֹהִים" – די ערשטע הבדלה אויף ווײַן איז דער נײַ־מתחַדשטער דיבור, וואָס פֿליסט פֿון דער שתיקה, וואָס איז אים פֿריער געגאַנגען.

אין חײַ־המדות גופא גיט זיך אָפּ דער זעלבער ריטעם אלס צמּצום. אַפצוהאַלטן כּעס, זיך צו פֿאַרנעמען פֿון אַ האַרטער לשון, צו הערן צו אַ חבֵר אָן אַרײַנצולײַגן גלייך זיך אליין – דאָס זײַנען נישט סתם געזעלשאַפֿטלעכע מעלות. זיי זײַנען אַנאָשׂישע השתקפויות פֿון דעם אַלקישן צמּצום. אַנשטאַט צו פֿאַרפֿליסן דעם אַנדערן מיט דער גאַנצער כּח פֿון זײַנע מײַנונגען אָדער רעאַקציעס, צמּצומט זיך דער מענטש אַ ביסל, און שאַפֿט אַ חלל, אין וועלכן דער אַנדערער קען זײַן און געהערט ווערן. אזאַ עצי־רה איז נישט קיין דלול, נאָר אַ מעשה פֿון אַהבה. אין יענעם מאָמענט פֿון הפסקה, אין יענעם נאָך־ניט־אויסגערעדטן פֿון דער רעאַקציע, בלייבט זיך אָן "צֶלֶם אֱלֹהִים".

פֿון אַלעמען ציעט זיך אַרויס אַ וועג צו מעשׂיתע עבודה. פֿריער דו רעדסט – האַלט אָפּ. פֿריער דו ענטפֿערסט – בעראַטעוועט זיך מיטן שָׁקט אין דיר אינעווייניק. פֿריער דו הייבסט אָן צו לערנען – לייג אַראָפּ אַ מאָמענט פֿון שתיקה, אין וועלכן דו דערמאָנסט זיך, פֿאַר וועמען דו לערנסט, און דו לאַדסט אַרײַן זײַן חכמה זיך צו מלבש זײַן אין דײַן דעת. פֿריער דו נעמסט אָן באַשלוס – זאַמל דײַנע פֿאַרשפּרייטע ממשבות אַרײַן אין אַ פשוטער פֿנימיתער שאלה: "וואָס איז רצון ה' דאָ?" דאָס איז נישט סתם אַ טעקניק, נאָר אַ הַזדהות. אין יענע קורצע מאָמענטן פֿון נישט־רעדן קענען די פֿאַרשפּרייטע פֿרָגִים פֿון רצון און פחד זיך רואיקן, און דער טיפֿער אַלקישער רצון קען זיך אַנטפלעקן.

תשובה, אין איר פֿנימיות, איז די חזרה פֿון דער נפֿש צו דער נקודת־אין אין איר אינעווייניק, וואָס שטייט העכער פֿון אַלע כּשָׁלוֹן. ווערטער פֿון ודוי זײַנען וויכטיק, נאָר זיי זײַנען דער צווייטער שריט. דער ערשטער דאַרף זײַן אַ שטילע הַפְּנִיה לַפְּנִים, צו דער נקודה אין דער נפֿש הַאֱלֵקִית, וואָס איז קײַנמאַל נישט נפֿגם געוואָרן, די נקודה, וואָס איז שטענדיק געבליבן

נִימְנָה. תְּשׁוּבָה אִיז נִיט שְׁאָפֵן אַ נִייעם "איך", נאָר אַנטפלעקן דעם אמתן "איך", וואָס איז פֿאַרהוילן געווען אונטערן סך־ראש. ווען אַ ייד רירט אָן אין דער נקודה, אַפֿילו פֿאַר אַ רגע, טוישן זיך זיינע דִיבורים און מעשִׂים פֿון פֿריער, ווייל ער האָט צוגעקריגט זייער שְׂרֵשׁ און צוגעבונדן זיי אין דעם אַלקישן רָצוֹן.

אויך הַבְּטָחוֹן איז אַ דירה אינעווייניק אין יענעם פֿנימיתען שְׁקֵט. די וועלט רוימט פֿון חֲסֵר־נְדָאוֹת, דער מוח דרייט זיך אַרום אין פֿאַרשידענע סצענאַרן; נאָר אינעווייניק איז דאָ אַ צימער, וווּ די נֶפֶשׁ רועט אין דער פשוטער דֶּעָה, אַז "אין עוֹד מְלִבְדּוֹ", אַז ס'איז קיין מצב, וואָס שטייט חוץ זיין הַשְׁגָּחָה. הַבְּטָחוֹן איז נִיט אַפֿלייקענען די סִפָּנָה אָדער דעם פֿאַב, נאָר אַ אַפּאָג זיי צו לאָזן באַשטימען די מְצִיאוֹת. דאָס איז אַ בחִירָה צו שטיין אין דער נִסְתָּרער הַפִּסְקָה אונטער די געשעענישן, וווּ די נוכחות פֿון הַשֵּׁם קלעפט זיך קיינמאָל נִיט צוזאַמען. פֿון יענעם אָרט קען דער מענטש טוען מיט אַחֲרִיּוֹת און רעדן מיט חֲכָמָה, אָן אַז דער פּחד זאָל אים פֿירן.

ווען אַ מענטש לעבט מיט אַזאַ פֿנימיתער הַקְּשָׁכָה, קען יעדעס וואָרט, וואָס ער רעדט, זיין אַ המשך פֿון "וַיֹּאמֶר אֱלֹקִים". די כּוֹנָה איז נִיט, אַז ער דאַרף שטענדיק ציטירן פֿסוקים, נאָר אַז זיין דִיבור זאָל שטענדיק פֿאַרגייען אַ פֿנימיתע בְּדִיקָה: צי דאָס שטימט מיט רָצוֹן ה'? צי דאָס וואָרט איז נויטיק, גוט, אמתדיק? צי טראָגט עס אור אָדער שאָטן? אין יענעם מאָמענט פֿון פֿנימיות שטילט זיך דער דַחֵף פֿון דעם "איך" זיך צו אַנטפלעקן, און דער דִיבור ווערט דורכזיכטיקער, מער באַפֿעצמט צו דינען אלס עֶבֶר פֿאַרן אור און נִיט אלס מחסום.

דאָן, לאַנגזאַם, קומט אַ הִתְהַפְּכוּת. דער ייד הייבט אָן צו פֿילן, אַז נִיט נאָר זיינע אִישִׁישֶׁע ווערטער, נאָר די גאַנצע וועלט איז אַ דִיבור, געבוירן פֿון שְׁתִּיקָה. דאָס רְשָׁרוּשׁ פֿון בלעטער, דער האַמען פֿון מאַרק, די קולות פֿון קינדער, דער לאַש פֿון תְּפִלוֹת אין בית־הַכְּנֶסֶת – אַלץ הערט זיך אָן אויפֿן הינטערגרונט פֿון אַ ריזיקער דִּמְמָה. דאָס האַרץ לערנט זיך צו הערן אונטער דער שְׁטִחִיּוֹת פֿון קול, צו שפִּירן, ווי אין יעדן מאָמענט ווערט די בְּרִיאָה נִי־געזאַגט פֿון אַ פֿנימיות אָן חֶקֶר. לויט ווי דער מענטש געוויינט זיך אין אַזאַ הַקְּשָׁכָה פֿון "שְׁמִיעָה קֹדֶם לְאוֹר", אַזוי בלייבט יעדן מאָמענט שטאַרקער אין דער הַכְּרָה, אַז דער אִינ־סוֹף רעדט דאָ און איצט, און הינטער יעדן בליק פֿון מְצִיאוֹת שטייט יענער ליבער און נִסְתָּרער הַפִּסְקָה, אין וועלכן ער, כביכול, הערט צו נאָר צו זיך אַליין.

The Silent Interval - dedicated to the Emz