

La Kabbale du Zohar

Notes de lectures

CRP Trad 2012

Le texte qui suit est l'un des éléments qui devait aboutir à une construction pour mettre le Zohar à la portée de quelques membres de l'association CRP Trad avec un seul objectif, une formation solide. De tels travaux nécessitent des temps de recherche importants dans il y a une richesse de données. Je ne suis, ni ne prétends me poser en maître du Zohar, chercheur en spiritualité je tente d'éclairer mon chemin avec les flambeaux qui me sont accessibles. J'hésite peu à partager mes « richesses » puisqu'une flamme partagée n'a jamais diminué pour autant ! Vous êtes donc libre d'utiliser, pour vous-même, ces textes, en sachant que la source principale est Persée et les revues d'études juives ou d'histoire des religions, donc si vous diffusez rappelez-vous que ces études peuvent être sous copyright et qu'elles sont assemblées dans un but de pédagogie initiatique. Former sans déformer, former pour que chacun accède à une liberté de penser...

Kbl et l'hébreu

La prétention à la kbl conduit parfois l'étudiant à l'étude de l'hébreu. Cela semble naturel, pourtant, il lui sera indispensable de connaître l'hébreu qu'il devrait étudier pour accéder à cette kbl qui semble le passionner.

Le voyage en Israël serait-il nécessaire pour s'y parfaire en hébreu ? Tout comme le voyage dans un pays où la langue est vivante, chaque région présente ses particularités. Ajoutons à cela que les langues et usages de la diaspora de retour en Israël favorisent la diversité linguistique !

Que faudrait-il étudier ? L'hébreu biblique ? L'hébreu de la littérature qui suit la période de la Bible ? L'hébreu du Talmud ? L'hébreu de la Michna ? Un des hébreux locaux ? L'hébreu de la presse peut servir de référent pour le langage commun. Elle constitue un mortier unificateur de la langue. Une bonne culture permet de percevoir certains archaïsmes.

Toute langue est supposée construite sur des normes et toute langue est construite par ceux qui l'utilisent sans se préoccuper des normes sauf à

vouloir être compris. Les normes, c'est souvent ce que l'on tente d'imposer pour permettre une compréhension commune.

Là-bas ; la diversité humaine conduit à une grande diversité des écrits. L'Israélien arrive de pays et continents trop différents pour qu'il soit possible de se couler dans le moule qui conviendrait à tous. Seul, l'Israélien cultivé parvient à repérer ici un archaïsme, là un emprunt littéraire. L'hébreu a non seulement une histoire locale mais aussi des histoires venues d'ailleurs, pays enneigé, pays où il ne pleut guère.

Clin d'œil, au passage, la grammaire de l'hébreu ancien se retrouve dans l'arabe.

Pour l'amateur éclairé de phonologie, la prononciation d'un mot comme schibboleth pouvant conduire au massacre, il est bon de se souvenir que, les mots, composés de lettres, furent prononcés de multiples façons au fil des siècles. Et l'amateur des films de Potter peut bien espérer en la « prononciation correcte » qui donnerait le « résultat correct », il n'obtiendra rien ! Ailleurs, le TGV venant de Paris arrivera en gare de LENS peut s'arrêter à lance ou à lainnce (selon l'annonce faite) ; l'indigène se demande s'il va retrouver son stade Bollaert, s'il se trouve en Belgique par une fantaisie ferroviaire, ou alors il est victime d'un détournement !

Quo qui dit ch-ti la ? Eune s'ro nin arrivé à Bollaert ? Prononcer bo larte sinon on t'envoie chez le boucher qui vend du beau lard ! Et qui qui dit bol la erte qui se retrouve au fond du puits !

Cyvard Mariette-Lengagne

Étude sur les origines et la nature du Zohar

Précédée d'une étude sur l'histoire de la kabbale par S. Karppe docteur ès-lettres.

Paris Félix Alcan, éditeur ancienne librairie Germer Baillière et Cie 108, boulevard saint-germain, 1901

A la mémoire de : Ernest Renan et James Darmesteter leur élève reconnaissant.

INTRODUCTION

Rien ne peut donner une idée des conceptions étranges, des hypothèses bizarres, des extravagances malades et passionnées qui se rencontrent dans l'esprit et sous la plume des historiens du mysticisme juif. Sous prétexte qu'on se trouvait devant une langue sacrée et dans le domaine du mystère, on s'est permis toutes les opinions.

Les travaux antérieurs au XIXe siècle ignorent ou méconnaissent entièrement le point de vue véritable du problème. Ils l'examinent à la lumière d'un dogme, soit juif, soit chrétien, soit même judéo-chrétien. Ils sont animés du désir de trop judaïser ou de trop christianiser le mysticisme juif. Ils font œuvre de théologiens et non d'historiens. J'ai sous les yeux un opuscule de la fin du XVIIIe siècle intitulé ainsi : De la nature et de l'origine de la doctrine de l'émanation chez les Kabbalistes, ou Réponse à la question suivante proposée par la Société d'archéologie de Cassel : La doctrine des Kabbalistes touchant l'émanation de toutes choses de l'essence propre de Dieu, est-elle oui ou non sortie de la philosophie [II] grecque, par Johann Friedrich Kleuker (1745-1827). Riga, 1785 à 1786. Eh bien ! Les textes n'y sont même pas entrevus¹ (1).

¹ 1. La connaissance de la Kabbale parmi les chrétiens date du moment de la publication de la Kabbala denudata. Pic de la Mirandole et Reuchlin avaient, il est vrai, déjà esquissé un système de la doctrine, mais elle demeura réellement inconnue jusqu'au jour où Knorr v. Rosenroth publia son œuvre en 1677. Or, la Kabbala denudata ne considère dans le Zohar que le « Livre des Mystères » et la « grande et la Petite Assemblée », c'est-à-dire précisément les parties les plus obscures.

La bibliographie du mysticisme juif pourrait faire à elle seule l'objet d'un long travail. Sans vouloir l'entreprendre ici, nous croyons devoir cependant indiquer en quelques mots les qualités et les défauts essentiels, je ne dis pas des œuvres innombrables et fastidieuses antérieures au XIX^e siècle, mais des œuvres de notre [III] siècle qui, les premières; ont posé le problème et préparé sa solution.

Avec l'apparition de la Kabbale de Ad. Franck, l'histoire du mysticisme juif entre une phase nouvelle, véritablement critique et scientifique. La manière dont Franck a mis le problème en lumière, la place qu'il a faite à la question chronologique, la méthode et l'éclat de ses analyses - quoique incomplètes — du Sefer Yezirah et du Zohar, les rapprochements, quoique un peu hâtifs et défectueux qu'il a établis entre la Kabbale et les philosophies extérieures ont jeté un jour lumineux sur la question et ont posé quelques-unes des prémisses de toute recherche ultérieure.

L'érudition du travail de Joël, La philosophie religieuse du Zohar, très substantielle, l'exposition très serrée de la métaphysique du Zohar, vue, il est vrai, à travers un trop grand subjectivisme juif, la discussion critique à laquelle il soumet chacun des points de la conception de Franck, donnent à son ouvrage un double mérite : celui de mieux faire comprendre son prédécesseur, et celui d'éclairer par l'antithèse non pas la question chronologique sur laquelle ils sont à peu près d'accord, mais le fond essentiel de la conception kabbalistique.

Pour montrer combien les connaissances restèrent vagues à ce sujet, disons que Brucher, *Gesch. d. Philosophie*, Ulm, 1733 (IV^e partie, p. 816-17, indique jusqu'à douze explications différentes des sefiroth, explications religieuses, philosophiques, démonologiques, astronomiques, astrologiques, physiques, logiques, arithmétiques, méthodologiques, alchimiques, politiques, messianiques.

Si la kabbala denudata mettait les chrétiens peu en rapport avec le texte, elle donnait en revanche beaucoup d'extraits des commentateurs, Luria, Corduera, Irira, d'ailleurs assez mal entendus. C'est à travers le prisme de ces commentaires que la Kabbale se présenta d'abord au monde chrétien La plupart des chrétiens qui s'en occupèrent distinguaient la Kabbale pure et impure, mais naturellement ils rejetaient comme impure tout ce qui était en contradiction avec les dogmes chrétiens, voir par exemple Peter Speeth Syrbius dans sa *Diss. de origine atheismi*; Peter Beer, *Gesch. d. Jud.*, notamment la 2^e partie ; Freystadt, *Kabbalimus und Pantheismus*, etc. Même des savants juifs tels que Ribasch, Chaym Vital établirent la même distinction.

Mais ces deux ouvrages, les plus remarquables et les plus complets qui aient paru jusqu'à ce jour, ont, à notre avis, de grandes lacunes. Ils limitent arbitrairement le problème et l'étudient sous un angle très particulier ; ils embrassent, en effet, dans le mot Kabbale tout le mysticisme juif. Or, c'est là précisément que git le nœud de la question. Il s'agit de savoir quel moment le [IV] mysticisme juif prend le nom de Kabbala. Et ce n'est pas seulement, une question de dénomination : il y a plus. Il s'agit de distinguer le mysticisme juif, tel qu'il apparaît à ses origines et dans les premiers temps de son développement, d'avec le mysticisme ultérieur, tel que l'ont façonné l'époque gaonique² (1) et le moyen âge. Cette distinction essentielle, capitale, dans un travail sur le mysticisme juif, ne se rencontre ni chez Franck, ni chez Joël. Il leur était loisible de ne s'occuper que de la Kabbale proprement dite, mais il fallait alors nettement circonscrire le champ et ne pas créer une confusion en présentant cette Kabbale comme étant tout le domaine du mysticisme juif.

De plus, dans ce champ restreint de la Kabbale proprement dite, ils ne portent leurs efforts que sur quelques points, Franck sur le Sefer Yezirah et le Zohar, Joël surtout sur ce dernier. Or la Kabbale est représentée par bien autre chose. Le Sefer Yezirah n'est qu'un des multiples jalons de la route qui aboutit au Zohar. On pouvait faire du Zohar, en tant qu'aboutissement de la Kabbale, le centre des recherches, mais le choix du Sefer Yezirah³ comme élément préparatoire était arbitraire; il n'avait pas plus de droit à cet honneur que tel autre ouvrage comme le Bahir ou le Massecheth Aziluth, etc. Il n'y [V] a pas là seulement un défaut de méthode, il y a une erreur fondamentale, qui fait du Sefer Yezirah un aboutissant digne d'être mis en balance avec le Zohar. Franck va même jusqu'à établir entre l'un et l'autre un lien imaginaire; il prétend, déjà dans le Sefer Yezirah, trouver l'unité de

² 1. On appelle gaonim les docteurs qui suivirent ceux qui assistèrent à la clôture et la rédaction du Talmud, c'est-à-dire les héritiers des Amoraïm et des Saboraïm.

Chefs des académies de Soura et Pumbedita, ils dirigèrent jusqu'à la fin du Xe siècle, côté et souvent contre l'exilarque, les destinées intellectuelles et morales des Juifs, non seulement de Babylonie mais de tous les pays

³ Note personnelle : on pourra, ici, se souvenir de l'influence de Franck sur Gérard Encausse-Papus. Papus « traduisant » le sefer pour obtenir son diplôme de kabbale.

substance et l'émanation. Sans doute le Sefer Yezirah est entré dans le courant qui conduit au Zohar, mais pas plus que telle autre œuvre. Donc, ou bien il fallait se contenter de considérer le Zohar qui est, en effet, comme le canon kabbalistique, ou bien il fallait étudier la totalité des œuvres préparatoires qui ont abouti au Zohar.

Un autre tort de ces historiens et de presque tous les historiens de la Kabbale est de l'avoir considérée comme l'expression d'un système dont l'uniformité et l'homogénéité ne seraient troublées par aucune doctrine hétérogène. Ils ont bien vu que la doctrine était présentée par pièces et morceaux, et en quelque sorte à la lisière des textes sacrés en général, et du Pentateuque en particulier; mais ils n'en ont pas moins admis à la base une conception harmonieuse, élaborée d'un coup et comme jaillissant tout armée du cerveau d'un homme ou des spéculations d'une école. Franck reconnaît bien l'inégalité de style du Zohar, le défaut d'unité dans l'exposition, la méthode et les pensées de détail, mais non pas dans l'ensemble. Pour lui l'émanation est écrite à chaque page de l'œuvre des Kabbalistes. Pour Joël, rien ne marque clairement que les Kabbalistes aient pensé à l'émanation et toute leur œuvre est uniformément d'accord avec la doctrine juive traditionnelle. D'autres y ont vu un platonisme ou plutôt un néo-platonisme d'une [VI] seule teneur, d'autres encore un néo-pythagorisme très complet, pour ne pas parler de ceux qui y ont vu une doctrine préparatoire du christianisme ou même une gnose juive.

Les historiens qui n'ont pas été troublés par la vision préalable et partielle d'un système préconçu ont eu le tort de ne voir dans la Kabbale qu'un côté métaphysique. La métaphysique tient assurément une grande place dans le mysticisme juif ; mais ce n'est pas au détriment de beaucoup d'autres éléments. Il convient que ces éléments soient démêlés du reste et étudiés pour eux-mêmes. Comme il s'est agi de mysticisme, On a encore une fois voulu toute force que tout fût mystique ; et comme la métaphysique est la science la plus abstraite et par conséquent la plus mystérieuse, on a voulu que tout fût métaphysique, ou au moins on a cru

que les éléments métaphysiques étaient seuls dignes d'être tenus sous le regard de l'historien. Je ne vois pas non plus apparaître chez presque aucun des historiens du mysticisme juif, ou plutôt de la Kabbale — puisque la plupart se portent vers elles — en quoi ce mysticisme est véritablement juif, où est en lui la caractéristique, l'empreinte de l'esprit juif, comment la doctrine hétérogène a laissé une partie d'elle-même en passant par ce qu'on pourrait appeler le verre coloré⁴ du judaïsme, comment l'esprit juif n'a pas simplement subi la doctrine étrangère, comment il l'a dominée autant qu'il en a été dominé, comment le fond juif est souvent demeuré sous la greffe étrangère pratiquée sur lui.

On n'a pas non plus assez tenu compte de la manière particulière dont l'Orient en général, les Juifs en parti-[VII]culier ont conçu l'acquiescement une doctrine, l'exposition de cette doctrine dans un livre et d'une manière générale, la production d'une œuvre intellectuelle. L'Orient n'a jamais eu l'idée de ce que peut être un système harmonieux, uniforme, homogène. Chaque idée partielle ou chaque groupe d'idées y est examiné en soi, et si elles s'imposent à l'esprit, si même elles n'ont que la vraisemblance pour elles, elles sont jointes sans ordre, sans classement, aux idées déjà reçues. Il se forme ainsi un amas, une juxtaposition d'idées, de doctrines, qui jurent parfois de se trouver ensemble⁵, mais dont la présence simultanée ne choque pas l'Oriental, parce qu'elles jouissent toutes du même prestige, qui s'attache, à ses yeux, à toute production de la pensée. Là est le secret de cette littérature anonyme qui abonde particulièrement chez les Juifs : de là sort la Bible, le Talmud, le mysticisme juif.

Dans ce rapide examen des œuvres les plus récentes sur le mysticisme juif, quelques historiens méritent une place à part. Landauer, le premier, a vu et présente la question sous son aspect véritablement historique et critique. Dans les notes posthumes *Orient. 1845*, Litbl. n^{os} 13,

⁴ Note personnelle : L'idée du verre coloré est employée par Robert Amadou pour décrire le « Martinisme »

⁵ Note personnelle : cet effet est souvent indiqué par les adeptes de l'unique raison comme preuve d'inexactitude, d'emprunt, etc. alors que nous sommes dans l'effet d'une culture avec ses normes qui juge et, pour les adeptes de l'unique raison, condamne une culture différente. Les cultures différentes s'apprécient par leurs apports, et les enrichissements qu'elles proposent à d'autres cultures.

44, 15, 16 sqq., 51 sq., il ébauche une analyse des éléments constitutifs de la Kabbale ; mais ce ne sont que des notes décousues, jetées au hasard et qui n'étaient dans son esprit qu'une base très imparfaite d'un travail ultérieur. D'ailleurs, lui aussi limite le domaine de ses recherches à ce qu'on pourrait appeler l'œuvre zoharitique proprement dite. Rien ou presque rien de la distinction préalable et indispensable entre le mysticisme juif et la Kabbale.

[VII]

Quelques articles de Grätz (*Besprechung des Geigersches Lesebuches zur Mischna*), son opuscule *Gnosticismus und Judenthum*, quelques monographies (*passim*), et les Notes qui figurent à la fin du tome VII de son *Histoire des Juifs* jettent quelques clartés sur cette distinction.

Il serait injuste de ne pas mentionner les monographies assez nombreuses, quoiqu'assez confuses, et pas toujours dûment fondées, de Jellinek dans ses *Beiträge zur Geschichte der Kabbala*.

Rappelons aussi une analyse très serrée du Zohar par Ignatius Stern⁶ (1) parue dans la *Zeitschrift ben Chananya* : « Versuch einer umständlichen Analyse des Zohar. », Jahrg. I, 1858, 3, 266 sqq. ; Jahrg. II, 1859, s. 16 sqq. ; Jahrg. III, 1 sqq.

En résumé, il n'existe sur la question du mysticisme juif que des monographies visant surtout le *Sepher Yezirah* et le Zohar. Quelques-unes en très petit nombre étendent la question, mais il n'existe pas de travail d'ensemble prenant le mysticisme juif à ses origines autant que ces origines se décèlent, le suivant pas à pas, jusqu'à la clôture de la Kabbale théorique, j'entends le Zohar⁷ (2).

⁶ Je tiens à remercier ici le docteur Loewe, rabbin de Szegedin, qui a bien voulu me confier les notes posthumes d'Ignatius Stern, particulièrement l'ébauche du dictionnaire que ce dernier a fait du Zohar. J'en ai fait largement profit.

⁷ Jellinek a formulé le projet de ce travail synthétique ; il a même jeté au hasard quelques pierres de l'édifice ; la mort ne lui a pas laissé le temps d'achever son œuvre.

Nous n'avons certes pas la prétention de résoudre définitivement le problème du mysticisme juif. Mais [IX] nous voudrions éclairer le sens véritable de ce mysticisme, ce qu'il est sous sa forme première, en quoi il est loin d'être alors la Kabbale proprement dite, comment il se transforme ; quels éléments nouveaux il reçoit au cours de son développement, comment ces éléments s'appliquent sur le fond primordial, comment tout ce que la diversité des temps a apporté va se ramasser pour aboutir à ce produit étrange, je dirai presque ce précipité, qu'on appelle le Zohar, comment enfin les lois qui ont présidé au développement de l'esprit juif et de la littérature juive en général trouvent une nouvelle application dans l'histoire du mysticisme. Notre but, en un mot, est de présenter en un tableau d'ensemble l'histoire du mysticisme juif sans restreindre le sens et la portée de ce mot à la Kabbale et en faisant à cette dernière la place que lui assigne la critique. Nous voulons appliquer à cette histoire les règles qui président à toute étude historique, sans nous préoccuper de savoir si le résultat de nos recherches favorisera telle ou telle conception.

En cette question du mysticisme l'historien doit être plus circonspect qu'en tout autre ordre de recherches. Le mysticisme soulève dans l'âme humaine les tendances les moins rationnelles, celles qui sont le plus portées à se répandre inconsidérément au dehors. Celui qui l'étudie n'est que trop tenté de donner carrière à ses facultés intuitives et de trahir la froide raison. Puis le mysticisme juif en particulier est si étroitement apparenté à la religion qu'il faut mettre une double garde à la frontière de l'une et de l'autre, sous peine de voir se troubler la ligne de démarcation nécessaire à l'histoire véritable.

[X]

Dans cet essai de synthèse deux méthodes s'offrent à nous : celle qu'on pourrait appeler la méthode logique et celle qu'on pourrait appeler la méthode chronologique. D'une part, nous pouvons aborder d'emblée la doctrine à laquelle le mysticisme juif a abouti au cours du XIIIe siècle, en

analyser les éléments, prendre chaque élément à part, en chercher la première apparition au sein du judaïsme et en suivre les transformations insensibles jusqu'à sa fixation dans la littérature zoharitique. D'autre part nous pouvons, sans dès l'abord tenir compte de la forme zoharitique du mysticisme juif, considérer l'ensemble de la doctrine telle que chaque âge la constitue. La première de ces méthodes a quelque chose de factice ; elle implique que tous les éléments sont nettement tranchés dans le Zohar et que les produits antérieurs qui sont en quelque sorte venus s'y précipiter, sont restés séparés les uns des autres ; elle implique aussi que toute la substance antérieure est entrée dans le Zohar et que réciproquement le Zohar ne contient pas autre chose; elle implique une tradition sûre, ininterrompue entre une forme de mysticisme et la forme suivante : tous points qui ne sont pas démontrés ; enfin elle a quelque chose de tranché, d'abstrait, de peu conforme à la réalité. Nous préférons donc l'autre méthode. Nous exposerons les formes de la doctrine mystique telles que chaque époque les révèle, sauf à voir s'il y a connexité entre les diverses formes.

Recherches en kbl :

<http://ia600308.us.archive.org/19/items/AbrahamAbulafiaAStarterKit/>

La Cabbale. Pages classées du Zohar. Traduction de Jean de Pauly préface d'EDMOND Fleg. Paris, Éditions du Chant Nouveau (27, avenue de Ségur, Ville), 1946. Un vol. in-16 de 243 p.

—Dans la série « Œuvres » de la collection « Judaïsme » qu'il dirigeait naguère aux éditions Rieder, M. Edmond Fleg avait déjà publié, sous le titre *Le Livre du Zohar. Pages traduites du chaldaïque par Jean de Pauly*, un choix de textes relatifs à la Cabbale. C'est cette sélection qu'il réédite ici, en l'augmentant d'un nouvel Avant-Propos. Le recueil n'a aucune prétention à l'originalité ni à l'érudition : il ne fait qu'« emprunter à l'œuvre la plus caractéristique de la mystique juive ses pages les plus [223] frappantes et les ordonner en système, pour offrir une première idée de cette mystique à ceux qui n'en connaissent rien » ; il vise simplement à communiquer de la pensée des cabbalistes « une perception plus vivante que des bibliothèques de commentaires », à l'aide de quelques passages judicieusement choisis. Les textes retenus sont tirés de la traduction française en six volumes du *Sepher ha Zohar (Le Livre de La Splendeur)* donnée à Paris, chez E. Leroux, de 1906 à 1912, par Jean de Pauly, travail âprement critiqué, et dont, en effet, certains morceaux ne paraissent pas conformes à l'original, mais jugé ici amplement suffisant au dessein que l'on se proposait. Les extraits, cités d'après la pagination de l'édition princeps (Mantoue, 1559), ont été classés sous six chefs successifs : « Rabbi Simeon ben Yochaï et la doctrine secrète », « Dieu et ses émanations », « L'homme et le monde », « Israël et le Messie », « La mort de Rabbi Siméon ». Des subdivisions particulières à chaque section, et elles-mêmes réparties en paragraphes par des sous-titres, achèvent de donner à ce florilège une allure claire et organique. Peu de notes explicatives, toutefois ; et, bien qu'il s'agisse d'un ouvrage de simple vulgarisation, il est à craindre que la préface ne reste trop brève, et insuffisante à donner de la Cabbale une idée plus que superficielle. M. Fleg y admet, entre autres, l'ancienneté du Zohar et rejette, comme « hypothèse dénuée de vraisemblance », l'attribution du livre à Moïse de Léon. Il semble pourtant que M. Gershom G. Scholem [*Major Trends in Jewish Mysticism*,

2e éd., New York, 1946, pp. 156-204) ait définitivement démontré le bien-fondé de cette opinion.

Puech Henri-Charles. La Cabbale. Pages classées du Zohar, J. Pauly (trad.).

M. Grinberg, Lumière sur le Zohar, Paris, G. P. Maisonneuve & Larose, 1978, 226 p.

— Cette publication est inutile, car les quelques [220] indications matériellement exactes qu'elle contient figurent dans des encyclopédies ou livres suffisamment diffusés même en langue française ; elle l'est aussi parce que la bizarre « concordance » qui en forme le gros ne peut servir à quelque usage que ce soit ; au surplus les traductions de la colonne en caractères hébraïques sont bourrées de fautes grotesques. Elle est aussi nuisible parce que des lecteurs naïfs pourraient prendre au sérieux les pages qui précèdent la concordance, et qui sont ou bien bavardage et affirmations gratuites ou bien, derechef, reproduction, souvent altérée, de données bibliographiques que l'on peut trouver ailleurs, exactes et méthodiquement ordonnées. Bref, livre à déconseiller fortement.

Georges Vajda.

Conférences de M. Gil Anidjar Professeur à l'Université Columbia (New York) Directeur d'études invité

Cabale et littérature

Cette série d'interventions s'est divisée en trois parties :

- 1. La cabale : problèmes et approches ;**
- 2. La cabale : entre religion et politique ;**
- 3. Défenses de la cabale : littérature et séphardité.**

À travers un examen soutenu du texte fondateur de Gershom Scholem (Les grands courants de la mystique juive), nous nous sommes efforcés dans un premier temps de contextualiser les études modernes de la cabale dans l'histoire de la philologie et plus particulièrement de l'orientalisme, tel qu'il a été analysé dans sa dimension littéraire et académique par Edward W. Said dans L'Orientalisme : l'Orient créé par l'Occident (trad. Catherine Malamoud, rééd., Paris, Seuil, 2005), et finalement des sciences religieuses, y compris à la Ve Section de l'EPHE. L'institution de nouvelles disciplines, considérée du point de vue de l'étude des mécanismes de pouvoir et de savoir, a aussi affecté la classification identifiant la cabale comme phénomène religieux (ou « mystique ») et non comme phénomène « philosophique » ou « littéraire ». Ces approches, a priori ni plus ni moins authentiques ou adéquates l'une que l'autre, permettent toutefois de reconnaître l'un des effets massifs de la recherche telle qu'elle a été menée jusqu'ici : sa participation à l'avènement et à l'évanouissement d'une construction éphémère de l'imaginaire religieux, politique et racial de l'Europe. On veut parler des Sémites. La division entre mystique et littérature recouvre en effet la séparation entre deux traditions textuelles, l'une arabe ou arabisante (la « littérature »), l'autre

traditionnellement considérée comme plus authentiquement juive (la « mystique »).

Dans un deuxième temps, le Zohar et sa rhétorique, ses figures et son langage (l'araméen, à la fois conservateur puisque traditionnel, et révolutionnaire puisque vernaculaire), a fourni l'occasion d'une réflexion sur le problème de l'Un dans le texte lui-même (dimension performative finement analysée avant nous par Charles Mopsik) et dans les diverses lectures auxquelles le texte a donné lieu (un auteur contre plusieurs, une mystique contre plusieurs, un Dieu contre plusieurs). Les récits traditionnels qui rendent compte de l'apparition et de la réapparition du Zohar ajoutent à cette problématique une dimension géographique (la Terre sainte ou l'Espagne, et le Maroc) et culturelle (Juifs et Arabes), qui demande une attention renouvelée aux problèmes philologiques (et politiques) que nous a légués le XIXe siècle.

Finalement, l'étude littéraire du Zohar, encore embryonnaire, pourrait fournir un levier d'interrogation non seulement quant à la situation des recherches actuelles mais aussi quant aux problématiques qui dominent dans les études juives et les sciences religieuses en général. Elle permet au moins de relire le Zohar en dehors (ou plutôt : en deçà) de l'alternative tradition / érudition universitaire. Elle permet de lire le Zohar comme ce qu'il restera : un grand texte.

I. Mystique juive : Zohar, Beréshit. - Notre compte rendu paraîtra avec celui de 1992-1993.

II Initiation aux langues et littérature rabbiniques

1. Araméen galiléen.

Suite logique de notre étude, au cours de l'année précédente, du Targoum d'Onqelos, nous avons étudié les Targoums Yeroushalmi II fragmentaire, Neofiti I et Yeroushalmi I ou Pseudo-Yonatan du début de la Genèse ; nous avons évidemment utilisé la précieuse édition : Biblia Polyglotta Matritensia, séries IV, Targum Palœstinense in Pentateuchum, L.I, Genesis, Madrid, 1988, p. 2-3.

Procédant par versets, ou unités de versets, nous sommes chaque fois partis du texte hébraïque auquel ont été confrontées les versions targoumiques, dont chaque mot a été soumis à l'analyse grammaticale ; nous avons d'abord étudié le Yer. II dans le texte du ms. de Paris, B.N. Heb. 110 (P), avec examen, moins approfondi, des autres mss. et particulièrement celui du Vatican ; nous avons ensuite étudié le texte du Neofiti (N), comparé à celui du Yer. II ; nous avons terminé par le Yer. I, comparé aux deux versions précédentes ; nous avons souligné, mot à mot, les différences, similitudes ou identités graphiques, morphologiques et lexicographiques à l'intérieur d'un même manuscrit, puis entre les mss. du Yer. II, enfin, entre ceux-ci et l'unicum Neofiti, nous référant finalement, pour le fond aussi, au verset correspondant du Targoum d'Onqelos, étudié l'année précédente. Nous avons souligné plus d'une fois l'accord, bien connu, du Neofiti ou du Yer. I avec Onqelos, et celui, tout aussi connu, des gloses marginales (M) du Neofiti avec le Yer. II La vocalisation du ms. du Targoum d'Onqelos édité par A. Sperber nous a plus d'une fois guidés dans le choix d'un peal ou d'un pael, d'un itpeel ou d'un itpaal.

Faute de place, nous nous limiterons à quelques-unes de nos remarques.

Le Yer. II et le Neofiti rendent ici, rappelons-le, l'hébreu 'elohim par : « m(y)m^rh ou m(y)m^r' (N), mymryh (P, sauf v.10), le (ou : son) verbe, + d + Tétragramme » ; le Yer. I, éd. princeps, s'aligne, Tétragramme seul, sur Onqelos ; le ms. unique et du XVI^e siècle (comme le Neofiti) du Yer. I transcrit : 'lqym ; on s'est interrogé sur l'existence, ou la nature d'une [p] relation, ici, entre ces Targoums et certains midrachs dont la trame est l'absence du Tétragramme, dans le texte hébraïque, jusqu'au v. Gen., 11,4, d'autant plus que le ms. de Paris et les gloses marginales du Neofiti maintiennent la même locution après ce verset... Cette locution est d'ailleurs attestée dans le Targoum d'Onqelos, Gen. III, 8 (lacune dans la Concordance biblique de G. Lissowski, 2e éd., p. 1245, col. 1 s.v. qoï) où il s'agit, il est vrai, d'une manifestation divine auditive : « qal memra' daywy (LXX : fonen kuriou tou théou) ». Dans le Neofiti, une locution analogue : « la (ou : sa) gloire du Tétragramme », remplace parfois la précédente, par ex. Gen., I, vv. 17, 28, 29 où la glose marginale propose la locution habituelle, conforme, comme d'habitude, à la version attestée par le ms. De Paris (nous sommes étonnés de l'absence de M, dans l'apparat du Neofiti, v. 17, et aussi, par ex., vv. I et 21 où, comme au v. 26, N, souvent négligent, utilise le Tétragramme seul...). Nous avons signalé quelques études parmi la profusion des productions, de valeur souvent douteuse, que nous devons à ces locutions targoumiques... Nous avons noté les deux graphies du Tétragramme : YY dans Y éd. princeps du Yer. I et dans le ms. de Paris du Yer. II, ainsi que dans les gloses M du Neofiti (v. Targoum d'Onqelos, éd. A. Sperber, p. XV : graphie des mss. à « vocalisation tibérienne » utilisée par l'éditeur), la graphie YYY dans les autres mss.

Tous les mss. du Yer. II s'accordent avec le Neofiti pour rendre Beréshit par bhkmh, forme hébraïque (quoique le Neofiti, nous l'avons souligné plus d'une fois, utilise tantôt le -h, tantôt le alef finaux) aramaisée en fém. sing. absolu par un ms. du Yer. II, en fém. sing. Emphatique par la glose M non conforme, ici, au ms. de Paris ; on retrouve une glose marginale de ce dernier (elles sont rares dans ce ms.) : «mn lqdmyn » (comparer Onqelos ad loc, cf. notre compte rendu, Annuaire t. XCIX, 1990-1991, p. 191), comme premier mot du Neofiti : « Auparavant par la sagesse... ». Il

nous semble que l'inattendu bhkmh de nos Targoums peut s'expliquer comme (ou même : par) la traduction d'Onqelos (dont nous avons peut-être ici, comme ailleurs, une glose explicative), par des traditions situant Prov., VIII, 22, où la Sagesse est associée tant à réshit qu'à qèdèm, dans le contexte de la Création (cf. déjà, Sagesse de Salomon, IX, 9). Le couple du Targoum d'Onqelos, Gen., 1,2, sous la forme tsdy' et ryqn', apparaît dans toutes nos versions (chacun des termes étant complété par une addition explicative), apposition à une forme aramaïsée du couple hébraïque : thy' wbhy' ; toutes nos versions ajoutent à tsdy' : « d'hommes », voir, cependant, sur le sens habituel de tsdy dans le Targoum d'Onqelos, notre Compte rendu, Op. cit., p. 192.

Au V. I, l'addition, à br', de : « wshkll, et a parachevé » par le Yer. II (ms. de Paris) et le Neofiti, n'est pas sans rappeler Onqelos, Gen. II, 1-2 (cf. notre C.R., Annuaire, t. LXXXVIII, p. 238-239) où, cependant, nos Targoums traduisent presque unanimement par 'shlm ; nous avons noté que c'est par wshkll que le Neofiti traduit : wayyiben, Gen., II, 22 (sur les midrachs que reflète ici le Yer. II, ms. de Paris, nous avons renvoyé à notre *Imitatio Dei...*, Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Sciences Religieuses, vol. XCVII = Collection de la Revue des études juives, vol. [229] 9, Louvain-Paris, 1991, p. 92-106) ; nous avons évoqué les remarques de M. Moreshet et E. Kutscher sur le verbe shkll, comme sur d'autres mots.

Contrairement à Onqelos et au Yer. I, le Yer. II et le Neofiti traduisent régulièrement dans ce passage l'hébreu 'sh par br' au lieu de l'habituel 'bd (cependant, Gen., I, 31, nos deux versions gardent 'bd ; Gen., II, 2, M aligne le Neofiti, br', sur le ms. de Paris, 'bd).

Nous avons plus d'une fois résumé ou mis à contribution l'un ou l'autre des travaux d'A. Tal sur l'araméen galiléen ou les Targoums.

2. Littérature rabbinique

Comme l'année précédente, l'initiation à la littérature rabbinique a porté sur des textes transmettant des enseignements tanaïques et araoraïques, en liaison avec l'étude des Targoums et du Zohar sur le début de la Genèse.

A propos du targoum célèbre de beréshit : « behokmah », nous avons repris, cette année encore, le recueil midrashique palestinien, Genèse Rabba, éd. J. Theodor et Ch. Albeck, 2e éd., Jérusalem, 1965, p. 2-3. L'ouvrage s'ouvre sur une quadruple interprétation du mot 'amon, Prov., VIII, 30, attribuée à Vamora palestinien, R. Oshaya, contemporain et concitoyen d'Origène ; en effet, une cinquième interprétation, plus développée, met en rapport ce verset des Proverbes avec Gen., I, 1 ; ici comme là, c'est la **Tora qui parle** : « **J'étais l'instrument de l'art, keli 'umanuto, du Saint béni soit-il** » (Prov., VIII, 30). **La comparaison explicative n'est pas sans présenter, si l'on en pousse l'examen, quelques difficultés** : « ... il est d'usage que le Roi, lorsqu'il construit un palais, ne le construise pas selon son idée personnelle, mida'at 'atsmo, mais selon celle d'un homme de l'art, 'uman ; et celui-ci ne le construit pas selon son idée, mais il a des plans et des tables pour savoir comment faire chambres et guichets ; ainsi, le S.b.s.I. regardait la Tora et créait le monde, et (ou : car), we-, la Tora dit : « Par [moi, bi ?], réshit, Elohim a créé » car, we-, il n'est de réshit que la Tora puisqu'il est écrit : « Le Seigneur m'a faite, qanani, principe, réshit, de sa voie... » (Prov. VIII, 22).

Nous nous sommes interrogés sur les modalités de cette démonstration et les motifs de la conclusion, que nos Targoums n'utilisent pas... C'est ainsi que, parmi les textes (leur multitude, encore au Moyen Age, est l'indice de la popularité de cette tradition) énumérant les choses précréées, nous avons étudié un enseignement tanaïque anonyme, Sifré sur le Deutéronome, Egeb, section 37, éd. H. Horovitz-L. Finkelstein, New York, 1969, p. 69-70. A travers la double affirmation divine, différence entre la Terre d'Israël et celle d'Egypte d'une part, excellence de cette dernière d'autre part, Deut., XI, 10, c'est la précellence de la Terre d'Israël qui est énoncée dans le verset, magid shé (expression fréquente dans les

enseignements attribués à l'école de R. Ishmaël). La véracité de cette affirmation est ensuite démontrée, versets à l'appui : Ham a construit Hébron, ville la moins prestigieuse d'Israël, avant de construire Tsoan, Tanis (Num., XIII. 22), la plus prestigieuse des villes d'Egypte (Is., XXX,4) ; l'affirmation que Hébron est plus prestigieuse que Tsoan (ce qui [230] ne sera prouvé qu'ensuite) permet de démontrer par le raisonnement a fortiori que la Terre d'Israël, dont c'est la ville la moins prestigieuse : « pesoleî, résidu », est plus excellente que la Terre excellente dont Tsoan est la ville la plus prestigieuse ; Hébron est plus prestigieuse que Tsoan parce que Ham l'a bâtie avant Tsoan : en effet, lorsqu'un homme construit, la construction la plus laide, ka'ur, ne peut être antérieure à celle qui est belle, na'eh, car c'est avec les « résidus » de la première qu'est construite la seconde... La comparaison, mashal, qui suit, reprend cette même vérité expérimentale, mais dans le cas d'un homme qui construit [successivement] deux triqlinim (pièce de séjour où l'on prend les repas, intermédiaire entre l'entrée et la chambre, la plus intime, où l'on dort, cf. par exemple, Sifré sur le Deut., éd. cit., p. 48). Mais la déduction importante, introduite par : « we-ken 'atah motse' (expression fréquente dans les enseignements émanant de l'école de R. Ishmaël) be-darké Maqom (sic), et ainsi trouves-tu dans les voies du Lieu », est la suivante : Dieu, de même, donne la préséance chronologique à ce qui lui est le plus cher, habib, en l'occurrence la Tora, « créée avant tout », à preuve Prov. VIII.22 ; mais c'est en termes identiques que le tana mentionne ensuite le Temple puis la Terre d'Israël : la seule différence est l'expression de la primordialité, qodem, dans le cas de la Tora (cf. Prov. VIII, 22 et 23), lifné, dans les deux autres cas (cf. mé ri'shon, Jér., XVII, 12, puis wero'sh, Pro., VIII, 26).

L'enseignement émanant du tana R. Ishmaël, comme celui de (ou associé à) Yamora R. Oshaya, compare l'activité divine créatrice décrite au début de la Genèse, à celle du bâtisseur humain. Si la Tora est précréée, c'est parce qu'elle est, pour Yamora, l'instrument utile à la création divine, pour le tana, c'est à cause de sa supériorité inconditionnelle : elle est la plus « chérie » de Dieu (tandis que l'infériorité de la construction humaine découle de sa postériorité dans l'activité d'un même constructeur...);

l'enseignement tanaïque met en lumière la précellence de l'être primordial, à l'instar des notions bibliques de prémices, et de primogéniture humaine.

Nous avons initié notre auditoire au maniement de l'édition précitée, indispensable lorsqu'il s'agit de textes souvent obscurs, certaines données étant implicites (par exemple : « d'où savons-nous que Hébron est la ville la moins prestigieuse d'Israël ? » ou : « d'où savons-nous que c'est Ham qui a construit Tsoan et Hébron ? ») : nous aborderons ces questions l'année prochaine.

Une autre difficulté est de saisir le sens exact des expressions techniques, caractérisant plus particulièrement, ici, l'école de R. Ishmaël, et la nuance de celui, dans l'hébreu des tanciïm, de certains mots dont le radical est attesté en hébreu biblique (ex. : pesolet, tebet) ou dans l'hébreu post biblique (ex. : ka'ur, antonyme habituel de na'eh dans l'hébreu des tanaïm) : nous avons donc aussi familiarisé nos auditeurs avec les travaux de E. Kutscher et de M. Moreshet.

Il va sans dire que la désignation de Dieu par [le] Lieu, que Yamora R. Ami jugeait déjà utile d'expliquer (v. par ex. Genèse Rabba, éd. cit., [231] p. 777-778 et n.3) a été le sujet d'un long excursus mettant à contribution les travaux d' A. Marmorstein et du regretté E. Urbach.

Nous avons rendu compte de l'article de Menahem Kahana paru récemment dans Qiryat Sefer, sur le Commentaire du Sifré par R. Hillel b. R. Elyakim.

Comme l'année précédente, M. René Loubet a eu l'obligeance de compléter nos exposés sur les mots d'origine grecque ou latine : oqéanos et triqlin.

rhph 1950 num 28 1867

Vajda (Georges). **Introduction à la pensée juive du moyen-âge**. Paris, Vrin, 1947 ; un vol. in-80, 225 p. (ETUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE, XXXV.)

Dans l'histoire de la philosophie médiévale, la pensée juive a de l'importance. Elle n'est pas dépourvue d'intérêt par elle-même et elle a influencé l'Occident latin dans la mesure où elle lui a transmis les idées des Arabes. Or, pour en aborder l'étude, on ne disposait plus, depuis longtemps, d'un guide assez récent pour être sûr. Dans tous les traités généraux on vous renvoie encore aux *Mélanges de philosophie juive et arabe* de Munk. L'ouvrage est excellent mais il date, car il est de 1859. On en a fait récemment une réimpression antistatique. C'est assez dire qu'il n'avait pas encore été remplacé et, dès lors, que le livre de M. Vajda vient à son heure et qu'on en avait besoin.

Dans sa préface, M. Vajda déclare qu'il a voulu être avant tout utile. A la vérité il aurait déjà atteint son but s'il n'avait donné que l'excellente bibliographie qui occupe les trente dernières pages de son volume. Rédigé avec méthode et judicieusement commenté, ce répertoire est le plus complet et le plus exact que nous ayons en la matière. Tout en aidant les débutants, il rendra service aux spécialistes avertis.

M. Vajda se défend pourtant d'avoir écrit pour ces derniers. De fait, on le suit aisément dans sa synthèse si claire pourvu qu'on ait, de l'histoire de la philosophie et de celle du judaïsme, quelques connaissances élémentaires. Néanmoins, même s'ils ont ces notions essentielles, les lecteurs s'étonneront encore de la diversité que M. Vajda leur révélera dans la pensée juive du moyen-âge. Il les fait passer, en effet, du rationalisme anti-religieux de Hayyawaih de Balkh au traditionalisme le plus orthodoxe avec, entre ces deux extrêmes, toutes les nuances dont le dosage de l'aristotélisme et du néo-platonisme a coloré les spéculations de l'époque. Il est vrai que celle-ci est longue, Du Ve au XVIe siècle, elle embrasse les mille ans qui se sont écoulés depuis l'achèvement du Talmud jusqu'à l'expulsion des juifs de la péninsule ibérique.

Pour nous mettre tout de suite dans l'ambiance, M. Vajda nous fait connaître d'abord le mystérieux Livre de la Création. Il parvient en situer la composition entre les années 450 et 700 de notre ère mais il renonce à en expliquer tout is fait la signification. Celle-ci est fondée en grande partie sur une valeur secrète attribuée aux lettres de l'alphabet hébreu, C'est en vain qu'il s'est demandé d'où provient ce système de symboles. La littérature juive et la pensée gréco-arabe ne le lui ont point appris. Il y a déjà de ce symbolisme dans la manière dont les anciens scribes babyloniens décomposaient et interprétaient les mots écrits en signes cunéiformes, trais M. Vajda n'a pas cru devoir en parler. D'une manière générale on peut déplorer un peu qu'il ne sorte guère de son moyen-âge et des époques qui t'ont précédé immédiatement. li eût été Intéressant de remonter parfois plus haut et, qui sait, de montrer l'occasion, dans les penseurs juifs médiévaux, les héritiers de certaines traditions recueillies autrefois par leurs ancetres sur les bords de l'Euphrate, pendant leur long exil.

Cela dit, il faut convenir que, pour la période qu'il examine, M. Vajda se montre excellent historien. Ce sont vraiment des pages de bonne critique que celles où, dans son Livre il expose que, pour comprendre les penseurs juifs du moyen-âge, il faut bien connaitre la pensée arabe. En effet, la plupart ont passé toute leur vie sous la domination des mahométans. A cet égard, M. Vajda était admirablement préparé par ses travaux antérieurs à la tache qu'il a entreprise. On ne saurait trop admirer la pénétration avec laquelle il a démêlé les Influences que ses auteurs ont pu subir, quand il traite successivement de Saadia ben Joseph, des notakallimotim juifs et des néo-platoniciens, de l'école de Kairouan, de Salomon ibn Gabirol, de Juda Halévi, de l'aristotélisme juif et de la réaction qu'il provoqua, de Maimonide, de Nahmanide, de Hillel ben Samuel ou de Lévi ben Gerson.

M. Vajda, on l'a vu, a commencé son exposé par le Livre de ta Création. Pour le terminer également par quelque chose de typiquement juif, il en a consacré la dernière partie à la Kabbale. Pour lui, c'est à un produit qui suppose, outre l'ancien ésotérisme juif, le corps intégral des écrits talmudiques et midrashiques, ainsi que la quasi-totalité théologico-

philosophiques gréco-philosophiques judéo-arabe période judéo-arabe. La définition appellera peut-être des réserves. Ce qu'elle montre bien, toutefois, c'est la complexité de cette pensée juive dans l'histoire de laquelle M. Vajda découvre une suite, une évolution et un mouvement qu'on n'avait pas encore mis si nettement en lumière avant lui. Son travail, qui a toute la clarté, toute l'exactitude qu'on pouvait désirer dans un ouvrage de cette nature, a d'ailleurs un autre mérite encore. La phraséologie n'en est pas trop embarrassée de termes philosophiques et on le lit d'un bout à l'autre avec agrément. C'est de tout point une œuvre remarquable. Elle fait honneur aux *Études de Philosophie médiévale* confiées à la savante direction de M. Gilson. — H. F. JANSSENS.

Recherches récentes sur l'ésotérisme juif Georges Vajda

Recherches récentes sur l'ésotérisme juif (1947-1953)

In: Revue de l'histoire des religions, tome 147 n° 1, 1955. pp. 62-92.

Nous avons entrepris, ici-même et dans un autre périodique⁸1, de faire le point des études relatives à la Kabbale⁹2 d'après les publications parues entre 1939 et 1946. La recherche dans ce domaine n'a pas chômé depuis huit ans et il nous semble utile d'en tenter un nouvel aperçu général, dans la mesure, malheureusement assez limitée, où les publications afférentes nous ont été accessibles¹⁰3.

Pour la commodité de l'exposé nous diviserons la matière en six sections, en convenant volontiers que ce découpage ne laisse pas d'être artificiel.

I. — Questions générales et ésotérisme prézoïharique.

II. — Kabbale et Philosophie.

III. — Éditions et études de textes.

IV. — La Kabbale non-spéculative.

V. — Le Sabbataïsme.

VI. — Le Hassîdisme.

⁸ 1) Voir RHR, 134, 1947/8, pp. 120-167 (cet exposé est supposé connu ici) et REJ, 105, pp. 134-137 ; 107, pp. 163-208 et ultérieurement, 108, pp. 98-100, 128-129; 110, pp. 129-131.

⁹ 2) Si nous employons dans le présent article le terme assez vague et imprécis d'ésotérisme, c'est parce qu'il nous permettra d'inclure l'occultisme, la démonologie et le mysticisme antérieur à la Kabbale classique, en même temps que d'écarter les autres formes de mysticisme plus ou moins philosophique (Bahya, etc.).

¹⁰ 3) Dans quelques cas nous signalerons des publications qui ne nous étaient pas connues lors de la rédaction de notre précédent article. — Pour simplifier, nous donnerons les titres hébraïques en traduction seulement (entre guillemets), les références permettant aux lecteurs familiers avec l'hébreu moderne de se reporter aux originaux.

[63]

I

Signalons seulement pour mémoire la traduction française qui n'est pas des plus réussies, de l'ouvrage fondamental de M. G. Scholem¹¹ 1, ainsi que celle du livre aujourd'hui dépassé d'E. Muller¹² 2. Il faut cependant relever les pages pénétrantes que l'œuvre de Scholem a fourni l'occasion d'écrire à M. Louis Gardet¹³ 3.

La seconde édition du *Major Trends...* a été suivie de près par une monographie consacrée par le même auteur aux débuts de la Kabbale classique¹⁴ 4.

Les analyses doctrinales développées dans cet ouvrage ont été reprises par la suite dans l'une des brillantes conférences données par M. Scholem aux réunions d'Eranos. Ces conférences¹⁵ 5, prononcées et publiées en allemand, s'adressent par-delà leur auditoire immédiat d'historiens des religions, de philosophes et de psychologues non spécialistes d'études juives, au lecteur occidental cultivé auquel font habituellement défaut, en même temps que la connaissance de l'hébreu, cette familiarité avec la littérature juive et l'idéologie rabbinique que supposent chez leurs lecteurs

¹¹ 1) *Les grands courants de la mystique juive*, trad. M.-M. Davy, Paris, Payot, 1950. Cette version possède cependant un avantage sur l'original en ce qu'elle donne la traduction des citations hébraïques et araméennes qui figurent dans les notes.

¹² 2) *Histoire de la mystique juive*, même date et même éditeur. M. Léo Baeck a publié un article général ; *Jewish Mysticism*, dans *Journal of Jewish Studies*, II, 1950, — De caractère plutôt édifiant est A. Heschel, *Élément mystique du judaïsme*, dans *Évidences*, septembre-octobre 1953. Un rabbin orthodoxe de Paris, M. Elie Munk, utilise, avec adresse et savoir d'ailleurs, la Kabbale dans son livre d'apologétique : *Vers l'harmonie. Le message d'Israël*, Paris, Éditions de Minuit, 1954. Nous n'avons pu voir plusieurs volumes, nouveaux ou réédités, de S. A. Horodetzky sur le mysticisme juif, Moïse Cordovero et le hassidisme, parus en hébreu, à Tel-Aviv.

¹³ 3) *Revue thomiste*, 1948, pp. 622-630 ; voir aussi du même auteur : *Pour une connaissance de la mystique juive. Approches méthodologiques*, dans *Cahiers sioniens*, 1953, pp. 50-62 ; *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, Paris, Alsatia, s. d. [1953], chap. III, pp. 61-81 : « Les grandes lignes de la mystique juive et leur confrontation avec la mystique chrétienne. » Ces deux dernières études débordent en partie le domaine parcouru dans le présent article.

¹⁴ 4) Brièvement recensée, *RHR*, 136, 1949, p. 247.

¹⁵ 5) *Kabbalah und Mythos*, dans *Eranos Jahrbuch*, vol. XVII, 1949 (Zurich, 1950), pp. 287-334 ; *Tradition und Neuschöpfung im Ritus der Kabbalisten*, *ibid.*, XIX (Zurich, 1951), *Zur Entwicklungsgeschichte der Kabbalistischen Konzeption der Schechinah*, *ibid.*, XXI (Zurich, 1953), pp. 45-107.

les travaux plus tech-[64]niques et plus ardues de l'auteur composés en hébreu moderne.

La première conférence met en lumière le caractère surprenant, pour ne pas dire déconcertant, de la vision du monde des Kabbalistes, comparée aux normes accoutumées de la religion juive. L'expérience fondamentale du judaïsme n'est-elle pas l'élimination radicale du mythe, ce qui a pour conséquence de creuser un fossé infranchissable entre le Créateur et la créature, d'instituer un culte sans images, de rétrécir enfin le langage mythique à un petit nombre de métaphores dépourvues de valeur symbolique ? La spéculation théologico-philosophique du Moyen Age ne fait qu'affermir cette tendance : on sait son effort constant de purifier le concept de Dieu et son acharnement à combattre l'anthropomorphisme. Cette évacuation du mythe comporte cependant un péril grave, vivement ressenti par nombre d'âmes croyantes : elle peut conduire à une sorte de dévitalisation des énergies religieuses, à l'éviction du Dieu vivant.

Au vide opéré par la philosophie vient s'opposer la plénitude suscitée par la méditation théosophique.

Le Séfer ha-Bâhîr (nous en avons longuement parlé dans notre précédent article) introduit ou réintroduit des thèmes mythiques dans la pensée juive avec sa tentative, encore gauche mais vigoureuse, de placer au centre de la méditation mystique un concept à la fois très neuf et très ancien de Dieu, au moyen de sa symbolique variée de l'arbre, de la source, du canal, forces dû plérôme divin au sein duquel le mal même tient sa place. Les attributs divins, entités exsangues sur le registre philosophique, retrouvent ici un dynamisme depuis longtemps affaibli. La Tora, réduite par les philosophes au rôle d'une réplique didactique des vérités abstraites et des recommandations morales de la raison raisonnable, se transforme en un corps mystique¹⁶1.

¹⁶ 1) Peut-être eût-il été possible de souligner que, sur ce point, la Kabbale est très proche de l'ancienne pensée rabbinique.

Certes, au sein même de la Kabbale nous assistons au **conflit des deux modes d'expression** constamment opposés de [65] l'expérience religieuse, **imagerie symbolique et transposition conceptuelle**, le second conduisant toujours à un échec (nous reviendrons sur ce point). Ou si l'on veut, nous nous retrouvons sans cesse devant la tension perpétuellement renouvelée entre le platonisme et la gnose. A celle-ci, la Kabbale est sûrement reliée historiquement, ne serait-ce que par des fils ténus, dérivation qui n'exclut pas du reste le développement parallèle ou la convergence d'ordre psychologique et structural. Loin de se poser comme une alternative, filiation historique et développement interne se conjoignent. Bien mieux, dans le cas d'idéologies aussi profondément gnostiques que les spéculations respectives du Zôhar et d'Isaac Luria, il n'est ni théoriquement nécessaire ni historiquement vraisemblable de faire entrer en ligne de compte des facteurs externes. Ainsi se fait-il que la symbolique de la gnose extirpée du judaïsme par les rabbins du IIe siècle chrétien peut apparaître maintenant à des mystiques parfaitement orthodoxes comme le moyen d'expression le plus adéquat du mystère central de leur foi.

En contraste voulu avec la philosophie, la pensée kabbalistique revalorise bien des éléments de la vie religieuse que sa rivale était embarrassée d'y intégrer ou qu'elle s'était efforcée de minimiser. La Kabbale aperçoit, et crée au besoin, des liens intimes entre le rite et la vie spirituelle. D'autre part, loin d'éluder le problème du mal et de chercher à dissiper l'angoisse devant le côté sombre, démoniaque de l'existence, elle leur rend toute leur acuité.

Dans son effort immense pour traduire le mystère de la Déité, la Kabbale suscite une théogonie. La manifestation successive (bien entendu, intemporelle) du non-manifesté trouve son moyen d'expression dans le concept de la création ex nihilo des théologiens philosophes que les ésotéristes reprennent en un sens tout nouveau. Le dynamisme interne des manifestations séfîrotiques hiérarchisées fait surgir dans l'épaisseur même

du divin la distinction de l'actif et du passif, du donneur et du récepteur, du mâle, enfin, et de la femelle.

La féminité apparaît à deux niveaux de la hiérarchie [66] séfïrotique : dans la troisième sefira, qui marque le **passage du non-manifesté au manifesté**, et dans **la dixième, purement réceptive, étrangement ambivalente puisque accueillant le mal comme le bien.**

Nous savons déjà combien fécondes auront été pour la Kabbale ces méditations sur la Sekina inférieure (nous y reviendrons longuement dans ce qui suit) et ses rapports avec les entités supérieures réglés dans une large mesure par les réactions que provoque dans le monde divin la conduite de l'homme, et singulièrement du Juif, dans sa condition historique d'exilé. Le thème de l'exil à la fois préfiguré et répercuté dans la vie divine commande, nous l'avons également vu, toute la Kabbale de Luria avec ses prolongements.

Ce résumé donne à peine une image pâle et appauvrie de l'étude vivante et dense sur la Kabbale et le mythe. Le cadre du présent aperçu oblige aussi à réduire en les schématisant fortement les deux autres qui développent chacune un aspect de la première.

Dans le domaine du rite, la Kabbale accomplit la même double opération que dans celui des croyances abstraites : elle transmue l'ancien et crée du nouveau.

A l'époque talmudique, le rituel juif tend de plus en plus à revêtir un caractère historique. Il exprime la solidarité, l'identification religieuse de chaque génération avec celle qui reçut la Révélation. En revanche, il n'a point d'efficacité opératoire ; il n'est aucunement une conjuration¹⁷1.

Il en va tout autrement dans la Kabbale où tout se tient ou se contient mutuellement, par enchaînement ou par inclusion. Tout possède dans le monde inférieur comme dans les mondes s'étageant au-dessus de celui-ci,

¹⁷ 1) Cela n'empêche pas le judaïsme talmudique d'avoir sa magie, pratiques et formules. Mais la contamination de la liturgie est soigneusement évitée.

une correspondance séfirotique, un archétype, si l'on veut, ce qui pour le Kabbaliste signifie non seulement que tout apparaît en tout, mais plus encore que tout agit sur tout. Dès lors, le rite n'est pas uniquement la représentation d'un événement du monde [67] divin : il agit sur ce dernier. Dans cette perspective, tout rite déjà existant a pu être aisément assumé et valorisé par la spéculation théosophique, grâce à l'intention orientée (kawwana) sur le correspondant séfirotique d'un acte cultuel ou d'une formule liturgique quels qu'ils soient. L'acte ou la formule devient par là un agent efficace de l'ordre dans l'univers ; bien mieux, il contribue à restaurer l'ordre anciennement troublé et prend, par sa progression et sa continuité, une valeur eschatologique en hâtant l'avènement de la Rédemption définitive.

En bref, le rite remplit quatre fonctions principales :

1° Il met en harmonie les forces de la Rigueur et de la Grâce ;

2° Il provoque la hiérogamie¹⁸ séfirotique ;

3° Il contribue à la libération de la Šekina ;

4° Il constitue une protection et une arme contre les forces du mal (de « l'autre côté »).

En outre, le rite sacralise les actes les plus profanes, comme l'alimentation et la vie sexuelle.

Plus encore que par la réinterprétation des rites traditionnels, la Kabbale a imprimé, à partir de la période de Safed, sa marque sur la vie juive par la création de nouveaux rites et maintes innovations liturgiques ou paraliturgiques fondées sur le Zôhar¹⁹ **1. L'une de ces créations est le rituel**

¹⁸ Le dieu d'Israël est un dieu mâle puisqu'il est pensé comme père, il n'a pas de déesse ni d'attributs sexuels. Les « mariages » des fidèles avec leur dieu se fait soit par abstinence-chasteté, soit par accouplement mystique aussi appelé noces de l'âme.

¹⁹ 1) Quelques-unes de ces liturgies, dans lesquelles interviennent fréquemment des croyances populaires, ont été étudiées par M. J. D. Kurt Wilhelm dans un article publié dans Alei Ayin, recueil hébraïque dédié au mécène et éditeur S. Schocken pour son 70^e anniversaire, Jérusalem, 1948-1952, pp. 125-146.

de la confection du Gôlem, dans lequel il faut voir, du reste, une expérience extatique, et non la fabrication d'un être servant à des fins pratiques. De toute façon, cette opération est rigoureusement réservée aux initiés, ce qui n'est pas le cas des célébrations de l'entrée et de la sortie du Sabbat, de la nuit de la Pentecôte (et d'autres fêtes), du « Petit Jour de l'Expiation », de l'office privé de minuit, qui sont encore en partie vivantes dans le judaïsme actuel, encore que leur sens et leur portée mystique échappent à la masse des fidèles.

[68]

Nous avons déjà eu l'occasion de dire quelques mots de la Sekīna selon les Kabbalistes (article précédent, p. 132 sq., 149). Le récent exposé de M. Scholem déploie le vaste ensemble de problèmes soulevés par ce concept de la « **Présence** », si important, à travers ses métamorphoses, dans la pensée religieuse du judaïsme.

Dans la Kabbale, rappelons-le, la « Présence » fait partie de la hiérarchie séfïrotique et possède un caractère féminin. Elle est en même temps la Communauté d'Israël hypostasiée.

Comment en est-on venu là ? Et tout d'abord, la préhistoire de ce concept remonte-t-elle jusqu'à l'époque biblique ? La réflexion des livres bibliques (notamment des « sapientiaux ») et apocryphes connaît-elle des hypostases, et surtout des hypostases de caractère essentiellement féminin ? C'est pour le moins très douteux.

La Sagesse biblique est créature ; elle n'est pas un aspect de la divinité, encore moins son épouse. Il faut attendre Philon pour rencontrer la Sagesse, épouse ou fille de Dieu, tout en ayant des caractères masculins.

De même, Sion est personnifiée par les prophètes en tant que mère d'Israël, sans être pour autant une force en Dieu. Pour les rabbins du Talmud, **les rapports de la « Communauté d'Israël » avec Dieu s'expriment par les symboles** de père, de mère et de conjoints. Cependant, aucun texte talmudique ne la considère comme une entité intra-divine. Au mieux n'y a-t-

il là qu'un fonds de symboles, ou plutôt d'images, qui se prêteront facilement à servir de matière aux spéculations des théosophes.

Le terme Sekīna, souvent et volontiers employé dans toute l'ancienne littérature rabbinique, y désigne avec diverses nuances **la présence divine**. Celle-ci peut se manifester par une lumière surnaturelle et être visualisée par maintes images. Mais, d'autre part, Sekīna peut aussi bien avoir une signification purement psychologique : conscience de la Présence.

Constatation plus importante : à la différence des attributs, jamais la Sekīna n'est conçue dans les sources anciennes (Tal[69]]mud, Midraš et Hêkâlôl) comme séparée de Dieu. Ce n'est qu'une désignation, interchangeable avec d'autres, de Dieu lui-même. Il n'a été relevé jusqu'ici qu'un seul texte, du Midraš des Proverbes, qui sépare Dieu et la Sekīna, en faisant comparaître celle-ci devant le Maître de l'Univers. La date de ce texte, de toute manière récent, n'a pu être établie, et seul lui fait écho Moïse de Narbonne, auteur d'un commentaire homilétique sur la Genèse, au XIe siècle.

En revanche, la philosophie juive du Moyen Age sépare parfois la Sekīna de Dieu, mais en tant que première créature immatérielle, et sans jamais la revêtir d'aucun caractère féminin. Cette façon de voir sera constamment en butte aux attaques des Kabbalistes.

Dès les premiers documents de la Kabbale, une distinction nette s'établit entre les deux aspects de la Dêité : aspect non-manifesté, immuable, au sens des philosophes, et aspect manifesté, mouvant, dynamique.

Au sein de la hiérarchie séfirotique qui symbolise ce dynamisme, la Sekīna est placée au dixième et dernier échelon, et elle porte les caractères de la féminité.

Est-il possible de découvrir des motifs à cette résurgence du mythe au sein de la vie religieuse d'Israël que l'on pouvait croire radicalement démythologisée ?

Les origines complexes du concept de la Sekïna fournissent, semble-t-il, quelques éléments de réponse, d'ordre psychologique aussi bien qu'historique.

Même conçue comme inséparable de la Divinité, la Présence en est l'aspect le plus extérieur. On en vient assez naturellement à la considérer comme le lieu de passage du divin à l'extradivin, réceptacle de tout l'influx supérieur en même temps que source directe de celui-ci pour les mondes inférieurs²⁰1.

[70]

Son identification avec la Communauté d'Israël hypostasiée et souffrante dans les conditions historiques de plus en plus pénibles où se débat le judaïsme des pays chrétiens à la suite des Croisades, met aussi l'accent sur sa passivité, donc sur sa nature féminine.

La symbolique des Kabbalistes ne manque pas de mettre en relief la situation ambiguë de la Sekïna, la déréliction de cet élément divin projeté loin de sa source lumineuse, mais capable, si les circonstances sont propices, de s'élever très haut. Et il n'est nullement étonnant de retrouver ici le thème des hymnes gnostiques sur l'exil de l'âme ou de la Sagesse. Parenté d'autant plus étroite que le dédoublement de la Sophia est une notion parfaitement familière à la Kabbale. Il y a cependant cette différence que la Sagesse supérieure ne coïncide pas avec la Sekïna supérieure, celle-ci étant la troisième sefira (Bïna), tandis que celle-là est représentée par la deuxième (Hokma). Donc, ici comme ailleurs, la Kabbale n'est pas une

²⁰ 1) Il convient de ne pas oublier ici que la dernière sefira remplit à l'égard des mondes extradivins la même fonction que l'Intellect agent des philosophes par rapport au monde sublunaire. Ce n'est pas là une rencontre fortuite ou un parallélisme dépourvu de signification, mais un des emprunts faits par l'ésotérisme à la philosophie tant honnie qu'il prétend rabaisser en élargissant son univers d'une dimension nouvelle dans laquelle se retrouvent sur un plan supérieur les concepts et les entités qu'elle avait créés.

simple réplique de la Gnose, mais possède en propre sa loi organique et sa structure.

Le dédoublement de la Sekīna opérée par la Kabbale situe l'idée de la maternité exactement sur la ligne de partage du divin indifférencié et de la différenciation commençante au sein de l'univers des archétypes. La Sekīna supérieure, Bīna, est la « Mère Suprême » de qui procèdent les « sept sefirôt de l'édifice », charpente du monde des archétypes à l'intérieur du plérôme divin. L'émanation qui sert de véhicule à la spéculation kabbalistique, exactement comme à la philosophie néoplatonicienne sa, rivale détestée et plagiée, postule le retour après la procession. Dès lors, la Sekīna supérieure est, aussi bien, point d'aboutissement, restauration de l'unité après la dispersion, et donc, sur le registre religieux, expiation et rédemption.

Relevons encore (en laissant de côté, à regret, plusieurs traits importants) un autre caractère de la Présence. Un mode privilégié selon lequel Dieu est présent au dehors de sa pro[71]fondeur impénétrable, est sa Parole. La Kabbale ne manque pas de s'approprier cette doctrine, depuis longtemps fondamentale dans le judaïsme. Pour elle, la Parole est la production de l'épanchement à partir de Bīna. Dans le réceptacle universel qu'est la Sekīna inférieure, la Parole se rassemble pour pénétrer de là, vivante et vivifiante, tous les plans d'être infra-séfirotiques.

Si le Bâhīr est tout à fait réticent en ce qui concerne le symbolisme sexuel de la Sekīna, le Zôhar le développe au contraire avec exubérance. De plus, le même document laisse s'épanouir les multiples virtualités encloses dans le vaste concept de la Sekīna inférieure. Il insiste sur ses côtés sombres, en tant que susceptible de véhiculer des forces du jugement et du mal, et sur son ambivalence sexuelle qui comporte des traits mâles, actifs. Ce dernier thème de spéculation gagnera encore plus de relief dans la théorie postérieure, surtout lourianique du mayin nuqbīn (éjaculation de la femelle). La dernière sefira cesse d'être purement réceptive : elle est censée agir positivement à l'intérieur même de la déité.

Chargée de dynamisme, jouant un rôle des plus actifs dans toutes les dimensions de l'univers kabbalistique (sefirôt, histoire nationale et âme individuelle), la Présence accuse une tendance croissante à la personnification. Les aventures de ses « étincelles » tombées dans l'abîme de l'impureté, ses apparitions sous forme humaine heurteront par trop, au bout de plusieurs siècles de méditation théosophique, le sentiment de la transcendance que le judaïsme même mystique porte au plus profond de soi. Aussi le hassîdisme éliminera-t-il les traits excessivement personnels de la Sekina pour la ramener, après de longs détours, à ce qu'elle avait commencé par être : **la simple présence du divin dans le monde**²¹ 1.

A côté de ces études de M. Scholem viennent se ranger [72] dignement deux articles très denses de son disciple Y. Tishby²²1.

L'auteur commence par redire ce que l'on ne saurait assez répéter : **la Kabbale est une attitude d'esprit, une certaine manière de poser les problèmes, les solutions offertes étant divergentes et même contradictoires. Un de ses procédés essentiels est le symbolisme.**

Le symbole, représentation d'un objet, soutient avec celui-ci le rapport du visible à l'invisible, du manifesté au non-manifesté. En un sens plus restreint, le symbole est la substitution d'une chose à une autre, plus exactement la substitution mentale du concept ou d'une qualification d'une chose au concept ou à une qualification d'une autre chose. Le symbole pris dans ce sens plus étroit n'est pas seulement un mot ou un signe n'ayant d'autre contenu que celui de l'objet, mais il possède le sien propre. Il s'agit donc de substitution de contenu à contenu. Troisième connotation, encore plus particulière : le symbole représente une essence ou un processus latent qui ne se manifeste point par soi et ne peut être exprimé directement. Dans

²¹ 1) A la fin de son étude, M. Scholem examine la question de la parenté idéologique entre la Sekina juive et la śakti hindoue. Sans nier une certaine similitude entre les deux notions, il met en lumière les différences dont la principale est que dans la spéculation hindoue le rôle passif est dévolu au mâle.

²² 1) a) Le symbole et la religion dans la Kabbale, tiré à part d'un ouvrage collectif 'Erké ha-yahadut (Les valeurs du judaïsme), publié à la mémoire de Jul. Guttman, Jérusalem, 1953, pp. 59-72; b) Pour l'élucidation des voies de l'anthropomorphisme et de l'abstraction dans la Kabbale, Aley Ayin, pp. 147-154.

ce cas, le symbole se trouve être le seul mode d'expression d'un contenu à la fois réel et inexprimable²³.

Cette dernière sorte de symbolisme est à l'œuvre dans la sphère religieuse et particulièrement mystique, mais également là où le contenu symbolisé n'est pas susceptible par lui-même de franchir le seuil de la conscience (cf. Jung).

Il faut ajouter que le symbolisme mystique et notamment kabbalistique est, au gré de ses tenants, enraciné dans la nature même de ses porteurs, contrairement aux symbolismes créés de toutes pièces par l'homme ou tout au plus simultanés à lui (le langage, par exemple). La tâche de la Kabbale est [73] précisément de dévoiler la signification symbolique des choses.

L'application de cette analyse est faite sur trois secteurs doctrinaux de la Kabbale : l'anthropologie, la loi religieuse, la vie de la nation juive.

Sur l'homme, les Kabbalistes portent deux jugements opposés. D'une part, c'est un être sublime, exalté au-dessus du niveau des anges, presque Dieu en miniature. D'autre part, il apparaît comme un être vil et méprisable, auxiliaire de Satan, jugement dont on mesure la gravité dans une pensée qui prend au sérieux la substantialité du mal. Aussi cette ambivalence peut-elle aboutir à deux attitudes extrémistes également dangereuses : ascèse démesurée ou licence sans frein.

Les Kabbalistes ont cependant trouvé une issue en découvrant, à l'aide de leur symbolique, par-delà la face externe déformée et même démoniaque du monde visible, les aspects internes de la créature, baignés de lumière divine.

Dans chaque parcelle de sa structure psychosomatique, dans sa vie sexuelle, dans le cycle de la naissance et de la mort, l'homme est image de Dieu, symbole des sefirôt. De là sa grandeur. De même, tous les processus

²³ 2) Lire maintenant à ce sujet l'excellente page d'Henry Corbin, *Avicenne et le rédit visionnaire*, I, 1954, p. 34-35, où les caractères distinctifs de l'allégorie et du symbole sont beaucoup plus clairement exposés.

naturels peuvent trouver place dans l'ensemble des symboles kabbalistiques.

On se tromperait en voyant dans cette symbolique la moindre trace d'anthropomorphisme, de « corporification » comme on disait autrefois. Ce n'est pas Dieu que le Kabbaliste revêt d'attributs corporels ou naturels ; au contraire, c'est le reflet divin que sa vision symbolique découvre dans l'intime des choses. Ainsi transfigurés, le corps et la nature ne sont plus une prison pour l'âme, mais les instruments de sa rédemption, de son élévation vers le divin.

Même dualité dans l'attitude kabbalistique envers les manifestations de la vie religieuse. Critique des récits bibliques en apparence sans valeur spirituelle et bien inférieurs aux productions littéraires profanes. Critique des rites apparaissant parfaitement déraisonnables dont on ne voit point en quoi ils importeraient pour Dieu. Les pratiques, entendons-nous dire, entravent la liberté de l'homme ; l'effort intellectuel requis [74] pour l'étude théorique de la Loi nous impose un fardeau insupportable. Aussi la Tora actuelle n'est-elle qu'une forme altérée de la Tora primitive qui n'était pas entachée de ces défauts. C'est le péché du Veau d'Or qui valut aux Israélites d'être asservis à la Loi telle qu'elle est maintenant, mais la rédemption messianique rétablira la primitive Tora de liberté. L'on sait que poursuivant cette ligne de pensée jusqu'à ses extrêmes conséquences, l'aile gauche du sabbataïsme en est venue à la solution anomiste, à l'abolition de tous les interdits. Tout différemment, la doctrine générale de la Kabbale a consolidé les fondements ébranlés de la Loi en découvrant son sens intérieur.

La graphie même de la Tora se révèle à l'ésotériste comme figuration des noms de Dieu et de son langage intime, tandis que les préceptes légaux correspondent en nombre aux organes de l'Homme Primordial. Leur observance réalise ainsi la vie divine dans ce monde, moyennant la kawwana, l'intention concentrée sur la valeur symbolique de l'acte du culte. Pratiqués dans cet esprit, les commandements de la Loi élèvent l'âme et l'attirent tel l'aimant vers le monde divin.

Dans cette perspective les « motifs des préceptes » donnés par les Kabbalistes diffèrent essentiellement de ceux proposés par les philosophes rationalistes. Pour ces derniers, la pratique perdait toute signification profonde dès que la fin visée — ordre social et purification de l'âme raisonnable — était censée atteinte ou pouvait l'être par un autre moyen (hygiène, discipline morale, etc.). Les valeurs symboliques aperçues par les Kabbalistes n'ont rien de contingent et ne sont point accessibles par d'autres moyens que la pratique scrupuleuse des préceptes. Cette pratique reçoit dès lors une signification et une valeur sacramentelles.

Enfin, la Kabbale sut donner une réponse, surtout après la catastrophe du judaïsme d'Espagne, au problème lancinant de l'exil.

Le drame historique d'Israël est le symbole du drame cosmique théosophique de l'exil subi par la Sekina parmi les [75] « écorces ». Le Juif est à la fois une étincelle divine emprisonnée dans le monde du mal et un libérateur, chargé de la mission de libérer les étincelles. La délivrance consommée marquera la fin de l'exil et pour le peuple élu et pour la Sekina.

Il n'y a pas de Kabbale sans pensée symbolique. Mais la signification concrète du symbole et les modalités de son maniement ne sont point homogènes à travers toute la théosophie juive. Deux tendances y alternent et s'y croisent souvent simultanément, diversité déterminée moins par les conditions historiques que par la tournure d'esprit ou les intuitions fondamentales de chaque ésotériste. Deux courants se laissent donc discerner : celui du mythe imagé et de l'abstraction. Lors de la première apparition de la Kabbale spéculative en Provence, le jaillissement soudain des thèmes et de l'imagerie gnostiques peut être considéré comme une réaction contre la philosophie²⁴1. Cependant l'opposition des deux tendances demeure constante et n'a jamais été plus nette que dans les systèmes respectifs de Moïse Cordovero et d' Isaac Luria, pourtant

²⁴ 1) Il ne me semble pas du reste que la réaction contre la philosophie soit pour grand-chose dans les spéculations cristallisées dans le Séfer ha-Bâhir. Pour obscures que soient ses origines, cette compilation reflète un univers mental très éloigné de la philosophie arabo-juive du XIIIe siècle. La Kabbale prenant position contre la philosophie n'apparaît qu'à partir de la diffusion des écrits maïmonidiens en Provence, aux environs de 1200.

contemporains et issus du même milieu spirituel et doctrinal. Bref, une chronologie linéaire ne rend point ici compte des faits ; l'on serrerait la réalité de plus près en parlant d'une alternance cyclique de mythes et de concepts.

Voici, par exemple, un thème kabbalistique célèbre dont on peut facilement suivre les avatars depuis le Zôhar jusqu'à la Kabbale post-lourianique. Il s'agit de l'exégèse ésotérique du chapitre XXXVI de la Genèse qui considère les rois d'Édom successivement morts et remplacés comme symboles des mondes créés et détruits, au gré d'une ancienne interprétation aggadique, avant la constitution de l'univers actuel.

Selon le Zôhar, ces mondes avaient été créés par le principe de la Rigueur afin d'expurger la déité des racines du mal qu'elle [76] contenait et qui empêchaient l'établissement de l'ordre séfirotique actuel où la Rigueur et la Grâce sont tenues en équilibre par la Clémence. Symbolisme, on le voit, très plastique et d'une saveur mythique prononcée.

Cordovero dépouillera cette construction de toute sa substance mythique en réduisant la « mort des rois d'Édom » à un processus strictement intérieur à la pensée divine. Les rois d'Édom, les mondes antérieurs au nôtre, sont des idées divines non actualisées. La série de malfaçons, d'avortements du Zôhar devient donc un mouvement régulier : l'essence divine ne se purifie pas de ses idées non réalisées ; au contraire, ce sont celles-ci qui retournent au sein de la déité indifférenciée. Ce retour, cette « mort », exprime, tout au moins aux échelons inférieurs de la vie séfirotique, la dissolution du mal apparent en bien pur faisant partie de plein droit du domaine indivisible de la déité.

A la place du dualisme mythique du Zôhar, qui situe dans le divin même les racines transcendantales du mal trop réel dans notre monde, Cordovero édifie un système moniste où le mal apparent se résorbe dans le bloc sans fissure du Bien pur.

Regardant le mal comme substantiel dans le manifesté, le Zôhar devait en reporter les racines dans le non-manifesté, au risque d'introduire

dans celui-ci la dualité et le conflit. Cordovero voit au contraire l'unité dans le non-manifesté, unité qui transforme la division du bien et du mal sur notre plan d'être en une apparence imaginaire.

Isaac Luria accepte, à la suite de Cordovero, de considérer l'abolition des mondes comme un processus constant. Mais par un retour offensif du concret, il généralise le mythe de la purification en l'étendant à tous les degrés d'être, depuis le niveau séfirotique suprême jusqu'à la rédemption finale. Inutile de reprendre ici l'esquisse tracée de son système dans notre précédent exposé.

Chez les lourianistes d'Italie nouvelle péripiétie tendant à démythologiser la doctrine primitive de Luria. M. Tishby le montre sommairement à l'aide des spéculations de Moïse [77] Hayyim Luzzatto, mais les limites imposées à son article ne lui ont pas permis de traiter cette partie du sujet avec toute l'ampleur souhaitable.

Au mysticisme et à l'ésotérisme entendus en un sens assez large ressortissent un certain nombre de travaux de portée et de valeur inégales.

On a pu lire ici-même le commentaire fortement construit et ingénieux, mais en définitive peu convaincant, donné par M. A. Neher de la célèbre expérience extatique des quatre rabbins « entrés en Paradis »²⁵1.

M. A. Altmann a publié et étudié des hymnes sur le Trisagion provenant du cercle des mystiques des Hèkàlôt, les uns visant à provoquer l'extase, les autres à aider l'ascension mystique, tels les « sceaux » gnostiques qui ouvrent les portes des « palais » célestes²⁶2.

Dans une étude amplement documentée et remplie d'analyses précieuses²⁷3, M. A. Heschel a rassemblé et discuté de nombreux textes sur les croyances relatives à l'inspiration surnaturelle dans la littérature juive du

²⁵ 1) Le voyage mystique des quatre, RHR, juillet-septembre 1951, pp. 59-82.

²⁶ 2) Kedushah Hymns in the earliest Hechaloth Literature (en hébreu), Melilah, II, 1946, pp. 1-24. — A signaler une nouvelle édition annotée du Hèkàlôt Rabbâli, par A. J. Wertheimer, dans son recueil Batei Midrashot, Jérusalem, 1950, pp. 65-136.

²⁷ 3) Sur l'esprit saint au moyen âge jusqu'à l'époque de Maïmonide, Alexander Marx Jubilee Volume, partie hébraïque, pp. 175-208.

moyen âge, avant Maïmonide : suggestions d'en haut, songes, visions, apparitions du prophète Élie, sans oublier les cas assez rares de confessions extatiques ou plutôt témoignages personnels sur des expériences mystiques. S'il n'échappe peut-être pas toujours au danger de surestimer la portée des documents, l'auteur a mis en lumière un ensemble de faits dont l'investigation mérite d'être poursuivie et approfondie²⁸4.

[78]

Passons rapidement sur le livre assez décevant de M. Joshua Bloch²⁹1 dont seules les notes peuvent servir de répertoire à qui a la patience de les mettre en ordre³⁰2.

Les spéculations concernant le monde invisible ont été l'objet d'une monographie très diligente et bien construite, par M. Hans Bietenhard³¹3. Le côté faible en est que l'auteur n'a accès, même s'il est capable de les vérifier sur les originaux, qu'aux textes rabbiniques traduits.

²⁸ 4) Quoique traitant d'un cas particulier, l'étude un peu prolix et entachée de quelques erreurs historiques, des Dr H. Baruk, J. Launay et J. Roland peut être mentionnée ici : Contribution à la psychologie et à la psychopathologie des mystiques. Première Partie. Les hallucinations de quelques grands inspirés. A propos du livre de Hirsch Loeb Gordon sur le Maggid de Karo, dans Annales médico-psychologiques, 3e année, t. II, juin 1953, pp. 1-32. Citons ces lignes de la conclusion : «... à côté des hallucinations pathologiques des psychoses, on peut rencontrer quelques cas, sans doute exceptionnels, d'hallucinations chez de grands inspirés et de grands mystiques, hallucinations qu'on ne peut comprendre que dans leur cadre affectif et social. C'est à cette variété que l'on peut rattacher, estimons-nous, le cas de Caro, qui est bien un mystique authentique et qui a réuni de façon encore plus rare l'inspiration du mystique et les méthodiques réalisations de l'homme de science. »

²⁹ 1) On the Apocalyptic in Judaism, Philadelphie, 1952 (cf. RHR, t. CXLVI, p. 118).

³⁰ 2) A propos de répertoire, signalons ici une compilation fort utile à qui sait l'utiliser avec prudence, dont nous n'avons pu prendre connaissance qu'assez récemment, le dictionnaire d'angélogie et démonologie du rabbin Ruben Margaliot (Margulies) : MaVaké 'Elyôn, Jérusalem, 1945. Malgré ses partis pris dogmatiques et antihistoriques, qui lui font aussi délibérément ignorer les textes publiés par « l'hérétique » G. Scholem, sans parler des travaux européens qui sont au-delà de son horizon, son immense lecture lui a permis de condenser sous une forme pratique une masse de textes depuis la Bible jusqu'aux Kabbalistes de basse époque dont on ne trouve pas l'équivalent ailleurs.

³¹ 3) Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, Tubingen, 1951. — A propos de Metatron, voir aussi la note de M. Mat. Black, The Origin of the Name Metatron, dans Vetus Testamentum, I, 3, 1951, pp. 217-219 imetator ***, à preuve un passage de Philon, conservé en arménien où le Logos est praemetitor ou prima mensura universorum. Quoi qu'il en soit de cette étymologie, j'avoue ne pas très bien discerner dans les anciens textes rabbiniques une telle notion philosophique dans le portrait tracé de Metatron. Il faut attendre les spéculations du moyen âge pour rencontrer l'assimilation de ce personnage angélique à l'Intellect Premier ou à l'Intellect Agent, selon les systèmes.

En revanche, l'étude du rabbin Bernard J. Bamberger sur les anges déchus³²4 est faite de première main quant aux textes rabbiniques. On y louera l'étendue de l'information, la clarté et l'heureuse disposition de l'exposé, ainsi que la bibliographie très convenable quoique un peu en retard sur le millésime de publication. Il faut cependant dire que l'ouvrage est parfois un peu simpliste, en grande partie sans doute parce qu'il s'adresse à ce public américain dont le niveau de culture impose évidemment des contraintes à qui veut se faire entendre de lui.

[79]

Enfin, un livre très savant et très massif de l'érudit norvégien Sverre Aalen³³1 traite, parmi beaucoup d'autres choses, de plusieurs problèmes intéressant l'ésotérisme juif.

II

L'essor de la spéculation théosophique dans le judaïsme vint compliquer le problème des rapports de la philosophie et de la révélation qui était déjà bien avant un grave sujet de préoccupation pour les penseurs juifs.

La Kabbale prétend dévoiler à ses initiés le sens profond de la révélation et nous avons vu combien son idéologie était (ou du moins se voulait) contraire aux thèses du néoplatonisme et surtout de l'aristotélisme régnant alors dans les écoles de philosophie.

En face d'un pareil courant d'idées plusieurs attitudes étaient possibles. On pouvait le passer sous silence ou le déclarer apanage du petit nombre sans prendre nettement position à son égard. On pouvait aussi prendre fait et cause pour lui ou au contraire le combattre dans ses principes ou sur tel point particulier. On pouvait enfin l'accueillir comme

³² 4) Fallen Angels, Philadelphie, 1952

³³ 1) Die Begriffe 'Licht und 'Finsternis' im Allen Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus, Oslo, 1951.

une expression particulière de la vérité, quitte à le situer par rapport aux autres aspects de la même vérité, en délimitant son domaine et en précisant sa valeur en tant que méthode de connaissance.

De fait, nous possédons des matériaux forts abondants, et loin d'être entièrement exploités, qui illustrent toutes ces prises de position ou le refus d'en prendre.

On sait que Moïse Maïmonide, le plus important des philosophes juifs du moyen âge, ne se réfère point à ce qui ressemble de près ou de loin à la théosophie spéculative. D'autre part, il épure le concept de Dieu de tout trait anthropomorphique avec une telle rigueur qu'il ne laisse subsister aucune chance pour leur intégration dans la doctrine juive, [80] au grand scandale de ceux qui voyaient dans certaines aggâdôï et dans le Štur Qôma post-talmudique des confirmations évidentes de leurs croyances théosophiques. Enfin, Maïmonide n'a que dédain pour ce qu'on est accoutumé d'appeler Kabbale pratique, notamment l'emploi des soi-disant noms divins.

Tout cela n'a point empêché des tentatives de le faire passer après coup pour un adepte de la Kabbale, ne fût-ce que moyennant une prétendue conversion tardive. Il semble même qu'une élucubration tirée pour la plus grande partie d'un ouvrage du kabbaliste Joseph Ibn Giqatilia ait été mise sous son nom afin de combler une lacune vivement ressentie dans son œuvre authentique en lui faisant proclamer la valeur de la méditation ésotérique des noms divins pour atteindre à un niveau dans la connaissance de Dieu auquel la philosophie ne saurait prétendre³⁴1.

Une critique assez acerbe des adeptes de la Kabbale en général se combine avec une appréciation fort élogieuse de quelques ésotéristes nommément désignés dans les observations dont Isaac Albalag, juif de Catalogne ou du Roussillon, accompagne (aux environs de 1292) sa version

³⁴ 1) Texte édité par nous, Neuf chapitres sur l'Unité divine attribués à Moïse Maïmonide, dans Kobez al Jad, *Minora Manuscripta Hebraica*, vol. V (XV), Jérusalem, 1950, pp. 103-137, et étudié, *Le traité pseudo-maïmonidien : Neuf chapitres sur l'Unité de Dieu*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1953, pp. 83-98.

hébraïque des Maqâsid al-Falâsifa (exposé des doctrines des philosophes, pratiquement résumé d'Avicenne) de Ghazâlî. Dédaigneux ou courtois, cet auteur, certainement influencé par l'averroïsme latin, écarte cependant en fin de compte toute méthode de recherche de la vérité autre que rationaliste³⁵ 2.

Un autre philosophe juif, d'inspiration nettement néoplatonicienne, accorde en revanche une grande place à la Kabbale dans son système, exposé en partie sous forme de commentaire sur le Livre de la Création. Une analyse précise de ses spécula-[81]tions porte cependant à croire que nonobstant les éléments kabbalistiques qui s'y trouvent incorporés et le profond respect dont l'auteur entoure la Kabbale, nous n'avons pas affaire à un théosophe au sens strict. La Kabbale n'est pour lui qu'un ensemble de symboles qui expriment d'une façon particulièrement heureuse, à l'intention des adeptes des religions révélées, le fond de la vérité, qui est la détermination astrale universelle³⁶ 1.

Un troisième auteur, du milieu du XIVe siècle et probablement contemporain du précédent, prit résolument pour tâche d'établir l'harmonie de la révélation scripturaire dont la Kabbale est l'expression achevée, de la philosophie péripatéticienne et de l'astrologie. Cette œuvre conciliatrice a pour but avoué de « faire triompher la Kabbale », mais conçue par un penseur dont l'esprit est profondément imprégné par les enseignements de Maïmonide et d'Averroès, elle s'exerce sur une théosophie déjà infléchie dans le sens de la philosophie. Elle parvient ainsi à assigner, à chacune, astrologie, philosophie, Kabbale, son domaine propre et strictement délimité : le monde sublunaire à la première, le monde des intelligences séparées à la seconde, le monde divin à la troisième³⁷ 2.

³⁵ 2) Voir notre article : A propos de l'averroïsme juif, dans Sefarad, 1952, dont la partie relative à Isaac Albalag (pp. 21-29) est un simple résumé d'un travail hébreu de Jul. Guttmann.

³⁶ 1) Georges Vajda, Juda ben Nissim Ibn Malka philosophe juif marocain, Collection « Hespéris », XV, Paris, Larose, 1954, passages marqués à l'index, s. v., Kabbale.

³⁷ 2) Georges Vajda, La conciliation de la philosophie et de la loi religieuse... de Joseph ben Abraham Ibn Waqâr, dans Sefarad, 1949, pp. 311-350; 1950, pp. 26-71, 281-323; voir aussi les observations de L. Gardet, Revue thomiste, 1951, pp. 680-683. Dans son livre *Sirê ha-yihûd wehakâbôd*, Jérusalem, 1948, que nous n'avons pu consulter que tout à fait récemment, M. A. M. Habermann a publié (pp. 99-122) un poème hébraïque d'Ibn Waqâr commenté par l'auteur lui-même. Cet opuscule expose en hébreu la

Toujours au XIV^e siècle et à Tolède, nous rencontrons un théologien juif³⁸ qui fit, en vertu de considérations philosophiques, une critique incisive de la doctrine kabbalistique de la métempsychose³⁹.

[82]

III

Une des principales difficultés de l'étude critique de la Kabbale est la rareté déplorable des textes sûrs. A ce point de vue, les publications de ces dernières années ne marquent pas un progrès considérable. Nous ne pouvons annoncer la publication scientifique d'aucun texte majeur, bien que les impressions de livres kabbalistiques et hassîdiques ne laissent pas d'être nombreuses⁴⁰.

Il faut cependant mentionner ici une œuvre qui sans être une édition de texte facilite grandement l'accès de la « Bible du kabbalisme ».

L'anthologie zôharique de P. Lahover et Y. Tishby⁴¹, dont nous attendons le second volume avec impatience, ouvre de larges avenues dans la forêt touffue du Zôhar, à la fois par la traduction en hébreu moderne de copieux extraits systématiquement groupés et par des introductions d'une rare valeur qui tiennent lieu d'un commentaire suivi. L'introduction générale

doctrine kabbalistique que l'ouvrage en arabe, qui y est cité, confrontait antérieurement avec la philosophie et l'astrologie.

³⁸ 3) Moïse Cohen Ibn Crispin, dont j'ai étudié l'opuscule sur la providence dans *Sefarad*, 1952, pp. 3-21.

³⁹ 4) Article cité dans la note précédente (voir Note annexe à la fin du présent article).

⁴⁰ 1) Ainsi le Zôhar avec ses appendices a été imprimé deux fois en Israël : par le rabbin Ruben Margalio (le Zôhar Hâdâs a paru en 1953) et en 18 fascicules, entre 1945 et 1953, par le rabbin J. J. Ašlag (?). Nous regrettons de ne pas avoir eu accès à ces publications, surtout à la première dont l'annotation renferme certainement des matériaux d'un grand intérêt. R. Margalio a également édité et annoté le *Séfer ha-Bâhir*, édition fondée, dit-il, sur 4 manuscrits dont il réserve la description pour l'introduction à son Zôhar que nous n'avons pas vue. Il a enfin imprimé, en guise d'appendice à son lexique d'angéologie, une longue dissertation de Moïse Cordovero sur les êtres qui peuplent le monde invisible. Mentionnons encore, du même érudit, la série d'articles : Maimonide et le Zôhar, dans la revue hébraïque *Sinai*, 1953 et 1954, qui fait très clairement voir, peut-être contrairement à l'intention profonde de l'auteur, la dépendance du Zôhar à l'égard du Code des lois de Maimonide. — Les divers groupes hassîdiques d'Israël et des États-Unis impriment et réimpriment inlassablement et d'abondance les productions littéraires et les biographies édifiantes de leurs « rabbis » respectifs. Une bonne bibliographie de l'un des rameaux les plus vivants du hassîdisme (l'école « habadiste » de Shneour de Liady) a été établie par M. Habermann : Sa'arê HaBaD, dans *Aley Ayin*, pp. 293-370.

⁴¹ 2) *Mišnat ha-Zôhar*, I, Jérusalem, 1949; c r, dans *REJ*, CX, pp. 129-131.

est certainement le meilleur exposé d'ensemble du problème du Zôhar qu'il nous ait été donné de lire. Il serait urgent d'adapter en français cette publication capitale qui permettrait enfin de dissiper l'écran de fumée dressé par les malencontreuses versions de Jean de Pauly et de Paul Vulliaud.

[83]

En fait d'éditions critiques d'œuvres d'ancienne Kabbale, je ne puis signaler, en dehors des « Neuf Chapitres », que deux travaux parus dans le même recueil que ce texte. M. Scholem présente un opuscule intitulé *Sôd Ilan ha-Asilul* (« Mystère de l'Arbre de l'Émanation »)⁴²1, qui a pour auteur un Rabbi Isaac non identifié. L'écrit, probablement de la première moitié du XIVe siècle, renferme des spéculations angélologiques et eschatologiques, jugées par l'éditeur neuves et dignes d'intérêt. Par son inspiration générale, il se rapproche du *Séfer ha-PelVàh* (théorie des cycles cosmiques où se manifeste la force occulte des sefirôt inférieures, de la quatrième à la neuvième), mais on y relève aussi des contacts avec d'autres courants, et notamment avec le Zôhar.

M. Tishby publie des Consultations de Moïse de Léon sur des sujets kabbalistiques⁴³2. Ces textes fournissent plusieurs parallèles étroits avec le Zôhar, mais en hébreu, et leur intérêt est d'autant plus grand que l'auteur y fait l'exégèse mystique des passages scripturaires servant de base à ses spéculations, ce qui est la méthode même du Zôhar, alors que dans ses autres œuvres hébraïques il préfère d'ordinaire le procédé d'exposition systématique.

⁴² 1) Kobez al Jad, XV, pp. 41-102.

⁴³ 2) Même recueil, pp. 9-38.

IV

Le domaine de la Kabbale pratique est abordé dans deux travaux de M. Scholem.

L'un⁴⁴3 nous ramène jusqu'au me ou IVe siècle de l'ère chrétienne où semblent bien remonter les premières spéculations physiognomoniques que la littérature juive nous ait conservées. L'auteur s'attache à isoler ces attestations altérées et mêlées de toutes sortes d'autres matériaux dans divers textes ésotériques ; il met ainsi en lumière l'existence d'une tradition physiognomonique et, à partir d'une couche peut-être plus récente, chiromantique au sein de l'ésotérisme juif, courant [84] qu'il convient de distinguer des spéculations parallèles dérivant de sources gréco-arabes et plus tard européennes qui se déverseront à leur tour dans la Kabbale juive. Dans un excursus, il est montré que le mot *tôledet* avait déjà le sens de « nature » dans ces anciens textes physiognomoniques, ce qui éclaire plusieurs passages du Manuel de Discipline de Qumrân.

Le second article⁴⁵1 intéresse la démonologie.

Les principaux thèmes traités sont : la lignée d'Asmodée (car les rois des démons sont mortels, encore que doués d'une respectable longévité) ; Asmodée le Petit et Asmodée le Grand ; Lilith et la Reine de Saba (deux figures qui s'enchevêtrent dans la démonologie de la Kabbale pratique) ; Lilith et Na'amah (identifiées aux deux mères rivales) devant le roi Salomon⁴⁶2.

⁴⁴ 3) Physiognomonie et chiromancie, dans Séfer Asaf (Mélanges Simha Assaf), Jérusalem, 1953, pp. 459-495.

⁴⁵ 1) Nouveaux chapitres de l'histoire d'Asmodée et de Lilith, Tarbiz, XIX, 3-4, avril-juillet 1948, pp. 160-175. — A la démonologie kabbalistique ressortit en partie la note de M. K. Wilhelm, Deux consultations de Rabbi Isaac b. Šešet, dans Kirjat Sepher, XXVI, 2, avril 1950 : l'une a pour objet la conception de Samaël « prince » (ange tutélaire) de Rome ; l'autre, la prière adressée aux sefirôt.

⁴⁶ 2) Nous avons traité brièvement d'un aspect des relations de la magie juive avec la magie arabe : Sur quelques éléments juifs et pseudo-juifs dans l'encyclopédie magique de Bûni, dans Ignace Goldziher Memorial Volume, Budapest, 1948, pp. 387-293

V

Il n'est pas nécessaire de rappeler longuement le mémoire exhaustif consacré par M. Scholem au mouvement sabbataïste en Pologne dont on a pu lire dans cette Revue une traduction légèrement adaptée à l'intention du lecteur de langue française⁴⁷ 3.

Outre cette étude, qui met aussi en lumière les connexions conscientes ou inconscientes de l'hérésie sabbataïste avec le hassîdisme; l'auteur en a donné plusieurs autres intéressant le même domaine.

Une note discute le problème du lieu de décès de Sabbataï Zevi et le tranche en faveur de Dulcigno⁴⁸ 4.

[85]

Des documents inconnus ou inexactement interprétés enrichissent nos connaissances quant à l'attitude de certains rabbins d'Italie, et notamment du célèbre kabbaliste Moïse Zacuto, devant le sabbataïsme naissant. Attitude favorable d'abord, qui cédera la place à une réserve de plus en plus prononcée à la suite de l'apostasie du Messie, encore que cette péripétie ait été loin de suffire, en Italie comme ailleurs, pour détourner du mouvement tous ses partisans de la première heure⁴⁹ 1.

Un des nombreux cas de cette fidélité à une cause qui pouvait sembler définitivement compromise est celui d'Élie Cohen Itamari, auteur connu et rabbin à Smyrně vers 1700, réputé ennemi du sabbataïsme, alors qu'un examen plus soigneux de ses écrits révèle des emprunts déguisés à la

⁴⁷ 3) Le mouvement sabbataïste en Pologne, RHR, 143, 1953, pp. 30-90, 209-232 ; 144, 1953, pp. 42-77. — L'original hébreu fait partie d'un ouvrage collectif sur le judaïsme polonais, Bet Yisrâ'ël be-Pôlin, II, pp. 306-376.

⁴⁸ 4) Où est mort Sabbataï Zevi ?, Zion, XVII, 1952, pp. 79-83.

⁴⁹ 1) A propos de la question de l'attitude des rabbins d'Israël [entendez : des chefs spirituels du judaïsme] envers le sabbataïsme, Zion, XIII-XIV, 1949, pp. 47-62. — Voir aussi, au sujet des Sabbataïstes d'Italie, la pièce publiée et traduite par M. J. Leveen : An autograph Letter of the Pseudo-Messiah Mordecai ben Hayyim of Eisenstadt, dans Ignace Goldziher Memorial Volume, pp. 393-399.

littérature de la secte et invite à le mettre "au nombre , des adhérents modérés, ou si l'on veut des « sympathisants » de la nouvelle foi⁵⁰2.

Une nouvelle source doctrinale des plus importantes pour les débuts de la secte est un commentaire sur les Psaumes par un certain Israël, hazzân (officiant) à Castoria, qui a été pendant quelque temps secrétaire de Nathan de Gaza et qui a composé son œuvre entre la mort de Sabbataï Zevi et celle de Nathan, en 1678 ou 1679⁵¹3.

Enfin, M. Scholem a publié, en collaboration avec un [86] lettré israélien originaire de Turquie, un livre liturgique des dônme crypto-sabbataïstes. Cette publication nous est restée malheureusement inaccessible⁵²1.

Je rappelle seulement, pour en avoir parlé ailleurs⁵³2, la monographie de M. A. Perlmutter sur les idées religieuses de Jonathan Eybeshitz qui règle définitivement pour tout esprit non prévenu la question du sabbataïsme de ce rabbin célèbre.

VI

Sur les débuts du hassîdisme, dernier et encore vivace mouvement mystique dans le judaïsme, M. Scholem prépare un ouvrage, dont les

⁵⁰ 2) Élie Cohen Itamari et le Sabbataïsme, dans Alexander Marx Jubilee Volume, partie hébraïque, pp. 451-470. — [Nous recevons, au moment d'envoyer à l'impression, un autre article, La lettre d'Abraham Miguel Cardoso aux rabbins de Smyrë, dans Zion, 1953 : apologie écrite en 1669, de la conversion de Sabbataï Zevi].

⁵¹ 3) Un commentaire sur les Psaumes provenant du cénacle de Sabbataï Zevi, Aley Ayin, pp. 157-211. — Une lettre en latin dont une copie a été conservée dans le fonds transylvanien des Archives de Hongrie, fournit quelques détails curieux sur Nathan de Gaza et ses relations avec les Juifs d'Europe occidentale : M. Dercsényi, De Pseudo propheta Nathan Gazati ignota relatio, dans Ignace Goldziher Memorial Volume, pp. 400-411. — Dans un autre volume de Mélanges, publié en Hongrie, M. N. Szabolcsi écrit sur des Témoignages contemporains français sur Shabbataï Zevi, Semitic studies in Memory of Immanuel Lô'm, Budapest, 1947, pp. 184-188.

⁵² 1) M. Scholem s'y réfère dans un bref article traitant de l'appropriation par la liturgie sabbataïste et frankiste d'un hymne d'Israël Najara, poète hébreu du XVIe siècle : Un poème d'Israël Najara sur les lèvres des Sabbataïstes, Ignace Goldziher Memorial Volume, pp. 393-399.

⁵³ 2) REJ, CVIII, 1948, pp. 122-124.

grandes lignes ont été exposées dans ses conférences données naguère aux États-Unis. En attendant, les contributions à ce domaine se suivent nombreuses et diverses, et c'est pour cette partie de notre exposé que notre information bibliographique se trouve être la plus déficiente⁵⁴3.

Les travaux dont nous avons pu néanmoins prendre connaissance précisent de multiples aspects historiques et doctrinaux du hassîdisme.

M. Scholem fait connaître les deux premiers témoignages relatifs aux groupes de Hassîdîm et au Ba'al-Sëm⁵⁵4. Ils datent des années 40 du XVIIIe siècle et reflètent l'impression fâcheuse produite sur deux rabbins par l'apparition de groupes éloignés des préoccupations intellectuelles des Talmudistes et adonnés à des pratiques de piété aussi fortement extériorisées que [87] dépourvues de traits ascétiques. Le lien est évident entre ces manifestations et celles qui sont attestées à propos de certains conventicules sabbataïstes en Pologne au premier tiers du siècle. Il est également avéré que les limites entre hassîdisme et sabbataïsme demeurent floues au point de vue affectif sinon doctrinal. Enfin, les textes examinés- par M. Scholem montrent d'une part que le Ba'al-Sëm n'a pas créé son mouvement de toutes pièces, mais a été précédé de groupes de tendances analogues aux siennes et indépendants de lui ; d'autre part, il apparaît que les débuts de sa propre activité n'ont pas passé aussi inaperçus qu'on le croit communément.

M. Heschel a consacré des études à deux « rabbis » hassîdiques du XVIIIe siècle, Gerson Kutower et Pinhas de Korzec⁵⁶1.

⁵⁴ 3) Ainsi nous n'avons pas vu les deux publications de M. Martin Buder : *The Way of Man according to the Teachings of Hassidism*, Londres, 1950, et *Die chassidische Botschaft*, Heidelberg, 1952, pas plus que l'histoire générale du hassîdisme (en hébreu) de M. S. A. Horodetzky, parue en troisième édition, Tel Aviv, 1951 (2 vol.). Nous avons dit plus haut combien la production littéraire dans ce domaine continuait d'être abondante. La nomenclature en peut être suivie dans les rubriques afférentes de *Kirjath Sepher*, revue bibliographique de la Bibliothèque nationale et universitaire de Jérusalem.

⁵⁵ 4) C'est le titre même de son article, dans les *Mélanges J. N. Epstein* (Tarbiz, 1950), pp. 228-240.

⁵⁶ 1) Articles en hébreu, *Hebrew Union College Annual*, XXIII, 2, 1951-1952, partie hébraïque, pp. 17-71, et *Aley Ayin*, pp. 213-244.

En outre, il a publié et annoté une série de documents sur le hassîdisme conservés dans les archives du Yidish Scientific Institute de New York⁵⁷2.

De ses conférences mentionnées plus haut, M. Scholem n'a publié qu'une seule⁵⁸3. Le concept étudié dans cet exposé est le foyer même d'où rayonne la spiritualité hassîdique. L'auteur en fait une analyse historique et doctrinale très poussée, en réservant toutefois la masse des références pour son livre en préparation.

Même dans cette rédaction allégée, l'étude demeure très dense et nous ne pouvons songer à la résumer ici. Disons seulement qu'il **y est montré comment la debëqut, station ultime de l'itinéraire mystique pour les anciens Kabbalistes (Nahmanide, par exemple), devient chez les Hassîdîm une vertu que doivent pratiquer incessamment tous les croyants, dans toutes les circonstances, même banales et profanes, de la vie. Cette extension engage à adopter des méthodes pratiques en vue de [88] réaliser l'adhésion à Dieu, méthodes qui n'ont pas manqué de choquer profondément les adversaires du hassîdisme (songeons à l'usage des spiritueux). L'impossibilité non moins pratique de maintenir en permanence l'état d'adhésion conduit d'autre part les maîtres spirituels du hassîdisme à préciser les conditions dans lesquelles une détente, qui est forcément une « descente », est admissible ou du moins excusable, et surtout la manière de reconquérir, après un tel relâchement passager, l'élan qui portera l'homme plus haut que le niveau d'où il s'était laissé glisser. Le Saddîq intervient naturellement dans ce relèvement, en « descendant » de son plein gré, afin d'aider les âmes à monter avec lui, opération dont la parenté est évidente avec la plongée dans l'abîme en vue de la délivrance des étincelles enseignée par le sabbataïsme.** Ici encore le hassîdisme a neutralisé en quelque sorte et rendu relativement inoffensive une thèse hérétique aux conséquences pernicieuses.

⁵⁷ 2) Umbekante Dokumente Isu der Geshichte fun Hasides (en yidish), Yivo-Bleler, XXXVI, 1952, pp. 113-135.

⁵⁸ 3) Devekuth, or Communion with God. dans Review of Religion. 1950, pp. 115-139. — Voir, au sujet de cet article, L. Gardet, Cahiers sioniens, 1953, pp. 59-60. Je conviens avec M. Gardet que les mots français qui trahissent le moins debëqut sont « adhésion » ou « attachement » (à Dieu).

A la fin de cette étude, M. Scholem examine avec beaucoup de soin deux questions connexes : la debëqût est-elle union réelle à Dieu ? La doctrine hassîdique est-elle un panthéisme ?

Il répond négativement à l'une et à l'autre, en admettant tout au plus un panthéisme Hassîdique qui laisse finalement subsister la personne. Si dans un sens la debëqût et même

Vahdut (union) équivaut à l'annihilation du moi dans le « néant » divin, l'homme ne se perd ainsi au sein de la Déité que pour retrouver une personnalité plus profonde qui lui impose une tâche plus éminente dans la société des hommes.

Un bref article du même auteur touche à un domaine que l'on serait heureux de voir cultiver avec compétence et sans parti pris : les conceptions psychologiques des maîtres spirituels du hassîdisme⁵⁹1.

Certaines spéculations du « Maggid » de Mézritch et de Shneour de Liady aboutissent à une notion de l'inconscient qui alimente et féconde la pensée, notion qui procède des [89] théories kabbalistiques sur la « Sagesse » séfîrotique et de la doctrine de l'intellect hylique en philosophie médiévale, mais qui se trouvent transposées, comme si souvent dans la pensée hassîdique, sur le plan de la psychologie individuelle.

Finissons par deux articles de M. Joseph Weiss, philosophe et disciple, pour le domaine qui nous occupe, de M. Scholem⁶⁰1. Ses contributions témoignent d'une grande pénétration philosophique et d'une vaste information. Il est cependant difficile de ne pas lui reprocher un certain hermétisme de style qui eût pu être évité sans jeter de fausses clartés sur les difficiles problèmes traités ni rien enlever à la valeur du commentaire.

⁵⁹ 1) L'inconscient et le concept de l'antériorité de l'intellect dans la littérature du hassîdisme, extrait de Hâgut (Mélanges, Hugo Bergmann), Jérusalem, 1944.

⁶⁰ 1) a) Hassîdisme mystique et hassidisme fidéiste ; brochure de 15 pages, Jérusalem, 1950 (aussi dans le recueil 'Erké ha-yahadut mentionné supra).b) L'aporie dans la doctrine de Rabbi Nahman de Braslaw, Aley Ayin, pp. 245-291.

La première étude confronte deux voies dont la divergence se marque à travers tout le hassîdisme : la mystique spéculative du « Maggid » et de Shneour de Liady ; le fidéisme de Nabman de Braslaw.

Chez les premiers, nous rencontrons, sinon toujours explicitement du moins à l'état de tendance, une conception panthéistique ou quasi panthéistique de la Divinité⁶¹2, énergie vitale (hayyut) de l'Univers. Chez Nabman, conception nettement antirationaliste, volontariste et personnelle : dans un monde vide de Dieu, le gouvernement divin s'exerce d'une manière paradoxale. Aussi remarque-t-on dans le hassîdisme un sentiment aigu de la séparation entre Dieu et le monde, alors que dans l'école rivale prévaut le sentiment de l'immanence.

Au monisme résolu du Maggid et de Shneour qui fait absorber le domaine du mal par le bien⁶²3 et ne conserve que nominalement le dualisme lourianiste, s'oppose le dualisme [90] vivace du groupe de Braslaw qui se plaçant dans le prolongement de la tradition lourianiste, met fortement l'accent sur la réalité ontologique du démoniaque et n'hésite pas à individualiser nettement Satan et ses suppôts.

Les conséquences de cette divergence initiale se font sentir naturellement dans les autres secteurs de la théologie et de la vie religieuse.

La première école cherche Dieu à travers la contemplation et l'extase. L'« adhésion à Dieu » est « abolition de l'être » (bittul ha-yěš), fusion impersonnelle avec l'objet. Nahman met au contraire la personne en face de la personne, le Moi vis-à-vis du Toi. Le terme ultime de l'itinéraire est atteint à travers la foi paradoxale en Dieu ou au Saddiq, ce dernier n'étant

⁶¹ 2) Même compte tenu de la différence des perspectives, philosophique chez l'un, historique chez l'autre, la façon de voir de M. Weiss semble s'écarter sensiblement de celle de M. Scholem. Trouve-t-elle vraiment toujours un support solide dans les sources ?

⁶² 3) Cf. le second article de Y. Tishby analysé plus haut. Refuser la consistance ontologique au mal en le réduisant à être un degré inférieur du bien, c'est retrouver en quelque sorte les positions de veine néoplatonicienne d'Ibn Gabirol et de Joseph Ibn Gikatilia adaptées dans les Neuf chapitres.

qu'un homme supérieur pour l'école contemplative, tandis que, aux yeux de Natmian, il est un être unique, chef occulte du monde.

Antithèse semblable en ce qui concerne la prière : d'un côté, occasion de contemplation et d'extase, exclusive de demandes personnelles ; « entretien », chez les braslawistes, « entre l'homme et son Créateur », toujours issu d'une situation concrète.

La piété extatique est optimiste : à l'heure de l'exaltation, l'homme peut « faire résider en lui la Présence ». Dans l'esprit de Nahman prévaut le sentiment pessimiste de la séparation radicale entre l'homme et la sainteté. Aussi le péché n'est pas seulement éprouvé dans l'école de Braslaw comme actuel, mais comme organiquement inscrit dans la condition humaine, alors qu'au sein même de la faute l'école adverse prétend découvrir encore une étincelle divine.

Le temps et l'histoire restent en dehors de l'expérience extatique, d'où relâchement de la tension eschatologique chez le contemplatif qui n'attend, sur le plan concret, aucun changement radical de l'avènement du Messie. Le hassïd braslawiste vit, par contre, dans une attente messianique exacerbée. Sa foi paradoxale a pour objet la transformation intégrale du monde lorsque viendra la fin.

[91]

« Foi paradoxale », voilà le grand thème qui résonne, au gré des subtiles analyses de M. Weiss, à travers toute la pensée religieuse de Nabman de Braslaw. **Non point foi naïve, qui ignore les antinomies de la raison, mais foi dialectique et existentielle, qui en rompt librement le cycle infernal dont le croyant fait au préalable l'expérience tragiquement amère.**

En effet, le rationalisme fournit devant le penseur la preuve de son incapacité d'avoir prise sur le domaine religieux et même simplement métaphysique. Toute solution rationnelle fait surgir une difficulté plus

inextricable que celle qui vient d'être levée. Les antinomies les plus irréductibles ont ceci de très grave qu'elles ne sont pas seulement logiques, impliquées dans la texture de la pensée humaine, mais ontologiques, conditions fondamentales de l'être. Ainsi l'antinomie de l'immanence et de la transcendance a connu une tentative de solution dans la théorie lourianique du « retrait » (simsum) qui sauvegardait l'une et l'autre, étant de ce fait la condition préalable de toute existence extradivine. Qui ne voit cependant que sur le plan de la raison l'antinomie subsiste et avec elle l'existence même se trouve enchaînée à une contradiction insurmontable.

L'issue n'est dès lors que dans une prise de position qui n'est pas le refus du croyant simple d'envisager les problèmes, mais le dernier mot de celui que les démarches les plus osées d'un rationalisme outré ont conduit jusqu'aux limites extrêmes de la thèse et de l'antithèse sans lui faire trouver la synthèse ailleurs que dans l'attente d'une grâce qui apportera la solution de l'insoluble en réponse à l'acte libre de foi paradoxale.

Georges Vajda.

Note annexe. — A propos du terme gilgûl qui désigne souvent la métempsychose chez les Kabbalistes (cf. l'article de G. Scholem analysé dans REJ, CVI, p. 136), je signale ici un texte ismaélien récemment publié par l'érudite irakien 'Abbâs al-'Azzâvû : La profession de foi ismaélienne de 'Alî b. Hanzala, édition annotée du Simt al-Haqá' iq, Damas, Institut Français, 1953. Dans ce poème didactique, composé par un chef religieux, mort en 626 ère hégire/1229, de la sous-secte Tayyibiyya-Bohra, l'on relève (p. 51-52) le terme tadahruj, littéralement « roulement », qui [92] désigne là une sorte de métempsychose de l'âme sensitive de l'impie. Cette âme est dite accompagner le corps et subir avec lui le châtement dans la tombe jusqu'à ce que, décomposée, elle retourne aux éléments, se mêle aux substances nutritives et rentre ainsi dans le circuit de la vie organique. Ce processus est nommé tadahruj, qu'il ne faut pas, précise l'auteur, confondre avec tanâsulj (nom habituel de la métempsychose dans le lexique théologique musulman).

Si cette rencontre de vocabulaire mérite d'être livrée à la réflexion des spécialistes, je n'oserais, jusqu'à plus ample informé, en tirer aucune conclusion quant à l'histoire du terme kabbalistique gilgûl, d'autant plus que ce dernier concerne l'âme prise dans son ensemble et non seulement l'âme sensitive, donc inférieure, dissoute avant de revenir dans le cycle des palingenèses. S'il était au surplus, ce qui est a priori tout à fait invraisemblable, une innovation d'un Ismaélien du début du XIIIe siècle, il serait difficile de lui reconnaître une influence sur l'emploi particulier du mot hébreu gilgûl qui remonte peut-être aux environs de 1200 et qui est formellement attesté en Catalogne après 1240. S'il était plus ancien, et nous attendons l'avis des spécialistes de la littérature ismaélienne sur ce point, la similitude sémantique serait trop frappante pour ne pas engager à un examen plus poussé.

G. V.

II

(1951-1962)

(Suite)⁶³ 1

II — Kabbale et philosophie

Dans notre aperçu de 1955, nous signalions un petit nombre de travaux portant les uns sur la critique de la Kabbale par des auteurs d'inspiration philosophique, les autres sur des tentatives de synthèse et de conciliation entre la théosophie et la pensée rationnelle⁶⁴ 2. Nous pouvons aujourd'hui rendre compte de plusieurs contributions qui intéressent plutôt l'autre face du problème des relations entre les deux idéologies : l'attitude

⁶³ 1) Voir RHR, CLXIV, 1963, p. 39-86

⁶⁴ 2) RHR, 1955, pp. 79-81. Sur Isaac Albalag mentionné en cet endroit (p. 80), nous avons publié depuis une monographie, Isaac Albalag, averroïste juif, traducteur et annotateur d'Al-Ghazâlî, Paris, 1960, recensée ici-même (CLXI, 1962, pp. 101-103) par M. M. Rodinson.

prise par les kabbalistes devant les doctrines des philosophes, en fait surtout celles de Moïse Maïmonide⁶⁵ 3 et de ses épigones, plus ou moins averroïsans par surcroît.

A travers leur variété, et leurs variations, ces prises de [192] position se ramènent à ceci : la Kabbale fait pénétrer l'initié dans un domaine inaccessible au penseur rationnel, et de valeur supérieure à ce que les spéculations de ce dernier sont à même d'appréhender ; de plus, la philosophie est destructive, elle sape les croyances comme les pratiques de la religion juive, tandis que, grâce à sa symbolique, qui laisse à la lettre et à l'action leur pleine validité tout en découvrant leur sens profond et leur fonction indispensable pour le maintien de l'harmonie universelle, la Kabbale se trouve être le meilleur garant et le défenseur le plus vigoureux de la foi traditionnelle et partant l'instrument le plus efficace de la rédemption finale.

D'autre part, ce qui caractérise plus d'un critique kabbaliste de la philosophie, c'est la modération relative dont ils usent à l'égard de l'auteur du Guide des Égarés : plutôt que l'attaquer de front, encore qu'ils ne l'évitent pas tout à fait, ils préfèrent s'en prendre à ses enseignements sans les lui attribuer formellement, ou le combattre par personnage interposé.

C'est ainsi que procède l'un des premiers et des plus importants adversaires ésotéristes de la philosophie : Jacob ben Šēšet de (Gérone (vers 1240), qui prit pour cible de ses attaques un livre de Samuel ben Juda Ibn Tibbon, traducteur par ailleurs du Guide des Égarés d'arabe en hébreu ; à travers son adversaire qu'il accuse de soutenir l'éternité du monde, de nier les miracles et la providence, de reconnaître comme valeur suprême la perfection intellectuelle du philosophe, il atteint en réalité Maïmonide dont les opinions, peut-être mise à part une position plus souple, mais non

⁶⁵ 3) L'article assez abondamment documenté que M. Jacob I. Dienstag a compilé sur ce sujet (Maimonides as viewed by the Cabalists, en hébreu, dans le volume collectif Maimonides, his Teachings, and Personality, New York, 1956, pp. 99-135), ne laisse pas d'être utile comme aide-mémoire, mais demeure tout à fait à la surface. — Nous rappelons en passant, car il s'y agit d'un texte inspiré par le soufisme musulman et non par la spéculation ésotérique juive, l'opuscule judéo-arabe du second tiers du XIII^e siècle dont l'auteur est un petit-fils de Moïse Maïmonide ; nous l'avons analysé dans un article publié en anglais, The Mystical Doctrine of Rabbi 'Obadyah, Grandson of Moses Maimonides, .JJS, VI, 1955, pp. 213-225.

exempte d'ambiguïté vis-à-vis du problème de la providence, n'étaient pas très différentes de celles de son traducteur⁶⁶ 1.

[193]

Un autre kabbaliste, anonyme, mais peut-être identique à Joseph ben Abraham Ibn Giqatilia (vers 1248-1305), a composé, sur un ton fort courtois du reste, une série d'observations sur le Guide des Égarés, dans lesquelles il s'attache à montrer notamment que Maïmonide, enfermé dans les limites de la méthode et de la problématique propres aux philosophes, n'avait pu se former des idées justes ni sur la nature du langage, non point conventionnel, mais réceptacle des mystères théosophiques qui s'y traduisent symboliquement, ni sur la manière convenable d'interpréter la phraséologie biblique dont le sens obvie suggère l'anthropomorphisme et porte atteinte en apparence à l'incorporité de Dieu⁶⁷ 1.

Beaucoup plus acerbe et violente est la critique exercée sur la philosophie par un kabbaliste de Barcelone (mais issu d'une famille originaire d'Allemagne) au premier tiers du XIVe siècle. Joseph ben Šalom

⁶⁶ 1) Cette polémique forme le thème (Le Maamar Yiqqawu ha-mayim de Samuel ben Juda Ibn Tibbon et sa réfutation par Jacob ben Šešet de Géronne dans son Séfer mēsib dēbārīm nēkohīm) de la première partie (pp. 11-113) de notre livre : Recherches sur la Philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age (Études juives, III [publiées par la VIe Section de l'École pratique des Hautes Études]), Paris-La Haye, 1962) ; la seconde partie de ce volume Moseph ben Abraham Ibn Waqâr et sa tentative de conciliation de la philosophie et de la religion, pp. 115-297) est une nouvelle rédaction du mémoire signalé dans RHR, 1955, p. 81, numéro 2. Des dix excursus qui y traitent de divers problèmes connexes, il suffit d'indiquer ici le sixième : « Textes de kabbalistes sur la prière et la béatitude, dirigés contre les philosophes », et le dixième : « Moïse de Narbonne sur les sefirôt, les intelligences et les sphères. »

⁶⁷ 1) Voir l'appendice I de notre étude « Un chapitre... » (cf. la note suivante), AHDLMA, 1956, pp. 127-130, et notre contribution aux Mélanges offerts à Étienne Gilson, Toronto-Paris, 1959, pp. 653-659 : Deux chapitres du « Guide des Égarés » repensés par un Kabbaliste. — Mentionnons ici, puisque aussi bien il s'agit d'un opuscule très probablement écrit par Joseph Ibn Giqatilia, l'étude de M. Monford Harris, Marriage as Metaphysics : A Study of the 'Iggereth Hakodesh dans Hebrew Union College Annual, XXXIII, 1962, pp. 197-220. Ses rapprochements avec Philon me laissent sceptique, mais il y a sans doute quelque chose à retenir de l'idée que ce beau texte, apologie kabbalistique du mariage sanctifié, fut écrit en réaction contre un courant misogyne dans la littérature hébraïque du siècle et aussi pour parer au danger d'un certain angélisme gnostique auquel la Kabbale ne laissait pas d'être exposée. La question mériterait d'être reprise. — Un texte de Joseph Ibn Giqatilia sur la signification ésotérique des rêves a été traduit et expliqué en allemand par M. Werblowsky, Kabbalistische Buchstabenmystik und der Traum, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, VIII, 1956, pp. 164-169.

ha-Aškenazi⁶⁸ 2 ne s'en prend pas ouvertement à Maïmonide ; en fait, il s'inscrit en faux contre plusieurs des doctrines essentielles enseignées dans le [194] Guide, en argumentant sans indulgence, et parfois en recourant à l'invective, contre les philosophes : il n'accepte point la théorie qui voit l'origine du langage en une convention : il ne veut pas que l'alphabet hébraïque soit un simple système graphique dépourvu de signification profonde ; s'il ne peut, sans passer outre à des textes clairs de Maïmonide, reprocher à ce dernier d'avoir soutenu, avec les « philosophes », l'éternité du monde, du moins rejette-t-il certains détails de sa cosmologie. Très nette est son opposition à l'effort déployé par Maïmonide de ramener les « miracles », les ruptures apparentes de l'ordre de la nature, dans le cadre d'un plan divin immuablement établi dès la création. Pour lui d'ailleurs, la « nature » des philosophes n'est qu'un trompe-l'œil : la loi du monde est l'animation ; de toutes choses (panpsychisme) et la métensomatose qui embrasse tous les échelons de l'échelle ontologique. C'est aussi la métensomatose qui apaise (de façon évidemment incompréhensible pour le non-initié) le conflit entre la prescience divine et le libre arbitre de l'homme. Joseph ben Šalom exploite copieusement la prophétologie de Maïmonide dont il fait cependant une adaptation kabbalistique ; de même utilise-t-il à ses fins l'eschatologie des philosophes, avec le retour de l'âme purifiée à ses origines, tout en censurant sans ménagement leur théorie sur la finalité, morale et politique, de la Loi révélée et sur les sanctions, uniquement terrestres, infligées aux insoumis. Ici encore, sa polémique frappe, à travers les « philosophes » indéterminés, Maïmonide lui-même, encore qu'il lui plaise de délivrer, sur ces points, une attestation d'orthodoxie à l'auteur du *Guide*. Enfin, c'est ce dernier ouvrage qui lui fournit le gros des matériaux à l'aide desquels il dresse une liste de quarante-quatre thèses des philosophes d'où ceux-ci déduisent des conclusions erronées, tandis qu'il s'en sert, lui, pour confirmer des vérités théosophiques.

⁶⁸ 2) Un chapitre de l'histoire du conflit entre la Kabbale et la philosophie. La polémique anti-intellectualiste de Joseph ben Shalom Ashkenazi de Catalogne, AHDLMMA, 1956, pp. 15-144.

Les synthèses de philosophie et d'ésotérisme faites avec des orientations idéologiques très diverses, néo-platonisme démodé d'un côté, pensée nourrie de Maïmonide, d'Ibn Rošd [195] (Averroès) et encore assez influencée par Ibn Siná (Avicenne) de l'autre, de Juda ben Nissim Ibn; Malka et de Joseph ben Abraham ; Ibn: Waqâr, ont suscité du côté des kabbalistes (ou sympathisants) des prises de position ; nous avons étudié deux d'entre elles. L'indépendance et la supériorité de la Kabbale par rapport aux spéculations cosmologiques à base de philosophie dans lesquelles Juda ben Nissim aurait voulu les intégrer sont fortement mises en relief dans les observations critiques qu'un kabbaliste écrivit à propos de divers textes du philosophe marocain⁶⁹ 1. En: ce qui concerne Ibn Waqâr,- il s'est trouvé très peu de temps après lui un auteur juif d'Espagne qui, tout en rendant hommage à son œuvre, et la pillant sans vergogne ainsi que des auteurs plus anciens, Dunaš ben Tamim et Joseph Ibn Saddîq, prétendit, bien à tort, réussir une synthèse plus parfaite de la philosophie et de la théosophie que celle construite par son prédécesseur⁷⁰ 2.

Un élève de M: Scholem, a publié une brève étude fort bien conduite sur l'attitude de Moïse Cordovero envers la philosophie et les sciences⁷¹ 3. Le grand théoricien de la théosophie n'attendait la connaissance positive de Dieu, à la fois immanent et transcendant, que de la science intuitive procurée par l'« âme sainte », privilège exclusif d'Israël, ou si l'on veut [196]

⁶⁹ 1) Les observations critiques d'Isaac d'Acco (?) sur les ouvrages de Juda ben Nissim Ibn Malka, REJ, CXV, 1956, pp. 25-71. L'attribution, pourtant énoncée dans le corps du texte et non en une suscription ou un explicit, à Isaac ben Samuel d'Acco (né vers 1270 alors que Juda ben Nissim fit œuvre d'écrivain quatre-vingt-quinze ans plus tard) pose un problème chronologique provisoirement insoluble, mais cela n'enlève rien à l'importance de l'opuscule qui est de toute façon très proche dans le temps de l'objet de sa critique. — Nous avons également essayé, sans succès d'ailleurs, d'élucider le sens d'une phrase ésotérique rapportée par Juda ben Nissim, Une citation kabbalistique de Juda ben Nissim, REJ, CXVI, 1957, pp. 89-92. Notons enfin, pour mémoire, l'article La doctrine astrologique de Juda ben Nissim Ibn Malka dans Homenaje a Millàs-Valllicrosa, vol. II, Barcelone, 1956, pp. 483-500, qui complète sur quelques points l'exposé parfois abrégé et raccourci pour des raisons d'économie, dans notre volume imprimé sur Juda ben Nissim.

⁷⁰ 2) Recherches sur la ; synthèse philosophico-kabbalistique de Samuel Ibn Motot, AHDLM, 1960, pp. 29-63 (Samuel ben Saadia Ibn Motot vécut vers 1370 en Castille, notamment à Guadalajara).

⁷¹ 3) Joseph Ben Shlomo, The Attitude of R. Moses Cordovero to Philosophy and the Sciences, dans Sefunot, Annual for Research on the Jewish Communities in the East, VI, 1962, pp. 183-196.

de la gnose ésotérique révélatrice des mystères des sefirôt, et la béatitude accessible à l'homme ici-bas que de l'expérience mystique obtenue par la contemplation des mystères de la Kabbale et de l'oraison portée par la concentration (kawwánáh) ; néanmoins, il reconnaît une utilité certaine à la théologie négative élaborée par les philosophes qui contribue à sauvegarder la transcendance divine, ainsi qu'aux sciences qui, scrutant la réalité matérielle, comme le font l'anatomie et la physiologie, apportent quelque aide à l'intelligence des secrets du monde divin. Mais il ne faut pas que la pensée rationnelle et la science expérimentale outrepassent leurs limites ; seule la révélation transmise par la tradition ésotérique fournit le moyen de résoudre des problèmes laissés en suspens par la philosophie comme celui de l'origine de la matière et du mal ; d'autre part il est vain de prétendre comprendre la Tora au moyen de la pensée discursive et notamment de chercher à découvrir des motifs rationnels aux commandements comme l'avait fait Maïmonide.

Nous ne retrouvons pas une attitude aussi modérée et relativement nuancée chez un autre kabbaliste de Safed, de souche achkenaze, il est vrai, formé en Europe centrale et arrivé déjà comme homme mûr dans le milieu kabbalistique de Galilée.

Joseph Aškenazi⁷² 1 qui avait déjà mené, en 1559, alors qu'il résidait encore à Poznan en Pologne, une polémique virulente contre les études de philosophie, continua à le faire pendant son séjour subséquent en Italie du Nord et acheva à Safed un libelle que nous conservons une copie transcrite à Este en 1581. Aux yeux de cet intégriste intransigeant, la conception intellectualiste de la divinité est « la racine de tout mal », d'où ses invectives et sa condamnation sans appel lancées contre Abraham Ibn 'Ezra et principalement contre Maïmonide qu'il considère comme encore plus dange-[197]reux. Mais il ne ménage pas non plus ceux des kabbalistes qu'il estime contaminés par la philosophie, ainsi Nahmanide, Salomon ben Adret, Bahya ben Ašer ; il accable, entre autres, tant qu'il peut l'inoffensif opuscule

⁷² 1) G. Scholem, *New Contributions to the Biography of Rabbi Joseph Ashkenazi of Safed*, Tarbiz, XXVIII, 1958-1959, pp. 59-89, 201-235.

philosophico-kabbalistique reflétant l'enseignement de Joseph Ibn Gikatilia première manière et attribué par un manuscrit à Maïmonide, que nous avons naguère édité et étudié⁷³ 1.

III. — Editions et études de textes

Pas plus que la période qui a fait l'objet de notre précédent compte rendu, celle que nous recensons présentement n'a vu aboutir l'édition critique d'aucun texte majeur de la Kabbale. Plusieurs des articles que nous avons signalés et d'autres que nous rencontrerons par la suite renferment, il est vrai, des inédits, sous forme d'extraits ou intégralement, mais en fait le gros de ces documents intéresse le sabbataïsme, donc un secteur tout de même excentrique de la Kabbale ; le peu qui a été publié de textes anciens est fragmentaire ou d'importance secondaire.

Ainsi nous avons publié les quatre-vingt-quatorze thèses des philosophes compilées par Joseph ben Šalom⁷⁴ 2 et un bref extrait de Joseph Ibn Waqâr⁷⁵ 3.

M. Ch. Wirszubski a étudié avec minutie la filiation complexe des manuscrits du commentaire inédit d'Isaac l'Aveugle sur le Séfer Yesira⁷⁶ 4 ; nous ne savons pas si ce travail prélude à une édition de ce texte aussi capital que difficile.

⁷³ 1) « Neuf chapitres sur l'unité de Dieu » ; références dans RHR, 1955, p. 80, numéro 1.

⁷⁴ 2) The Ninety-Four Theses of the Philosophers as Quoted by Joseph ben Shalom ha-Ashkenazi, Tarbiz, XXVII, 1957-1958, pp. 290-300.

⁷⁵ 3) A propos du commentaire de Rabbi Joseph Ibn Waqâr sur le Livre de la Création (en hébreu), Tesoro de los Judios Sefardies, V, 1962, pp. 17-20.

⁷⁶ 4) Prolegomena to the Textual Criticism of Isaac the Blind's Commentary on Sefer Yezira. Tarbiz, XXVII, 1957-1958, pp. 257-264.

Les réimpressions d'éditions plus anciennes (le plus souvent il s'agit de la reproduction par quelque procédé mécanique d'impressions commerciales de valeur inégale parues en Pologne dans la seconde moitié du XIXe siècle) sont assez [198] nombreuses, mais il n'est pas utile, et nous n'en avons pas le moyen, de tenter d'en dresser la liste ici. Pour un futur assez proche, nous pouvons cependant annoncer notre édition du Mēsib Debârîm Nekôhîm de Jacob ben Šēšet et une communication orale de M. Scholem nous fait également espérer dans un avenir pas trop lointain l'édition du Me'irat 'ēnayim d'Isaac d'Acco, source d'un intérêt exceptionnel pour la connaissance de la Kabbale aux environs de 1300.

IV. — La Kabbale non spéculative

M. Joseph Dan, dont nous avons mentionné plus haut la thèse en voie d'achèvement sur le hassîdisme rhénan, a publié et commenté trente et une historiettes faisant intervenir les démons ou les puissances surnaturelles⁷⁷ 1. Ces anecdotes, sans doute rassemblées par Judah he-Hâsid (mort en 1217), devaient illustrer dans l'esprit de leur compilateur l'action miraculeuse de Dieu dans ce monde ; pour nous, elles sont de précieux documents de psychologie religieuse et, à cause de leurs relations avec la réalité chrétienne ambiante, d'histoire de civilisation et de folklore comparé. M. Scholem a tracé l'histoire d'un thème légendaire, celui de l'enfant-prodige, mort jeune, parfois martyr de la foi, puis élevé en Paradis où il fait fonction d'intercesseur ou d'informateur sur les mystères théosophiques. Cette légende, que le grand prosateur israélien contemporain S. Y. Agnon a redite à sa façon dans un de ses récits, remonte en dernière analyse, selon M. Scholem, au Testament de Rabbi Êliezer sorti, à son avis, de la plume de Moïse de Léon⁷⁸ 2. L'hagiographie populaire s'est emparée, comme de juste, de la figure étrange d'Isaac Louria. Une version de la légende, relatant l'enfance du saint homme qui se trouve dans l'autobiographie romancée

⁷⁷ 1) Demonological Stories in the Writings of R. Yehuda Hehasid, Tarbiz, XXX, 1960-1961, pp. 273-289.

⁷⁸ 2) Les sources de l'Histoire de l'enfant Rabbi Gadi'el dans la littérature de la Kabbale (en hébreu) dans Hommage, à Agnon, Jérusalem, 1959, pp. 289-305).

d'un marchand-aventurier du XVIIe-[199]XVIIIe siècle, a été présentée et éditée par Y. Avida ⁷⁹1.

Une autre légende, qui a fini, elle aussi, par devenir un thème littéraire, repris encore par des auteurs modernes et contemporains, poètes ou dramaturges, est celle de Rabbi Joseph de La Reyna, personnage sans doute historique à l'origine, qui voulut, dit-on, amener la rédemption messianique à force de conjurer Satan (Samaël) et ses suppôts, mais qui succomba finalement dans son combat pour avoir cédé par imprudence ou par orgueil aux suggestions du démon. Diverses versions relatent, en la transformant et la déformant, cette légende dont le noyau primitif se réfère sans aucun doute à la déception éprouvée dans les milieux juifs d'Espagne ou d'Afrique du Nord, par suite de la vaine attente du Messie en l'an 1490. La tentative malheureuse de Joseph de La Reyna exercera principalement l'imagination des mystiques de Safed au XVIe siècle, prendra une forme littéraire plus prononcée dans la rédaction de la légende due à Salomon Navarro (XVIIe siècle), qui a d'ailleurs fini par apostasier pour l'amour d'une chrétienne, et connaîtra encore plus tard un avatar dans la secte sabbataïste où le thème de la lutte tragique du juste avec les forces du mal, retardatrices de l'avènement messianique, occupe la place que l'on sait. Dans une étude toute récente, M. Joseph Dan ⁸⁰ 2 analyse avec finesse les versions successives de la légende, sur l'arrière-plan de tension messianique particulièrement sensible dans le judaïsme méridional depuis les dernières années du judaïsme de la péninsule ibérique jusqu'aux convulsions sabbataïstes ; il souligne aussi un aspect de l'eschatologie juive qui se manifeste assez nettement dans les versions de la légende, mais qui n'est pas sans exemple ailleurs : la rédemption est essentiellement la suite de la défaite infligée à « l'autre côté » ; la venue [200] du Messie n'en est pour ainsi dire qu'un épiphénomène : autrement dit, dans le drame du salut, le

⁷⁹ 1) The « Miracle Stories » of Sason Hai Castiel, Sefunot, II, 1958, pp. 103-127. Le personnage et sa relation de voyages contenant bien des faits vécus, mais encore plus de racontars folkloriques, avaient été présentés par M. Yitzhak Ben Zvi au 1er tome (1956) du même annuaire, pp. 111-184 (The Travels of Sason Hai of the House of Castiel).

⁸⁰ 2) The Story of Rabbi Joseph de La Reyna, Sefunot, VI, pp. 311-326.

Messie personnel n'est qu'une figure assez effacée, le facteur déterminant étant au contraire l'action individuelle (ou ailleurs l'accumulation d'actes individuels et communautaires) qui fait parvenir le processus sotériologique à sa maturité.

Le mythe créé par le Zohar autour de son auteur prétendu, Rabbi Simon bar Yohai, et de ses compagnons (dont certains inventés de toutes pièces), vint se greffer sur le culte, bien plus ancien que le Livre de la Splendeur, des lieux de sépulture, authentiques ou imaginaires, des prophètes et des anciens rabbins du Talmud en divers endroits de la Palestine. On sait que ces célébrations finirent par se cristalliser autour du « caveau » de Rabbi Simon bar Yohai à Meron, non loin de Safed, et que la commémoration fixée finalement au trente-troisième jour de la période intermédiaire entre la Pâque et la Pentecôte du calendrier juif, de la mort, ou mieux des noces mystiques, du « tanna divin », devint un jour solennisé dans toutes les communautés juives du monde. Mais la préhistoire de cette solennité pose bien des problèmes que nous ne pourrions même pas esquisser ici. Ils viennent d'être examinés dans deux mémoires dont le second ne laisse pas d'être souvent en désaccord avec le premier⁸¹. M. A. Yaari voit l'origine du pèlerinage à Meron dans un transfert en ce lieu du pèlerinage populaire à Nebi Samuel près de Jérusalem, rendu impossible vers 1565-1570 par l'hostilité de la population musulmane ; transfert désapprouvé par les autorités rabbiniques jusque dans le XIXe siècle et désavoué par les kabbalistes de Safed qui continuaient à visiter Meron la semaine avant la Pentecôte et celle avant le Nouvel An pour s'y livrer non à des festivités bruyantes mais à la prière, à l'étude et à la méditation. Au contraire, M. Benayahu, s'appuyant sur une documentation beaucoup plus vaste et [201] mieux interprétée, estime que la fête populaire du printemps à Meron est beaucoup plus ancienne ; elle semble avoir été célébrée déjà, un mois exactement après la Pâque, par les juifs arabophones antérieurement à l'arrivée en Palestine de la première vague des juifs d'Espagne vers 1470. Mais il demeure que le hilula (assomption-noces

⁸¹ 1) A. Ya'ari, *History of the Pilgrimage to Meron*, Tarhiz, XXXI, 1961-1962, pp. 72-101. — M. Benayahu, *Devotion Practices of the Kabbalists of Safed in Meron*, Sefunol, VI, pp. 9-40.

mystiques) de Simon bar Yohaï n'est mentionné expressément qu'à la fin du XVIIe siècle et la fête du « 33e jour » ne se répandra pas dans la diaspora avant le XVIIIe. Voilà qui satisfera peu les adeptes d'une vue métahistorique des choses qui construisent sur un néant de faits de sublimes édifices spirituels avec une aisance souveraine que pour notre part nous admirons mais ne leur envions pas.

V. — Le Zohar

Les défenseurs obstinés, et plus tortueux encore qu'obstinés, de l'« antiquité » du Zohar ne se recrutent pas seulement dans les milieux traditionalistes peu ou point touchés par les méthodes critiques de philologie et d'histoire ; il s'en trouve aussi parmi les érudits, conservateurs quant à leur position religieuse, mais ayant reçu une formation universitaire et bien informés des langues et des littératures autres que judaïques. C'est ainsi que M. S. Belkin a tenté récemment de retrouver au moins les « sources » du Midraš ha-Ne'elam dans « les anciens midrasim alexandrins⁸² 1, autant dire chez Philon et dans certaines œuvres aggadiques tardives où il croit discerner, à tort ou à raison, une influence philonienne directe. Rien ne subsiste de ses combinaisons sophistiquées après la réfutation magistrale que M. Z. Werblowsky s'est donné la peine de leur asséner⁸³ 2. En revanche, Mme Y. Nadav a fort bien étudié un aspect de la doctrine du véritable auteur du Zohar⁸⁴ 3, tandis que M. J. G. Weiss a fait connaître une pièce de vers saluant la [202] mise en circulation de cette grande oeuvre de la Kabbale⁸⁵ 1.

Un excellent instrument de travail qui nous manquait complètement jusqu'à présent est la grammaire de l'araméen artificiel du Zohar que nous a

⁸² 1) Dans un long article en hébreu publié dans *Sura*, III, 1958, pp. 25-92.

⁸³ 2) *Philo and the Zohar*, *JJS*, X, 1959, pp. 25-44, 112-135.

⁸⁴ 3) L'eschatologie de Moïse de Léon dans son *Miskan ha-'Ĕdut* (en hébreu), *Tesoro de los Judios Sefardies*, II, 1959, pp. 69-76.

⁸⁵ 1) *A Contemporary Poem on the Appearance of the Zohar*, *JJS*, VIII, 1957, pp. 219-221.

value, il y a peu d'années, l'industrie d'un jeune savant israélien, M. M. Z. Cadari⁸⁶ 2.

La publication la plus marquante dans ce secteur est cependant sans conteste le second volume de l'anthologie hébraïque du Zohar, par M. Tishby⁸⁷ 3. Voici les thèmes qui y sont traités : l'anthropologie (l'âme, les relations du corps et l'âme, le sommeil et le rêve, la mort), la vie religieuse (le Tabernacle et le Temple, la prière et la concentration [kawwânuh], la Tora, les commandements positifs et négatifs, le sabbat et les fêtes), la morale (quelques vertus et vices, l'éthique sexuelle, justes et impies, la pénitence).

Sur plusieurs points essentiels les positions de M. Tishby s'écartent assez sensiblement de celles de M. Scholem. Il accorde notamment une place plus grande que ne le fait et; dernier à l'union mystique dans la Kabbale pré-zoharique ainsi qu'à l'érotisme qui imprègne la conception de l'amour de Dieu selon le Zohar.

Divergence aussi touchant une question qui intéresse surtout l'histoire ultérieure de la spiritualité juive. Alors que M. Scholem considère la possibilité reconnue au commun des croyants de réaliser la communion intime (debequl) [203] avec Dieu comme une innovation du hassîdisme polono-ukrainien du XVIIIe siècle, Al. Tishby découvre cette tendance déjà dans le Zôhar, et en relève la diffusion chez les moralistes mystiques de

⁸⁶ 2) The Grammar of the Aramaic of the « Zohar », Jerusalem, 1956, en hébreu, avec une table des matières en anglais ; notre compte rendu dans REJ, CXVIII, 1959-1960, pp. 147-149. Du même auteur, Lexical Matters in Midraš Hanne'lam (en hébreu), Lešonénu, XXII, 1957-1958, pp. 178-180.

⁸⁷ 3) Mišnal ha-Zôhar The Wisdom of the Zohar), Jérusalem, 1961 (pour le premier volume, voir RHR, 1955, p. 82) ; recension du présent volume dans REJ, CXXI, 1962, pp. 447-450. L'édition annotée du Zôhar procurée par le rabbin Ruben Margalio est parue en troisième édition (Jérusalem 1959-1960) ; le même érudit a publié en 1956 un gros ouvrage intitulé Sa'arey Zôhar, dans lequel il rassemble les parallèles zôhariques au Talmud de Babylonie et à plusieurs grands midrasim ; munie d'un index assez pratique, cette encyclopédie rend d'excellents services non seulement au savant traditionnel, mais moyennant quelques précautions au chercheur travaillant selon les méthodes communément admises en philologie et en histoire ; l'auteur de ces lignes reconnaît très volontiers sa dette envers cette docte compilation qui permet aussi l'exploitation raisonnée des trésors d'érudition dispersés dans les gloses de Habbi Margalio sur le Zôhar et le Bâhîr

Safed au XVI^e siècle, sans oublier leur contemporain R. Liwa ben Bezalel (Maharal) de Prague.

L'un des apports les plus neufs et les plus intéressants du livre est l'étude fouillée (pp. 375-398) au sujet de la conception de la Tora dans le Ra'yâ Mehemnâ et les Tiqqunim.

Depuis Jellinek et Graetz, les historiens furent frappés du caractère antirabbinique, voire antinomiste, du Ra'yâ Mehëmnâ, avec son opposition de la Tora actuellement valide, issue de l'Arbre de la Science, et de la « Tora de l'Arbre de Vie », loi de liberté, utopique, réservée à une élite. On remarque aussi que l'auteur de cet écrit prenait une attitude polémique tout à fait prononcée vis-à-vis de celui qui avait mis en circulation le Zôhar au sens restreint, c'est-à-dire Moïse de Léon. Aux hypothèses diverses avancées à ce sujet, M. Tishby ajoute la sienne en soulignant d'ailleurs la vanité de tout effort d'aplanir complètement les contradictions internes de l'ensemble Ra'ya Mehëmnâ-Tiqqunim : aux yeux de l'auteur anonyme, Moïse de Léon est coupable d'avoir divulgué dans un but intéressé le Zôhar, livre ancien et porteur des mystères authentiques de la divinité, autrement dit, l'auteur anonyme aurait été victime de la mystification opérée par Moïse de Léon sans être dupe pour autant des manipulations que nous appellerions publicitaires du personnage. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse⁸⁸ 1, les textes alignés par M. Tishby semblent [204] suggérer en effet que si l'auteur du Raya Mehëmnâ ne prévoit pas l'abolition radicale de l'actuelle Loi révélée même à l'époque messianique, il se pose hic et nunc en adversaire décidé et acharné de la loi talmudique ou plus exactement de ses dépositaires, les autorités rabbiniques de son temps. Les rêveries de ce théosophe dont on ignore le nom offrent donc un aspect théoriquement

⁸⁸ 1) Sous réserve de correction, je ferai remarquer ici que si l'on admet l'hypothèse de M. Tishby, il en faudra logiquement conclure que l'auteur anonyme a commis une supercherie littéraire qui dépasse de beaucoup ce qu'avait fait Moïse de Léon. Celui-ci aurait, selon l'anonyme, usé de procédés douteux pour lancer le Zôhar, authentique en soi. Mais alors l'auteur du complexe R.-M.-Tiqqunim ne pouvait honnêtement considérer sa propre œuvre que comme une reprise personnelle et corrigée de la doctrine implicite du Zôhar de Simon bar Yohai et non comme une tradition antique, chargée au surplus de révélations surnaturelles (Moïse, Élie, etc., pour laquelle il la fait passer en usant d'une affabulation et d'une mise en scène qui ne le cèdent en rien aux méthodes employées par Moïse de Léon. Mais on sait combien la limite est indécise au Moyen-âge entre la présentation littéraire d'une vérité authentiquement vécue et sincèrement professée et ce que nous appellerions mystification ou même mensonge pieux.

révolutionnaire. Mais le Ra'yâ Mehîmnâ se distingue aussi par la virulence de ses attaques contre les riches et son insistance sur la connexion entre la perfection mystico-religieuse et la pauvreté. La présence d'une telle idéologie dans cette partie de la littérature zôharique a suggéré à l'éminent historien du judaïsme espagnol, I. F. Baer, un rapprochement avec le courant des « spirituels » dans l'Église catholique de ce temps-là. M. Tishby fait des réserves sur cette manière de voir. Il reconnaît qu'une tension très vive règne dans le Ra'yâ Mehîmnâ entre riches et pauvres (d'ailleurs cet antagonisme des classes n'est pas absent du Zôhar proprement dit non plus) ; il est également indéniable que cette façon de présenter les choses reflète la réalité sociale contemporaine : oppression et exploitation exercées par les juifs de cour, peu scrupuleux moralement et religieusement suspects, au détriment de la masse pauvre de leurs coreligionnaires⁸⁹ 1. Il ne faut pas cependant, à l'avis de M. Tishby, conclure de là que l'auteur du Ra'yâ Mehîmnâ ait considéré la pauvreté comme une valeur spirituelle en elle-même ; elle reste à ses yeux un malheur, une tare attachée à la condition de l'Exil, une plaie que l'avènement messianique est appelé à guérir.

VI. — La Kabbale après le Zôhar

Sur la mystique juive depuis le Zôhar jusqu'à nos jours, la période dont nous rendons compte ici n'a vu paraître [205] qu'un seul livre d'envergure, et les contributions sur des points de détail n'ont pas été très abondantes⁹⁰ 1. L'effort des chercheurs peu nombreux a plutôt porté sur le sabbataïsme et le hassîdisme auxquels nous avons assigné des sections spéciales.

⁸⁹ 1 lire aussi à ce sujet outre Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2^e édition hébraïque de Tel-Aviv, 1959, traduction anglaise, T I, Philadelphie, 1961, l'article de M. S. M. Stern, *Rationalists and Kabbalists in Mediaeval Allegory*, JJS, VI, 1955, pp. 73-86.

⁹⁰ 1) On peut relever, il est vrai, un bon nombre de travaux portant sur Safed, qui relèvent surtout de l'histoire économique ou de l'histoire littéraire ; il est rare qu'ils ne touchent pas par la bande aux questions qui nous occupent ici, mais leur analyse ou même leur énumération tant soit peu complète n'entre pas dans le cadre de cet exposé.

Pour la Kabbale du XIV^e siècle (qui nous a occupés déjà ci-dessous, section II), il y a lieu de signaler un apport de M. Scholem qui a extrait d'un ouvrage compilé vers 1500 « Le commentaire d' Isaac d'Acco sur le premier chapitre du Séfer Yesira⁹¹ 2.

M. I. F. Baer a montré par des rapprochements pertinents de textes l'incidence des lectures kabbalistiques sur le développement spirituel et la conversion au christianisme d'Abner de Burgos (Alphonse de Valladolid)⁹²3.

Les deux dernières générations des juifs d'Espagne n'ont manqué ni de philosophes ni de mystiques dont l'œuvre subsistante, imparfaitement explorée qu'il s'agisse des uns ou des autres, est beaucoup plus importante que ne le laissent soupçonner les manuels et les synthèses générales particulièrement pauvres en ce qui touche la vie intellectuelle de cette période. Deux travaux nous en convaincront aisément. L'un, de M. Scholem, nous met en présence d'une des sources de la doctrine d' Isaac Luria, dans les réponses données en 1482 à une consultation de Juda Hayyât, lui-même kabbaliste réputé, par Joseph Alcastiel⁹³4. L'autre, dû [206] à Mme Y. Nadav, nous fait connaître, de la même époque (1491), un chaînon important entre la Kabbale d'Espagne et celle de Safed : étudiant les problèmes controversés de l'identité de l'En Sôf avec la première des sefirôt et de la nature de celles-ci, un ésotériste qui avait quitté l'Espagne peu de temps avant l'expulsion prend position en faveur de l'identification En Sôf-Keter, et de la définition des sefirôt comme « essence » ('asmul) et non « réceptacles » ou « organes » (kêlîm) de la Déité⁹⁴1.

⁹¹ 2) Article en hébreu dans Kirjath Sepher, XXXI, 1955-1956, pp. 379-396.

⁹² 3) The Qabbalistic Doctrine in the Christological Teaching of Abner of Burgos, Tarbiz, XXVII, 1958-1959, pp. 278-289. A sa manière, Abner a construit une théologie débouchant sur le christianisme en exploitant des autorités juives et musulmanes, philosophiques et mystiques (al-Ghazâli, Ibn Rošd), mais pour y voir plus clair il faudrait que les restes, volumineux, de son œuvre fussent entièrement publiés (quelques identifications de sources dans notre brève note en hébreu, complétant l'article de M. Baer, Tarbiz, XXVIII, 1958-1959, p. 99 sq.).

⁹³ 4) The Kabbalistic Responsa of R. Yosef Alcastiel to H. Yehuda Hayyat, Tarbiz, XXIV, 1954-1955, pp. 167-206.

⁹⁴ 1) An Epistle of the Qabbalist R. Isaac Mar Hayyim concerning the Doctrine of « Supernal Lights », Sahsahôt, Tarbiz, XXVI, 1956-1957, pp. 440-458 (sur ces questions on peut voir nos Recherches..., pp. 176-181).

M. Tishby a imprimé une brève communication faite au second Congrès international d'Études patristiques dans laquelle il compare deux thèmes de la théosophie lourianiste, la brisure des vases et la chute des étincelles, avec les thèmes parallèles dans la gnose et le manichéisme ; la confrontation montre que si la première a une vue plus pessimiste sur l'état présent du monde constamment menacé par un « autre côté » en pleine force que le manichéisme qui place la défaite du mal avant la création, seul le mélange du bien et du mal restant à éliminer ici-bas, elle croit au contraire à la rédemption finale et à la spiritualisation eschatologique du monde matériel que le manichéisme voue, lui, à la destruction totale à la fin des temps.

M. Scholem a présenté et publié une homélie sur la rédemption, de Salomon Turiel, kabbaliste de Safed, vers 1560 ; ce mystique, qui croit à l'imminence de la rédemption, estime cependant qu'au sein du règne messianique les kabbalistes occuperont une place privilégiée : alors que le Messie dominera sur les talmudistes et les littéralistes, les ésotéristes ne lui seront pas assujettis⁹⁵2.

Le travail le plus important concernant la mystique juive au XVI^e siècle est cependant la monographie de M. R. J. Z.

[207]

Werblowsky sur le légiste et mystique Joseph Karo⁹⁶1. Les communications reçues par ce dernier entre 1536 et 1572 d'un informateur surnaturel ont été consignées par lui dans une sorte de journal intime ; mais ce document, qui n'était certainement pas destiné tel quel à la publication, n'a été conservé qu'en partie ; de plus les notes qui le constituent ont été regroupées dans l'ordre des péricopes liturgiques du Pentateuque et remaniées par les copistes. M. W. a eu donc beaucoup de peine à élucider autant que faire se peut les problèmes préliminaires à l'examen de fond.

⁹⁵ 2) A Homily on the Redemption by R. Solomon of the House of Turiel, Sefunot, I, 1956, pp. 62-79.

⁹⁶ 1) Joseph Karo Lawyer and Mystic (Scripta Judaica, IV, Oxford University Press, 1962 (voir notre compte rendu dans REJ, CXXI, 1962, pp. 452-456). La publication de cet ouvrage d'ensemble nous dispense de mentionner ici les travaux d'approche de l'auteur qui y ont été incorporés ; pour des travaux antérieurs sur le même thème, cf. RHR 1955, p. 77, n. 4.

D'autre part, avant d'aborder la biographie, extérieure et intérieure, de son héros, notre auteur brosse le tableau du milieu spirituel de Safed où se déroulera, à partir de 1537, la carrière de Karo. Il s'attache principalement à analyser le thème de la contemplation mystique, facteur des plus importants dans la spiritualité des kabbalistes de Galilée qui admettaient que la contemplation put déboucher, non sans de gros risques, sur des charismes prophétiques, c'est ici qu'intervient la notion d'informateur surnaturel (en hébreu *maggid*). Pour un théoricien comme Hayyim Vital, il s'agit d'un ange que le mystique crée moyennant l'étude et les œuvres pies, à la faveur aussi de concentration mentale et d'états d'oraison (*kawwânôt*, *yihudim*) appropriés. Le *maggid* est ce qu'est le destinataire de ses messages, et il n'est point infallible : ainsi, selon le même Hayyim Vital, le *maggid* de Karo l'aurait induit en erreur à propos des incarnations antérieures de son âme. D'une manière qui s'applique mieux au cas de Karo, Moïse Cordovero s'était contenté de définir le *maggid* comme un ange qui « peut pénétrer dans un homme et proférer en lui des paroles de sagesse ».

Le *maggid* de Karo se présentait comme la personnification spirituelle de la *Mišna*, mais cette identification est loin d'épuiser la complexité de l'informateur qui est aussi la « Pré-[208]sence » divine (*Sekina*). Au surplus, la voix surnaturelle qui parla en Karo était souvent sa « mauvaise conscience » qui le réprimandait sans ménagement pour ses écarts de conduite ; par un paradoxe qui n'est qu'apparent, elle répercutait aussi la bonne opinion que, tout compte fait, Karo ne laissait pas d'avoir du savant et du maître qu'il était ; enfin elle donnait expression à l'aspiration au martyr profondément implantée dans l'âme du personnage marquée de l'attente messianique particulièrement vive en cette génération d'expulsés d'Espagne et ébranlée par surcroît au spectacle de la tragique aventure de Salomon Molho.

La psychologie de nos jours classerait Karo parmi « le type du fils dont l'ambition d'accomplir de grandes choses est nourrie par la mère, entendez par l'image de la mère » (p. 282). M. W. fait cependant remarquer avec raison que la personnalité intégrale d'un Karo ne se laisse point réduire à un quelconque schéma neuropsychiatrique. Ses expériences nocturnes ne

débordent pas sur sa vie diurne ; elles n'interfèrent pas avec son parfait équilibre physique et moral et son immense œuvre exotérique. Tout au contraire, on peut démontrer que « dans le type de vie mystique que nous offre Karo, la conscience [claire] et les facteurs qui en relèvent jouent un rôle prépondérant » (p. 256). Les « révélations » d'ordre juridico-rituel (halakah) n'ajoutent guère que des approbations aux jugements portés par le légiste en pleine lucidité de l'état de veille. Mutatis mutandis⁹⁷, il n'en est pas autrement dans le domaine de la Kabbale : Karo, même « inspiré » par son maggid, n'y fait figure ni de créateur, ni de grand systématique ; sous l'un ou l'autre de ces rapports, ses contemporains Isaac Louria (à la théosophie duquel Karo est resté imperméable), Méir ben Gabbaï et Moïse Cordovero⁹⁸ 1 [209] l'emportent largement sur lui. Néanmoins, la pensée kabbalistique de Karo n'est pas dénuée d'idées personnelles que les analyses de M. Werblowsky mettent heureusement en valeur. Le maggid est, nous l'avons noté, sous certains aspects, la « Présence » divine. Or celle-ci constitue, pour le kabbaliste, l'échelon inférieur de la hiérarchie dénaire des sefirôt ; elle forme en quelque sorte transition entre le monde divin et les paliers d'être extradivins d'une perfection moindre. De ce fait, elle n'échappe pas à des accointances avec le mal et son caractère offre ainsi quelque ambiguïté. Cette situation a créé dans la Kabbale des problèmes avec lesquels les ésotéristes ont été aux prises pendant des siècles. D'après le maggid de Karo, la Sekīna n'est pas identique à Malkut, dixième et dernière sefirā, mais elle est bien l'entité que le Zohar appelle Matrōnita (la « Dame », princesse ou reine, en syzygie souvent troublée avec Tiferet, le Saint béni soit-Il). Néanmoins, quelque paradoxal que cela puisse paraître au non-initié, elle n'est pas séparée des sefirôt sous le rapport de l'unité, mais sous celui de l'émanation, autrement dit, elle n'appartient pas au premier monde, le plérôme des sefirôt supérieures, mais prend la tête d'un « inter-monde » d'émanations séfirotiques secondaires, au-dessous duquel se situent les niveaux ontologiques inférieurs dont la désignation commune

⁹⁷ ce qui devait être changé ayant été changé = en faisant les changements nécessaires

⁹⁸ 1) Un petit livre de piété de cet auteur a été traduit en anglais par M. L. Jacobs: Rabbi Moses Cordovero, *The Palm Tree of Deborah*, Londres, 1960 ; nous ne connaissons ce volume que par le compte rendu de M. Werblowsky, *JJS*, XII, 1961, pp. 88-90.

est « monde de séparation ». En somme, malgré quelques inconséquences de terminologie qui reflètent bien l'absence de systématisation dans sa pensée, la théosophie de Karo abandonne le schéma quadripartite 'asilut, beri'ah, yesirah, 'asiyâh, depuis longtemps prédominant en Kabbale post-zôharique. L'inter-monde auquel préside la Sekina est, si l'on peut dire, une combinaison du second et du troisième des « quatre mondes » ; à la faveur de ce décalage, tout contact est éliminé du premier monde avec le mal. En conséquence les traits émotionnels de la Sekîna, épouse séparée, mère privée de ses enfants, Communauté mystique d'Israël en exil, se trouvent transférés dans l'inter-monde où la « Présence » est féminine, [210] tandis que Malkût demeurée dans le monde supérieur possède, nouveau paradoxe d'ordre kabbalistique cette fois-ci, des attributs de masculinité comme les neuf autres sefirôt.

Ces innovations entraînent à leur tour une modification importante dans la conception de l'unité ou union (yihud) des constitutifs ou mieux des aspects intégrants de la Dêité : « désormais, le mystère du yihud n'est plus la plénitude et la perfection de la vie intérieure de la divinité, mais l'union étroite de l'émanation secondaire avec sa source » (p. 226). Les actes religieux du juif, finalisés au moyen des « intentions » appropriées, sont appelés à promouvoir cette union qui signifie maintenant la communion totale entre le monde inférieur et Dieu. — Il faut cependant souligner que Karo ne tente jamais d'unifier les deux conceptions fort disparates de la Sekina qui s'offrent pêle-mêle dans ses révélations de caractère fortement homilétique : symbole, nom ou hypostase de Dieu se révélant dans le discours prophétique, Esprit Saint d'une part, comme en théologie rabbinique, notion théosophique propre à la Kabbale, de l'autre.

Parmi les autres spéculations de Karo inspiré, relevons sa théorie de la réincarnation ; le flux perpétuel du gilgul n'est pas un châtement, mais au contraire un instrument de perfectionnement mis à la disposition des âmes qui n'ont pu atteindre leur perfection au cours d'une seule existence terrestre. Le malheur n'est donc pas de renaître, mais de se trouver exclu de la succession des métempsychoses.

Dans son adaptation latine, l'exposé néo-platonisant de la doctrine lourianiste (plus exactement de l'enseignement d'Israël Serug)⁹⁹1, que Rabbi Abraham Cohen de Herrera ou Erera (v. 1570-1639) écrivit en espagnol sous le titre de *Puerla del Cielo* était très lu par les chrétiens. Isaac Aboab [211] en fit une version hébraïque, incomplète, abrégée et passablement remaniée qui parut en 1655. M. M. A. Anath (Perlmutter) a donné une nouvelle traduction intégrale en hébreu moderne, sur le manuscrit original espagnol, du premier chapitre du troisième livre¹⁰⁰ 1. Dans sa courte introduction il signale, sans vouloir tirer des conclusions prématurées, que Spinoza, élève dans sa jeunesse de ce kabbaliste philosophe, a pris par sa doctrine de l'existence exclusive de la Première Cause et sa négation de la réalité des contingents et des accidents exactement le contrepied de trois thèses expressément enseignées par son ancien maître : l'existence n'est ni entièrement nécessaire ni entièrement contingente, mais en partie nécessaire, en partie contingente ; il est faux qu'il n'y ait point d'existence hors de l'existence particulière et infinie de la Première Cause ; un seul être existe nécessairement par soi, et il est cause de tous les êtres contingents.

Si un mince filet de Kabbale spéculative s'est prolongé jusqu'à nos jours dans les communautés traditionnelles de l'Est de l'Europe et du Proche-Orient, même en dehors des chapelles de Hassîdîm dépendant de divers « rabbis », l'activité kabbalistique avait pour ainsi dire totalement cessé à la fin du XVIIIe siècle au sein du judaïsme allemand tant à cause des idées nouvelles diffusées par le groupe de Moïse Mendelssohn (et déjà à l'œuvre avant lui) que par suite de la fâcheuse querelle entre les rabbins orthodoxes Jacob Emden et Jonathan Eybeshitz, ce dernier accusé de sabbataïsme par le premier. Il y eut cependant quelques survivants isolés tout le long du XIXe siècle et au début du XXe; à vrai dire, et sous réserve de documents à découvrir, il s'agit, plutôt que de penseurs créateurs, d'illuminés parfaitement sincères, hérauts d'un messianisme prophétique, dont certains découvriront le hassîdisme de [212] l'Est et y adhéreront

⁹⁹ 1) Voir RHR, 1917-1948, p. 161.

¹⁰⁰ 1) Abraham de Herrera, *The First Chapter of the third Book of Puerta del Cielo*, Tarbiz, XXVII, 1958-1958, pp. 322-333.

d'enthousiasme. M. Scholem a traité de quelques-unes de ces curieuses figures dans un article récent¹⁰¹1.

(A suivre.)

Georges Vajda.

¹⁰¹ 1) Zur Literatur der letzten. Kabbalisten in Deutschland, dans le volume collectif *In Zwei Welten*, Siegfried Moses zum fünfundsiebzigsten Geburtslag, Tel-Aviv, 1962, pp. 359-376. — Je ne m'arrêterai pas ici, faute de loisir, de documentation suffisante, et aussi par souci de ne point engager de polémique extrascientifique avec des auteurs vivants, sur les diverses manifestations contemporaines d'un néo-mysticisme, qui se met souvent (mais non toujours, ainsi dans le cas de Martin Buber) au service de ce qu'on appelle aujourd'hui intégrisme. Je signalerai seulement à ce propos les critiques incisives, dirigées surtout contre M. Abraham Heschel, par M. Méir Ben-Horitra, *The Ultimate and the Mystery. A Critique of Some Neo-Mystical Tenets*, JQR, LI, 1960-1961, pp. 55-71, 141-156 (et antérieurement, *Via Mystica*, ibid., XLV, 1954-1955, pp. 249-258, et *The Ineffable*, XLVI, 1955-1956, pp. 321-354). Nous nous sentons largement d'accord avec cet auteur dans sa critique de la confusion d'idées et du langage fumeux et vide de sens qui règne souvent dans ce domaine ; nous ne le suivons plus lorsqu'il amalgame des auteurs aussi différents qu'Abraham Heschel et Jacques Maritain.

Georges Vajda

Recherches récentes sur l'ésotérisme juif (troisième série, années 1963-1975) (second article¹⁰²) In: Revue de l'histoire des religions, tome 192 n° 2, 1977. pp. 165-198.

III. — Editions de textes

En plus des travaux signalés dans les deux sections précédentes et celles qui suivront, la période que nous recensons a vu l'achèvement de deux publications annoncées dans notre rapport de 1963-1964, et un petit nombre d'autres.

En appendice à son cours sur la Kabbale en Languedoc, professé à l'Université de Jérusalem en 1962-1963, G. Scholem a édité le commentaire d'Isaac l'Aveugle sur le Livre de la Création ; plusieurs leçons de ce cours sont consacrées à l'élucidation de ce texte difficile entre tous.

L'édition annoncée, RHR, juillet-septembre 1963, p. 86, n. 2, de l'un des deux commentaires d'Elhânân Isaac b. Yâqâr de Londres sur le Livre de la Création a vu le jour en 1965¹⁰³ 2.

La publication du traité de Jacob ben Šēšet contre Samuel Ibn Tibbon (cf. RHR, octobre-décembre 1963), p. 192 et 198, aura exigé des délais encore plus longs¹⁰⁴ 3.

Un opuscule (première moitié du XIIIe siècle) provenant du milieu des « Hassidim d'Allemagne », qui combine les spéculations fondées sur la paraphrase hébraïque du Livre des Croyances de Saadia avec celles du Ši'ur Qômâh et l'idéologie mystique de son milieu propre, a été présenté, édité et annoté par J. Dan¹⁰⁵ 4.

¹⁰² 1. Cf. RHR, juillet 1977, pp. 31-55. Le résumé est en tête du premier article.

¹⁰³ 2. G. Vajda, Pêûsô ha-ri'sôn šel Rabbi Elhânân Yishâq ben Yâqâr mi-London le-sēfer Yesirâh (texte, introduction et notes en hébreu), dans Kobez Al Yad Minora Manuscripta Hebraica, t. (X)VI, p. 1, pp. 145-197.

¹⁰⁴ 3. Ya'qov Ben Sheshel, Sefer Meshiv Devarim Nekhohim. Texte édité et annoté par Georges Vajda. Introduction par Georges Vajda et Efraïm Gottlieb (Publications of The Israel Academy of Sciences and Humanities. Section of Humanities), Jérusalem, 1968.

¹⁰⁵ 4. Sēfer ha-Nâbhôn le'ehad me-hasidêy Aškenaz, dans Kobez Al Yad, t. XVI, p. i, pp. 199-223.

[166]

Deux poèmes didactiques de Joseph Ibn Gikatilia, de contenu philosophico-kabbalistique (trois thèmes : noms et circonlocutions pour désigner Dieu ; l'alphabet hébreu et l'art combinatoire fondé là-dessus ; symbolique des points-voyelles et des signes de ponctuation) ont été édités par I. Greenwald¹⁰⁶5.

Nous avons reçu trop tard pour la mentionner dans notre précédent rapport une édition d'un traité de Menahem de Recanate, imprimé déjà au XVI^e siècle (Bâle, 1581), mais partiellement revu sur quelques manuscrits¹⁰⁷6. Mme G. Séd-Rajna a publié les gloses kabbalistiques sur le rituel contenues dans le Traité conciliateur de Joseph Ibn Waqâr (cf. RHR, 1955, p. 81, n. 2, octobre-décembre 1963, p. 192, n. 1 et p. 197, n. 3)¹⁰⁸7.

On peut encore mentionner l'édition d'un texte, plutôt marginal par rapport à la Kabbale : l'abrégé hébraïque anonyme de l'introduction et du commentaire judéo-arabe du Sëfer Yesirâ par Juda ben Nissim Ibn Malka (cf. RHR, 1955, p. 80)¹⁰⁹8.

IV. — Kabbale et philosophie

Peut-être en raison des lacunes de notre information, nous n'avons à signaler sous cette rubrique qu'un petit nombre d'apports nouveaux.

Une conférence d'Eranos, brillante et passionnante comme d'habitude, de G. Scholem, analyse le cheminement d'entités qu'on peut

¹⁰⁶ 5. Two Cabbalistic Poems by Joseph Chikatella, Tarbiz, XXXVI, 1966-1967, pp. 73-88 (cf. note complémentaire de S. D. Loewinger, *ibid.*, pp. 205 sq.). — Sans être une édition critique à proprement parler, l'impression procurée par les soins de M. Y. Ben-Shlomo du précis de la Kabbale Sa'arëy 'Orâh du même auteur (dans la collection de livres de poche Sifriyat Dorot, 27-28, Jérusalem, 1970, avec une bonne introduction et une annotation succincte, met à la portée du lecteur cultivé hébréophone, un texte fondamental de la mystique juive.

¹⁰⁷ 6. Ta'amëy Miswôt (Motifs des préceptes), Londres, 1962. L'introduction « historique » de l'éditeur, le rabbin Simhah Bunem Lieberman, qui aurait pu être écrite par un traditionaliste intransigeant au moment de la publication de l'édition princeps, est agrémentée de remarques dépourvues d'aménité à rencontre de la recherche moderne.

¹⁰⁸ 7. Dans Tesoro de los Judios Sefardies, IX, 1966, pp. 11-23

¹⁰⁹ 8. A Hebrew Abridgment of Ft. Judah ben Nissim Ibn Malkas Commentary on the Book of Creation Edited and Provided with an Introduction by C. Vajda (Texts and Studies in the History and Culture of the Jews in the Orient edited by H. Z. Hirschberg, II), Bar-Ilan University, Ramat-Gan, 1974.

dire plotiniennes à travers l'ancienne Kabbale dans [167] la perspective de la tension constante entre deux pôles : révélation et pensée spéculative. Chez Isaac l'Aveugle, fondateur en quelque sorte de la Kabbale spéculative, la Volonté (dont on connaît le rôle et la fonction dans la métaphysique d'Ibn Gabirol) n'est point mentionnée, pas plus d'ailleurs que dans le Bâhir. Chez ses successeurs, « Volonté » occupe la première place dans la hiérarchie sefirotique, sans être pour autant identifiée avec l'Infini En Sôf, « Pensée » (Sophia supérieure) se plaçant au second échelon descendant. Chez 'Azri'el apparaît *haskêl* (nom d'action : intelligere ; non *sekel* : intellectus), pensée qui se pense soi-même ; vient ensuite *Hokmâh* (Sophia), au niveau de laquelle ce sont déjà les archétypes des choses qui forment l'objet de la pensée. Dans la théologie mystique de Jacob b. Šēšet, autre Géronais, la Volonté s'exalte jusqu'à l'Infini, alors que le Languedocien Ašer ben David tend à brouiller la séquence Volonté-Sagesse (Pensée), en ce qu'il lie trop étroitement la première à l'Infini pour qu'elle soit vraiment une sefirâ, si bien que c'est Sagesse qui, devenue grade suprême de la hiérarchie dénaire, se trouve être, sous un aspect, Volonté, sous un autre, Pensée¹¹⁰9.

Nous mentionnons seulement en passant la tentative de M. I. Weinstock de retrouver dans la pensée de Moïse Maimonide les éléments d'une doctrine théosophique occultée à dessein¹¹¹10.

En revanche, un auteur comme Isaac Ibn Latīf (mort vers 1280) essaya réellement de constituer une sorte de synthèse de philosophie néoplatonicienne et de Kabbale, en professant, pour ne relever ici qu'un seul thème parmi d'autres, une doctrine de la Volonté très proche de celle des Géronais¹¹²11.

[168]

¹¹⁰ 9. Das Ringen zwischen dem biblischen Gott und dem Gott Plotins in der alten Kabbala, *Eranos-Jahrbuch*, t. XXXIII, 1964, pp. 9-50.

¹¹¹ 10. Ouvrage cité supra, 1re partie de l'article, p. 47, n. 1, pp. 107-148 : *Yesôd ha-mistôrîn behâgut ha-RMBM*.

¹¹² 11. Belle étude de Mme Sara Heller-Wilensky, *Isaac Ibn Latif, Philosophor Kabbalist*, dans *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, Mass., 1967, pp. 184-233.

La même tendance se fait jour, mais moins systématique, chez Moïse de Narbonne, ainsi qu'il ressort d'un opuscule édité et étudié de façon exemplaire par A. Altmann¹¹³12.

V. — La Kabbale pratique et le hassidisme d'Allemagne

La conjonction des deux thèmes opérée dans le sous-titre qu'on vient d'énoncer procède indubitablement en partie, mais en partie seulement, de raisons de commodité, car si la « pratique » occultiste est un facteur non négligeable dans le mouvement piétiste des juiveries d'Allemagne aux XIIe-XIIIe siècles¹¹⁴13, il est loin d'être vrai que toute pratique de ce genre ressortisse à ce milieu ; ce dernier présente d'autre part des aspects doctrinaux, éthiques, théologiques et, en un certain sens, mystiques, originaux et demeurés actifs pendant longtemps au sein du Judaïsme.

Le savant dont les travaux ont le plus marqué ces dernières années le champ de recherches que nous abordons maintenant est sans aucun doute Joseph Dan, qu'il s'agisse d'histoire des idées ou d'histoire littéraire, indissolublement liées.

Nous n'aurons cependant garde d'omettre, dans les limites de notre information, les nombreuses contributions apportées par d'autres chercheurs.

[169]

¹¹³ 12. Moses Narboni's Epistle on Shi'ur Qôma (éd. critique, introduction et traduction anglaise annotée), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, pp. 225-288 (réimprimé, sans le texte hébreu, dans *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Londres, 1969, pp. 180-209). — A l'autre extrémité du monde juif, au Yémen, et du reste à une époque plus récente, premier quart du XVe siècle, on relève quelques références au Si'ur Qômâ et aux 'Otiyôl de Rabbi 'Aqibâ dans les ouvrages, nourris de pensée maimonidienne toutefois interprétée à la lumière du néo-platonisme arabe, plus spécialement celui des « Frères Sincères », de tel savant local, sans qu'on puisse parler, en l'occurrence, de synthèse d'ésotérisme juif et de philosophie. Mais les recherches dans ce secteur n'en sont encore qu'à leur début. Voir l'ouvrage récent, et en quelque sorte pionnier, de David R. Blumenthal, *The Commentary of R. Hôter ben Shelomo to the Thirteen Principles of Maimonides*, Leyde, 1974.

¹¹⁴ 13. La démonologie et la « Kabbale pratique » ne se limitent pas, bien entendu, à ce secteur du judaïsme. Signalons seulement ici un article instructif de G. Scholem, *Some Sources of Jewish Arabie Demonology*, *JJS*, XVI, 1965, pp. 1-13, et l'étude de M. Benayahu, *L'histoire extraordinaire de R. Joseph de La Reyna*, *Areshet*, V, 1971-1972, pp. 170-188, ainsi que le chapitre consacré à ce sujet (cf. *RHR*, octobre-décembre 1963, pp. 199 sq.) dans le livre récent de Joseph Dan (ci-après, n. 15, pp. 222-237).

M. Dan avait fait, dès 1968, une première synthèse de ses recherches et de celles de beaucoup de devanciers, dans son livre en hébreu *The Esoteric Theology of Ashkenazic Hasidism*. Nous ne nous y arrêtons pas, car il a fait l'objet de deux analyses facilement accessibles en langue française¹¹⁵14. Le même auteur, dont les travaux portent outre le hassidisme (première et deuxième manière) sur la littérature hébraïque en prose, a repris sous le point de vue de celle-ci plusieurs thèmes relevant du « piétisme » médiéval et de celui du XVIII^e siècle¹¹⁶15.

Parmi les écrits, relativement peu nombreux, rédigés en hébreu par le truchement desquels les Hassidim d'Allemagne purent prendre connaissance de la spéculation philosophique [170] et théologique judéo-arabe, les écrits d'Abraham Ibn 'Ezra (ob. 1167) figurent en bonne place. Un

¹¹⁵ 14. Le long compte rendu de G. Vajda, REJ, t. CXXVIII, 1969, pp. 104-120, et l'article de C. Sirat, La théologie ésotérique de la mystique ashkénaze, Les Nouveaux Cahiers, fasc. 18, 1969, pp. 21-26. — Dans ce contexte, il importe aussi de relever les pages écrites par cette dernière à propos de la publication d'un des grands textes, un vaste commentaire des poèmes synagogaux, issus du milieu hassidique du Saint Empire germanique : Le Séfer 'Arugat Ha-Bôsem, REJ, t. CXXIV, 1965, pp. 353-374. — Il est juste d'évoquer également ici les réflexions, belles et pertinentes, d'un religieux chartreux, qui ne signe que par ses initiales : Fr. J.-B. M. P., Hadewijch. Lettres spirituelles. Béatrice de Nazareth. Sept degrés d'amour. Traduction du moyen néerlandais, Genève, 1972, Appendice, pp. 297-310 : « Le mouvement extatique chez les Juifs contemporains. » Je remercie M. Nicolas Séd d'avoir appelé mon attention sur ce livre.

¹¹⁶ 15. Voir son ouvrage d'ensemble tout récent, avec bibliographie assez détaillée : *The Hebrew Story in the Middle Ages* (en hébreu), Jérusalem, 1974 ; quelques-unes de ses études publiées en revue viennent d'être réunies en volume : *Studies in Ashkenazic Hasidic Literature* (en hébreu), Ramat-Gan, 1975. Nous ne répétons pas ici les références faites par l'auteur à ses travaux antérieurs écrits en hébreu ; nous signalons en revanche deux articles en anglais : *Five Versions of the Story of the Jerusalemite*, PAAJR, XXXV, 1967, pp. 99-111 (thème des épousailles d'un homme et d'une fée ou démons), et *Rabbi Judah the Pious and Caesarius of Heisterbach. Common Motifs in their Stories*, Scripta Hierosolymitana, XXII, 1971, pp. 18-27 : motifs identiques puisés dans le folklore germanique, mais orchestrés par l'auteur chrétien en vue d'illustrer le dogme et la morale de sa religion, alors que l'auteur juif les exploite à titre de faits extraordinaires révélateurs de la puissance de Dieu (voir sur ce point la recension citée en tête de la note précédente). — Relevons à propos des éléments apparentés dans l'ascétique chrétienne et juive de l'époque l'exposé, utile à titre d'information mais de seconde main, par M. Arié Toaff, *Note sui rapporti tra movimenti mistico-ascetici del giudaismo e del cristianesimo nel medioevo*, Annuario di Studi Ebraici, 1969-1972 (paru en 1972), pp. 33-46. — Le lecteur non hébraïsant trouvera également matière à s'instruire dans les aperçus écrits en allemand de G. Scholem, *Jüdische Mystik in Westeuropa im 12. und 13. Jahrhundert*, et de R. Edelman, *Das « Buch der Frommen » als Ausdruck des Volkstumlichen Geisteslebens der deutschen Juden im Mittelalter*, parus l'un et l'autre dans le volume collectif *Judentum im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, Bd 4), Berlin, 1966, pp. 37-54 et 54-71 (l'article de Scholem réimprimé dans *Judaica*, III, pp. 71-97).

article de M. H. Soloveitchik apporte sur ce point quelques précisions nouvelles intéressant la « science de l'âme »¹¹⁷ 16.

Le mysticisme hassidique ne s'est jamais enfermé dans la méditation pure ; en théorie comme en direction spirituelle incarnée dans la pratique il se faisait un objet de préoccupation incessante des problèmes posés par la vie sociale et la conduite individuelle dans le secteur concerné du judaïsme. Une étude classique d'I.F. Baer mettait déjà en évidence, il y a près de quarante ans, cet aspect du mouvement¹¹⁸ 17, et une étude récente, parue du reste dans la même revue, de M. H. H. Ben Sasson, apporte une remarquable contribution aux recherches poursuivies dans cette perspective¹¹⁹ 18. A titre d'annonce, signalons une volumineuse thèse, encore inédite, mais que nous avons l'espoir de voir publiée dans un proche avenir, sur la théorie et la pratique pénitentielles, de la plus haute importance dans le milieu considéré¹²⁰ 19.

Esotérisme d'un niveau modeste, occultisme, croyances « populaires » entretenaient, comme ailleurs, dans le judaïsme des pays germaniques des pratiques qualifiées de superstitieuses.

Elles n'ont pas été laissées de côté dans les travaux de J. Dan¹²¹ 20.

[171]

¹¹⁷ 16. Topics in the Hokmath ha-Nefesh, *Journal of Jewish Studies*, XVIII, 1967, pp. 65-78. — Signalons encore la publication de quelques textes brefs — gloses sur la liturgie — attribués à Eléazar de Worms, par Moshe Hershler, dans *Sinai*, 37 (1972-1973), pp. 228-247 et 38 (1973-1974), pp. 193-200.

¹¹⁸ 17. The Religious-Social Tendency of Sepher Hassidim, *Zion*, n. s., III, octobre 1937, pp. 1-50.

¹¹⁹ 18. The Distribution of Wealth and of Intellectual Abilities according to Ashkenazi Hasidim, *Zion*, XXXV, 1970, pp. 61-79.

¹²⁰ 19. Ivan George Marcus, *Penitential Theory and Practice among the Pious in Germany* (thèse de doctorat présentée au Jewish Theological Seminary, New York, 1974).

¹²¹ 20. Relevons seulement son étude, *The Princes of Thumb and Cup* (onychomanie et lécanomanie), *Tarbiz*, XXXII, 1962-1963, pp. 359-369 ; on peut voir aussi, bien qu'il ne s'agisse pas d'un milieu proprement « hassidique », la note de C. Sirat, Une formule divinatoire latine dans deux manuscrits hébreux, *REJ*, CXXV, 1966, pp. 391-394. — D'autre part, la croyance étudiée dans l'article de K. Wilhelm, signalé *RHR*, 1955, p. 67, n. 1 (l'homme dont le corps ne projette pas d'ombre dans la septième nuit de la fête des Cabanes mourra dans l'année) a fait également l'objet d'un des chapitres, pp. 249-269, du livre d'I. Weinstock, cité supra, 1^{re} partie, p. 47, n. 1. A une époque bien plus récente, mais toujours plongée dans le folklore allemand se rapporte l'ouvrage de Hermann Pollack, *Jewish Folkways in Germanic Lands (1648-1806) ; studies in aspects of Daily life*, Cambridge, Mass., 1971 (compte rendu de Gérard Nahon, *REJ*, CXXXIII, 1974, pp. 545-549). Nous ne pouvons faire état ici des articles disséminés dans des revues folkloristiques ou littéraires, d'Israël et d'ailleurs.

Le Livre des Pieux (Séfer Hassîdîm), texte le plus étendu et, à certains égards, sans doute le plus important, du mouvement (cf. RHR, juillet-septembre 1963, p. 85) n'a pas été délaissé ces dernières années, mais les travaux publiés qui le concernent sont très inégaux. Tout à fait insignifiantes sont les pages de M. Shalom A. Singer, dont la publication, disons-le franchement, ne s'imposait pas dans un annuaire savant qui nous a habitués à des contributions d'une tout autre valeur¹²²21.

Un livre de M. Simon G. Kramer est d'un niveau à peine supérieur¹²³22. Plus sérieux est l'article de Monford Harris (un travail antérieur du même auteur signalé RHR, *ibid.*, n. 2, où lire 1959 au lieu de 1956)¹²⁴23, sur les rêves dans le Livre des Pieux ; ce travail a engagé J. Dan à lui donner un complément substantiel par une note en hébreu¹²⁵24.

Revenant sur le thème de l'idéologie « sociale » qui se fait jour dans le Livre des Pieux, I. F. Baer a analysé et commenté certains aspects de la conception de la providence dans cet écrit¹²⁶25.

[172]

VI. — La Kabbale après le Zôhar

¹²² 21. An Introduction to Sefer Hasidim, HUCA, t. XXXV, 1964, pp. 145-155 ; nous n'avons pas vu le volume dont ce texte semble constituer l'introduction : *Medieval Jewish Mysticism, Wheeling, III, 1971.*

¹²³ 22. *God and Man in the Sefer Hasidim*, New York, 1956.

¹²⁴ 23. *Dreams in Sefer Hasidim*, PAAJR, t. XXXI, 1963, pp. 51-80.

¹²⁵ 24. A propos de la théorie du rêve chez les Hassidim d'Allemagne, *Sinai*, 68, 1970-1971, pp. 288-293 ; principaux points traités : crédibilité du songe ; la personnalité et l'expérience du sujet reflétées dans ses rêves ; l'intervention des puissances supérieures dans le rêve et leur influence sur celui-ci ; une conclusion digne de remarque : les Hassidim n'ont pas adopté sans discernement des croyances superstitieuses ; ils étaient capables d'exercer une sorte de critique rationnelle des songes conçus comme représentations d'expériences normales et non comme communications surnaturelles.

¹²⁶ 25. *On the Doctrine of Providence in Sefer Hasidim* (en hébreu), *Studies in Mysticism... Scholem*, partie hébraïque, pp. 47-62. — Ne laissons pas sans mention un article, quelque peu marginal par rapport à notre sujet, de M. Mosheh Karmeli-Weinberger, *L'amour du livre dans le Sefer Hasidim et le Philobiblion* [de Richard de Bury], qui jette une lumière instructive sur une convergence entre la culture chrétienne et la culture juive de la période, *Sinai*, 56, 1964-1965, pp. 154-175. — Notons encore un article de Irving A. Agus, qui minimise peut-être quelque peu le rôle du hakam (« sage ») comme directeur spirituel : *The Use of the terme Hakham by the Author of the Sefer Hasidim, and its historical implications*, *JQR*, LXI, 1970-1971, n.s., pp. 54-62.

La période d'environ deux cent quatre-vingts ans qui sépare la première diffusion des écrits placés sous le nom de Rabbi Siméon bar Yohay et la brève carrière d'Isaac Louria à Safed continue à être celle où il reste peut-être le plus à faire dans l'étude de l'ésotérisme juif. Nombre de travaux de détail dont beaucoup d'excellent aloi (mais nous ne prétendons pas, loin de là, les connaître tous) ont vu le jour depuis notre précédent rapport ; cependant, sauf une monographie que nous signalerons à sa place, aucune publication de grande envergure n'est à relever dans ce secteur¹²⁷ 26.

A. Altmann restitue à Joseph de Hamadan (provenance sans doute fictive), pseudonyme (?) d'un Kabbaliste d'Espagne des environs de 1300, la paternité d'un traité sur la motivation mystique des préceptes¹²⁸ 27.

Un ésotériste en même temps que spécialiste de la Massora qu'il interprète à la lumière de la Kabbale, originaire d'Espagne et émigré en Palestine, dans le premier quart du XIV^e siècle, a fait l'objet d'un travail, qui sera peut-être poursuivi et approfondi, de D. S. Loewinger¹²⁹ 28.

Moshe Hallamish a précisé l'impact du Sêfer ha-Bâhir sur la doctrine ésotérique de Joseph ben Salom ha-Aškenazi, grand pourfendeur, nous l'avons montré jadis, de la philosophie (cf. RHR, octobre-décembre 1963, pp. 193 sq. 197)¹³⁰ 29.

[173]

Sur le problème de la date des livres Ha-Qânâh et Ha-PeIVah, l'un de beaucoup d'autres qui attendent leur solution à propos de ces deux

¹²⁷ 26. On consultera toutefois avec le plus grand profit les brèves mises au point de G. Scholem dans son ouvrage indiqué supra, Ire partie, p. 32, n. 2, aux endroits marqués à l'index, sous les noms et titres qui vont être évoqués ici.

¹²⁸ 27. The Ta'amey hamisvôl Attributed to Isaac Ibn Farhi and Its Author, KS, XL, 1964-1965, pp. 256-276, 405-412. Edition annotée d'une partie de ce texte dans son article (en hébreu) : An Allegorical Midrash on Genesis XXIV according to the Method of the « Spiritual Kabbalah » [qabbâlâh penîmit], dans Essays presented to... Israel Brodie..., Londres, 1967, partie hébraïque, pp. 57-65 (l'entrée et les débuts de l'âme supérieure — nešâmâh — dans le corps de l'homme [juif] ; symbolique propre à l'auteur du traité, différente de celle du Midraš ha-Ne'elâm, lequel cultive à sa façon un allégorisme kabbalistique du même type.

¹²⁹ 28. Rabbi Shem Tob ben Abraham ben Gaon (en hébreu), Sefunot, t. VII, 1963, pp. 7-39.

¹³⁰ 29. The Influence of Sefer ha-Bahir on R. Yosef b. Shalom Ashkenazi (en hébreu), Annual of Bar Ilan University, VII-VIII, 1970, pp. 211-224.

ouvrages assez énigmatiques, Benzion Netanyahu propose une nouvelle solution : l'un et l'autre auraient été écrits après 1391 (année des excès antijuifs qui marquent le début de l'agonie, culminant par l'expulsion, un siècle plus tard, des Juifs d'Espagne) ; PeWâh vers 1400, Ha-Qânâh soit une dizaine d'années plus tard, ou peut-être seulement vers 1418-1420, après l'amorce de relèvement économique et social des suites¹³¹ 30 de la seconde vague de persécutions en 1412.

Dans une étude très fouillée, E. Gottlieb esquisse l'analyse du dossier conservé dans deux manuscrits de la Vaticane d'une controverse sur la métensomatose (gilgul) qui eut lieu en 1466 à Candie (en Crète), entre deux lettrés juifs du cru, Michaël Balbo Cohen, partisan, et Moïse Aškenazi, adversaire de cette doctrine kabbalistique ; les deux protagonistes sont imprégnés de culture philosophique, de sorte que leur discussion intéresse plus leur compréhension de la psychologie grécoarabe avicennisante et averroïste que la Kabbale proprement dite¹³² 31.

Le même auteur est revenu sur un problème d'attribution non résolu, celui de l'auteur du commentaire anonyme sur le précis de Kabbale (d'auteur également inconnu) Mcfarekel ha-Elôhui, imprimé dans l'édition princeps, Mantoue, 1558 ; il l'assigne à un certain Ruben Sarfati¹³³ 32.

Dans une brève étude concernant le célèbre lettré et astronome juif Abraham Zacuto (vers 1450-1510), Abraham A. Neuman (décédé en 1971) a examiné entre autres l'opinion de ce personnage sur « l'authenticité » du Zôhar : il en attribuait bien le fond à Siméon bar Yohay, tout en y discernant des « additions », prémices timides d'une position critique qui [174] se précisera avec plus de hardiesse au XVIIe et au XVIIIe siècle¹³⁴ 33.

¹³¹ 30. Establishing the Dates of the Books « Ha- Kane » (sic) and « Ha-Peli'a » (en hébreu), S. W. Baron Jubilee Volume, III, 1975, pp. 247-267.

¹³² 31. La controverse sur la métensomatose* à Candie (en hébreu), tirage à part de Sefunot, XI, 1968, pp. 45-66. Variante de réincarnation où un corps se réincarne dans un autre corps.

¹³³ 32. Article en hébreu (titre paraphrasé dans le texte), Sēfer Zikkârôn (Mémorial) – le Binyâmin De Vries, Jérusalem, 1969, pp. 295-304.

¹³⁴ 33. The Paradoxes and Fate of a Jewish Medievalist dans The 75th Anniversary Volume of the Jewish Quarterly Review, Philadelphie, 1967, pp. 398-408. — Notons ici deux travaux qui intéressent le « mythe » vulgarisé de Siméon bar Yohay : A. Z. Margalioa a traité dans un livre en hébreu de l'hymne (très vivant

Sans nous arrêter ici à des contributions savantes, mais d'intérêt surtout bibliographique¹³⁵34, jetons à présent un bref coup d'oeil sur les travaux portant sur les principaux Kabbalistes du XVI^e siècle : Moïse Cordovero (ob. 1570), Joseph Karo (ob. 1575), Elie de Vidas (ob. vers 1580), Moïse Alsheikh (ob. 1600), en réservant une place à part à Isaac Luria (ob. 1572), ancêtre doctrinal, plus ou moins bien compris ou fidèlement interprété, de l'ésotérisme juif ultérieur autre que livresque.

Sur le premier de ces auteurs, nous disposons maintenant d'une excellente monographie, encore qu'elle ne traite pas de manière exhaustive tous les aspects du sujet. Nous l'avons assez longuement recensée dans une publication d'accès facile — ce qui nous dispense de nous répéter ici¹³⁶35 ; notons seulement que cette enquête incline à modifier l'image de récapitulateur très docte mais peu original qui était jusqu'à présent celle de l'auteur du Verger des Grenadiers.

[175]

Faisant de l'enseignement de Cordovero, son maître, l'instrument d'une réinterprétation kabbalistique de l'éthique juive exposée à l'intention des masses au long de plusieurs siècles d'activité littéraire, Elie de Vidas réalisa dans son traité Rē'sīt Hokmāh (Le Principe de Sagesse) une nouvelle

encore de nos jours dans la liturgie domestique séfarde) Bar Yohay composé par le Kabbaliste marocain, puis tripolitain Siméon Ibn Labi (vers 1570) : *Sēfer Bi'ur ha-Šir Bar Yōhay we-tōldōt mehabbēr ha-sir*, Jérusalem, 1967 ; M. H. Zafrani a fait connaître un exemple de « littérature orale » (en arabe judéo-marocain) sur le même thème : Une qdssa de Tingir : Hymne à Bar Yohay, REJ, t. CXXVII, 1968, pp. 366-382. — Sur les spéculations messianiques du Kabbaliste Abraham b. Eliezer Halévi (vers 1460-1530), beau-frère d'Abraham Zacuto, on peut lire la conférence (que l'auteur envisage de développer par la suite) de David Tamar, *Le Kabbaliste R. Abraham Halévi et son temps* (en hébreu), dans le volume collectif *Perāqim betōldōt ha-yiššub hayehudi biyrušáláyim*, Jérusalem, 1973, pp. 310-321.

¹³⁵ 34. Y. Ratzabi, *An Unknown Work, Agudat Ezob* (en hébreu), Areshel, IV, 1966, pp. 202-212 (par Joseph ben Salomon Ezobi, qui vécut sous le règne de Soliman le Magnifique, donc avant 1566 ; l'ouvrage porte, entre autres, sur les motifs kabbalistiques de la liturgie). — M. Hallamish, *The Identification of the Book Beit Middot mentioned in Sefer Haredim and in Reshil Hokhmah*, KS, XLVII, 1971-1972, pp. 161-178 ; M. Pachter, *Concerning the Quotations from Orhōt Tsadikim in the Ethical Writings of the Safed Scholars*, *ibid.*, pp. 487-492 (ces deux articles, en hébreu, concernent l'utilisation par des auteurs du milieu kabbaliste de Safed, de certaines oeuvres représentatives de la littérature éthique).

¹³⁶ 35. Joseph Ben-Shlomo, *The Mystical Theology of Moses Cordovero* (en hébreu), Jérusalem, 1965 ; compte rendu dans REJ, t. CXXVI, 1967, pp. 321-327.

synthèse qui allait devenir très populaire. M. Mordecai Pachter l'a rappelé et précisé il y a peu de temps par une mise au point bibliographique¹³⁷ 36.

Parmi les recensions suscitées par le livre de R. Werblowsky sur Joseph Karo dont nous avons longuement parlé dans notre rapport précédent (RHR, octobre-décembre 1963, pp. 206-210), il convient de signaler celles de Joseph Dan¹³⁸ 37 et de David Tamar¹³⁹ 38 qui apportent des compléments dignes d'intérêt, tandis qu'une étude de G. Scholem examine le rôle de « l'informateur surnaturel » dans la vie spirituelle d'un docteur qui est peut-être un des collègues aînés de Karo¹⁴⁰ 39.

Simon Shalem, savant israélien prématurément disparu, s'est occupé de Moïse Alsheikh, prédicateur et exégète de l'école mystique de Safed, dont les prolixes commentaires scripturaires continuent à être lus dans les milieux traditio-[176]nalistes juifs¹⁴¹ 40. Tout convaincu qu'il soit de la hiérarchie des « quatre sens de l'Écriture » (cf. RHR, juillet-septembre 1963, p. 51) Alsheikh tient une position modérée : le sens « mystique » (sôd) occupe sans doute le sommet de l'échelle, mais déjà la « lettre » (pesât) est en quelque façon spirituelle et son étude n'est pas sans efficacité sur l'harmonie des mondes supérieurs. La Kabbale est présente dans toute son

¹³⁷ 36. The Book Re'shit Hokhmah by R. Eliyahu De-Vidas and Its Epitomes, KS, XLVII, 1971-1972, pp. 686-710, critiqué par D. Tamar dans une note sur l'année de décès de R. Salomon Alqabes et de R. Elie de Vidas, Sinal, 73, 1972, pp. 68-71. — Sur Cordovero tel qu'il fut représenté dans un écrit d'un lettré contemporain, M. Y. Tishby a publié une étude fort curieuse : R. Moses Cordovero as he appears in the Treatise of Rabbi Mordekhai Dato, Sefunot, 7, 1963, pp. 119-166.

¹³⁸ 37. Tarbiz, XXXVI, 1963-1964, pp. 89-96, où le critique fait remarquer que l'absence apparente de système et le manque de netteté dans la conception assez particulière de la Sekinà tiennent surtout au fait que les « révélations » reçues par Karo ont été largement censurées par les rédacteurs-éditeurs du recueil qui les rapporte.

¹³⁹ 38. KS, XL, 1964-1965, pp. 65-71. Rappelons ici un article du même savant qui nous avait échappé en son temps : Une citation du Maggid Mësàrim dans le commentaire de R. Abraham Galante sur les Lamentations (en hébreu, le titre anglais dans le fascicule renferme un contresens), Areshet, I, 1958, pp. 473-478.

¹⁴⁰ 39. Le Maggid de R. Joseph Taytaçak [rabbin à Salonique, premier tiers du XVI^e siècle] et les révélations qui lui sont attribuées (en hébreu), Sefunot, XI, 1968, pp. 69-112 (il n'est pas entièrement sûr que les textes dont il s'agit soient du personnage en question). **L'un des problèmes avec lesquels se débat le récepteur de ces révélations est celui des forces du Mal et de leur raison d'être : « Pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé sa déité toute pure ? » La réponse est : les « nations » (de la Gentilité) n'auraient pu subsister sans les « écorces » qui les gouvernent.**

¹⁴¹ 40. The Life and Works of Rabbi Moses Alshech (en hébreu), Sefunot, 7, 1963, pp. 179-197.

oeuvre, mais seulement sous forme d'utilisation du Zôhar dans l'exégèse de la Bible.

Sur Isaac Luria, sa doctrine, sa légende, les courants théosophiques se réclamant de lui, la période que nous recensons a vu paraître un nombre relativement peu élevé de travaux, de tendances et de niveaux variés.

David Tamar, connaisseur très érudit de l'histoire sociale et spirituelle du judaïsme dans l'Europe méridionale et l'Empire ottoman du xv^e-xv^e siècle, a publié à l'occasion du quatrième centenaire du décès du personnage une brève monographie destinée au grand public¹⁴² 41.

Dans un article plus technique, le même auteur examine l'aspect messianique de la figure d'Isaac Luria et de celle de son disciple Hayyim Vital : le premier fut considéré par certains rêveurs comme le Messie fils de Joseph (le Libérateur appelé à succomber au combat qui s'achèvera par le triomphe du Messie davidique), le second attribuait cette dignité à lui-même ; l'article apporte de plus des renseignements complémentaires à propos des spéculations concernant l'année 1575 comme terme messianique¹⁴³ 42.

Un savant Kabbaliste, décédé il y a peu d'années, avait publié un livre en hébreu sur la doctrine, telle qu'il l'entendait, des dix sefirôt d'après Luria. Cet ouvrage a été récemment traduit en anglais¹⁴⁴ 43.

[177]

Isaac Luria est l'auteur d'hymnes en araméen zôharique qui ont encore leur place dans la célébration familiale des trois repas sabbatiques. Y. Liebes en a republié l'original correctement voyellé, accompagné d'une introduction et d'une traduction en hébreu littéraire israélien, et de commentaires pertinents¹⁴⁵ 44.

¹⁴² 41. Isaac Lourga, le -ha'ARY- le Saint (en hébreu), Jérusalem, 1973.

¹⁴³ 42. Luria and Vital as the Messiah ben Joseph (en hébreu), Sefunot, 7, 1963, pp. 167-177.

¹⁴⁴ 43. Y. L. Ashlag, The Kabbalah : a study of the ten luminous emanations, translated by Rabbi Levi I. Krakovsky, Jérusalem, 1972 (l'original et la traduction nous sont restés inaccessibles).

¹⁴⁵ 44. Dans la revue de culture générale Môlad, fasc. 223, février 1972, pp. 540-555.

La légende formée autour du personnage peu commun de Luria¹⁴⁶ 45 pose des problèmes psychologiques et littéraires qui ont donné lieu à bien des controverses. On en possède deux cristallisations littéraires, l'une, dans des lettres écrites de Safed entre 1607 et 1609 dont l'auteur, Juif achkénaze, a pu rencontrer des élèves et contemporains du héros ; ces textes furent imprimés dès 1629 ; l'autre ne fit surface que plus tard, en manuscrits de provenance diverse et un imprimé de 1770. Dans une thèse retentissante publiée, après maintes péripéties, en 1967, Méir Benayahu est venu soutenir l'antériorité et, en un sens, « l'authenticité » des témoins de cette dernière version de la légende ; à vrai dire, sa théorie n'a pas été accueillie très favorablement par les spécialistes du secteur en cause¹⁴⁷ 46.

On sait que la « tradition » lourianique s'est divisée en deux courants après la disparition de l'Initiateur, l'un issu de Hayyim Vital, l'autre d'Israël Seroug (cf. RHR, 1947, p. 161 et 1963, pp. 210 sq.).

Un texte du premier a été agréablement présenté par Mme Séd-Rajna¹⁴⁸ 47. Contrairement à la doctrine de Hayyim Vital qui ne circulera pendant longtemps qu'à l'intérieur du judaïsme, la version « serougienne » de la théosophie lurianiste [178] fut propagée dans les milieux chrétiens dès le second tiers du XVIIe siècle à la faveur de la *Puerto, del Cielo* du rabbin Abraham Cohen Herrera et de l'utilisation faite de cet ouvrage par Knorr von Rosenroth.

L'historique de cette diffusion vient d'être mis au point dans l'introduction magistrale écrite par G. Scholem pour une traduction allemande de la version latine de la *Porte du Ciel*¹⁴⁹ 48.

VII — Le Sabbataïsme

¹⁴⁶ 45. Son panégyrique, composé par un Kabbaliste de son milieu, a été étudié par M. Pachter, *Rabbi Isaac Luria Ha-Ari as Portrayed in Rabbi Samuel Ucedah's eulogy*, Zion, XXXVII, 1973-1974, pp. 22-40.

¹⁴⁷ 46. *The Toledoth ha-Ari and Lurid's « Manner of Life »* (en hébreu), Jérusalem, 1967 ; cf. le compte rendu, qui résume clairement le problème, de S. Schwarzfuchs, REJ, CXXX, 1971, pp. 128-130, et surtout la récente mise au point de J. Dan, *The Hebrew Story...* (supra, p. 169, n. 15), pp. 238-251, 264.

¹⁴⁸ 47. Le rôle de la Kabbale dans la tradition juive selon Hayyim Vital, RHR, avril-juin 1965, pp. 177-196.

¹⁴⁹ 48. *Das Buch Š'R HŠMYM oder PFORTE DES HIMMELS in welchem Die kabbalistischen Lehren philosophisch dargestellt und mit der Platonischen Philosophie verglichen werden von Rabbi Abraham Cohen Herrera dem Portugiesen Aus dem Lateinischen iibersetzt von Friedrich Häussermann Mit einer Einleitung von Gershom Scholem*, Francfort, 1974.

Notre rapport précédent (RHR, janvier-mars 1964, pp. 49-70) était occupé pour moitié par l'aperçu sur le grand ouvrage en hébreu, de G. Scholem, Sabbetai Zevi et le mouvement sabbataïste de son vivant. La suite prévue n'est pas encore parue à l'heure où nous écrivons, mais nous possédons depuis trois ans l'excellente traduction anglaise faite par J. Z. Werblowsky en constante collaboration avec l'auteur, du livre en hébreu ; la bibliographie de ce dernier a été fortement accrue et l'on y relève aussi un certain nombre d'additions et retouches ; l'économie d'ensemble de l'œuvre n'a cependant pas subi de modifications¹⁵⁰49.

Des études antérieurement parues, respectivement de G. Scholem et de Y. Tishby, ont été réunies en volume. Les travaux que nous y retrouvons ont été tous évoqués dans nos comptes rendus antérieurs ou le seront plus loin¹⁵¹50.

[179]

Un article de G. Scholem fait connaître le texte complet d'une épître rédigée probablement entre 1673 et 1676 de Nathan de Gaza, fruit, parmi d'autres, de la campagne d'explication tendant à justifier l'apostasie du « Messie »¹⁵²51.

Le zèle des chercheurs continue à mettre au jour des relations ayant valeur historique, et d'autres, qui relèvent de la formation de la légende, sur

¹⁵⁰ 49. Sabbetai Sévi the Mystical Messiah 1626-1676 (Bollingen Series XCIII), Princeton University Press, 1973 ; bon compte rendu de Roland Goetschel, RHR, 188, juillet 1975, pp. 71-78. — Un article sans grand intérêt de W. P. Zenner, The Case of the Apostate Messiah ; a Reconsideration of the « Failure of Prophecy », Archives de Sociologie des Religions, 21, 1966, pp. 111-118, s'inspire de l'ouvrage hébreu.

¹⁵¹ 50. G. Scholem, Studies and Texts concerning the history of Sabbatianism and its metamorphoses (en hébreu), Jérusalem, 1974 ; Y. Tishby, Sentiers de foi et d'hérésie. Essais et recherches sur la littérature de la Kabbale et du Sabbataïsme (en hébreu), Jérusalem, 1964 (enumeration des composantes dans REJ, CXXIV, 1965, pp. 244-245). Notons seulement, pour sa particulière importance, que l'étude capitale sur la rédemption par le péché (litt. « le précepte accompli par une transgression »), dont la version originale date de 1937, est traduite en français dans Le Messianisme juif, pp. 139-217 ; la comparaison de quelques pages de l'original avec la traduction suscite, à notre regret, des réserves qu'il n'y a pas lieu de développer ici.

¹⁵² 51. L'épître de Nathan de Gaza au sujet de Sabbetai Zevi et de l'apostasie de ce dernier (en hébreu), Kobez al Jad, XVI, 1965, pp. 421-456. Signalons encore une note érudite d'E. Kupfer, Notes on the Article « The Triumph of a Defence » by Abraham Beck, Sinaï, 74, 1974-1975, pp. 269-272, qui concerne, entre autres, Le Sermon sur les Dragons, opuscule de Nathan de Gaza à ne pas confondre avec celui portant le même titre de Joseph Ibn Teboul, Kabbaliste antérieur au mouvement sabbataïste.

les aventures du Messie de Smyrñe et les remous soulevés par sa manifestation. Il suffit ici de les signaler très brièvement¹⁵³52.

Sur les premières années écoulées après l'apostasie de Sabbatai Zevi, puis son décès, peu de travaux ont vu le jour, à notre connaissance. M. Benayahu a publié deux articles qui concernent les destinées du groupe sabbataïste à Jérusalem jusqu'aux premières années du XVIIIe siècle¹⁵⁴53. G. Scholem a, [180] de son côté, apporté des contributions touchant les commencements de l'histoire des sabbataïstes de Salonique convertis à l'Islam (dônme)¹⁵⁵54.

¹⁵³ 52. Réparons d'abord une omission. Méir Benayahu avait publié dans *Sinai*, année 1959-1960, des « Consultations sur des sujets concernant le sabbataïsme... dans un recueil de « Responsa » émanant de rabbins d'Orient », datant probablement des années 1667 et 1668, touchant la mésaventure d'un Juif de Djerba qui vendit tous ses biens avant d'aller rejoindre le « Messie » en Palestine. — La collaboration d'un turcologue et d'un hébraïsant d'Oxford a enrichi le dossier de la conversion de Sabbatai Zevi par le récit d'un voyageur anglais, Edward Browne, 1644-1708, contemporain de l'événement : Geoffrey L. Lewis et Cecil Roth, *New Light on the Apostasy of Sabbatai Zevi*, *JQR*, n.s., LIII, 1962-1963, pp. 219-225. — La chronique de Guebwiller, en Alsace, rédigée au début du XVIIIe siècle, contient, sous l'année 1666, une mention de l'agitation messianique parmi la population juive locale : S. Schwarzfuchs, *Le mouvement sabbataïste en Alsace : un écho*, *REJ*, CXXXII, 1973, pp. 603-604 ; A. Scheiber a déterré quelques mentions concernant le sujet dans des textes écrits en Hongrie au XVIIe et au XVIIIe siècle : *De quelques relations de provenance hongroise sur Sabbatai Zevi*, *ibid.*, CXXIX, 1970, pp. 93-95 ; F. Secret a exhumé Une anecdote en marge de l'histoire de Sabbatai Zevi, *ibid.*, CXXXIII, 1964, pp. 141-142

¹⁵⁴ 53. *Sabbatian Testimonies in the Notebooks of Benjamin ha-Cohen and Abraham Rovigo* (en hébreu ; traduction exacte du titre dans l'original : *Clef pour l'intelligence des documents concernant le mouvement sabbataïste à Jérusalem*), *Studies... Scholem*, partie hébraïque, pp. 35-45 ; *The Status of the Sabbatean Movement in Jerusalem* (en hébreu), *S. W. Baron Jubilee Volume*, III, pp. 41-69. — Mentionnons encore l'article de D. Tamar, *Bio-bibliographical notes on a few Rabbis, Sabbatians and Kabbalists*, *KS*, XLVII, 1971-1972, pp. 323-329. — En marge du thème, relevons l'étude en hébreu de H. Z. Hirschberg sur la relation romancée d'un soulèvement maraboutique contre les Ottomans en Tripolitaine qui avait eu lieu en 1589-1590, mais le récit fut composé deux générations plus tard par un lettré juif anonyme, sympathisant sabbataïste : *A Sad and Bitter Event which happened to the People of the Maghreb* (Ms. B. M. Or. 12358), *Annual of Bar Ilan University*, IV- V, 1967, pp. 415-479.

¹⁵⁵ 54. *A New Text from the Beginnings of the Dônme Sect in Salonica* (en hébreu), *Sefunot*, IX, 1964, pp. 193-207 ; ce texte qui semble remonter à la période comprise entre 1690 et 1695 se donne comme étant de Nathan, mais il a sans doute pour auteur le même Sabbataïste que l'écrit présenté un peu plus tôt dans l'article signalé *RHR*, 1964, p. 67-68 ; une version anglaise de ce dernier est parue en 1963 : *The Sprouting of the Horn of the Son of David. A New Source from the Beginnings of the Doenme Sect in Salonica*, *Abba Hillel Silver Jubilee Volume*, pp. 370-386. — De l'article en allemand, indiqué *RHR*, *ibid.*, p. 67, n. 1, on peut lire la traduction française (*La secte crypto-juive des Dunme [sic] de Turquie*), dans *Le Messianisme juif*, pp. 219-250. — Un autre aperçu général du mouvement dônme-frankiste, du même auteur : *Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert*, dans *Zeugnisse, Theodor Wiesengrund Adorno zum sechzigsten Geburtstag*, Francfort, 1963, pp. 20-32, repris dans *Judaica*, III, Francfort, 1973, pp. 198-217 ; également en version française : *La métamorphose du*

La version « occidentale » du sabbataïsme et de ses retombées, autrement dit le mouvement suscité par Jacob Frank, n'a pas cessé non plus d'attirer les chercheurs. Oskar K. Rabinowicz a fait connaître des documents sur le séjour de Jacob Frank, en route de Częstochowa vers Offenbach, à Bruenn (Brno), à l'époque chef-lieu de la Moravie autrichienne et important centre juif¹⁵⁶55.

G. Scholem retrace dans un mémoire en hébreu la carrière des plus curieuses de l'aventurier frankiste Moïse Dobruschka, appelé après sa conversion au catholicisme [181] Franz Thomas Schônfeld, pour finir avec Danton sous la guillotine le 5 avril 1794, portant nom de Junius Brutus Frey (cf. RHR, 1947, p. 165)¹⁵⁷56.

Parmi les relations de Dobruschka se trouvait Ephraïm Joseph Hirschfeld, théosophe juif lié avec les rosicruciens dont un ouvrage publié précisément à Offenbach (1796), quartier général des Frankistes jusqu'à la mort d'Eve, fille du fondateur, en 1816, à l'intention de lecteurs non juifs expose des spéculations dérivant de celles de Nathan de Gaza et de Jonathan Eybeshitz¹⁵⁸57.

La croyance frankiste a perduré encore tard dans le XIXe siècle au sein de quelques familles, restées juives, de Prague où leurs convictions

messianisme hérétique des Sabbatiens en nihilisme religieux au XVIIIe siècle, dans *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle (XIe-XVIIIe siècles)*, Paris-La Haye, 1968, pp. 381-395. — En marge du « crypto-sabbataïsme » référons aux notes historiques, qui ne concernent pas directement ce problème, de B. Brillling au sujet des descendants, presque tous passés au christianisme, du célèbre talmudiste Jonathan Eybeshitz, accusé à l'époque d'appartenir secrètement aux « croyants » (cf. BHB, 1964, p. 86) : *Eibenschutzianna*, HUCA, XXIV, 1963, pp. 217-288 et XXIV, 1964, pp. 255-273.

¹⁵⁶ 55. Jacob Frank in Brno, dans *The 75th Anniversary Volume...*, pp. 429-445. Nous n'avons pas vu la plaquette de Paul Arnsberg, *Von Podolien nach Offenbach: die jüdische Heilsarmee des Jakob Frank*, Offenbach, Offenbacher Geschichtsverein, 1965, 56 p.

¹⁵⁷ 56. *The Career of a Frankist : Moses Dobruschka and his Metamorphoses*, Zion, XXXV, 1970, pp. 127-181 (sommaire en anglais, pp. V-VIII, compte rendu par G. Vajda, REJ, CXXXI, 1972, p. 215).

¹⁵⁸ 57. G. Scholem, *Ein verschollener jiidischer Mystiker der Aufklärungszeit* : E. J. Hirschfeld, dans *Yearbook VII of the Leo Baeck Institute*, 1962, pp. 247-278. — L'article, signalé RHR, octobre-décembre 1963, p. 212, n. 1, du même auteur sur les « derniers Kabbalistes [non frankistes] en Allemagne », a été republié sous une forme révisée dans *Judaica*, III, pp. 218-246.

n'étaient pas ignorées et leur valurent plus d'une avanie ; elles ont également essaimé aux Etats-Unis¹⁵⁹58.

Enfin, sur les Frankistes convertis au catholicisme et fondus dans la nation polonaise tout en conservant pendant plusieurs générations leur tradition particulière (cf. RHR, 1964, p. 69), M. Abraham G. Duker, spécialiste des relations polono juives au XIXe siècle, a publié une étude de grand intérêt¹⁶⁰59.

[182]

VIII. — Le hassidisme

Les publications sur le hassidisme, axées sur des centres d'intérêt variés, animées de tendances diverses et d'inégal niveau, continuent à couler d'abondance (cf. RHR, 1964, pp. 70-76) ; bien plus encore que touchant les autres sections de notre aperçu du status quaestionis, nous sommes conscients de l'incomplétude de nos lectures. Chose plus grave, l'hétérogénéité de la matière et l'enchevêtrement des problèmes rendent illusoire un classement raisonné des travaux à signaler. L'ordre d'exposition que nous proposons est tout pragmatique, passablement arbitraire, voire peut-être incohérent. Le voici néanmoins : a) traductions ; b) monographies de personnages, de caractère bio-bibliographique plutôt que doctrinal ; c) généralités et débuts du mouvement ; d) études de caractère principalement doctrinal sur les maîtres spirituels des trois ou quatre

¹⁵⁹ 58. G. Scholem, A Frankist Document from Prague, S. W. Baron Jubilee Volume, II, pp. 787-814 ; le même : Un testament sabbatéen venu de New York, Le Messianisme juif, pp. 251-266 (nous n'avons pas eu sous les yeux l'original de la traduction française) ; signalons encore une note de Mme R. Kestenberg-Gladstein au sujet d'un pamphlet provenant du même milieu : Who is the Author of the « Dialogue Between the Years 5560 [1799-1800] and 5561 [1800-1801] »?, KS, XL, 1964-1965 (auteur Baruch Jejteles, 1762-1813).

¹⁶⁰ 59. Polish Frankism's Duration: From Cabbalistic Judaism to Roman Catholicism and from Jewishness to Polishness, Jewish Social Studies, XXV, 1963, pp. 287-333. Voir aussi, du même auteur, Some Cabbalistic and Frankist Elements in Adam Mickiewicz's « Dziady » [Aïeux], Studies in Polish Civilisation, New York, 1966, pp. 213-235, où il relève une certaine affinité idéologique entre la pensée du grand poète polonais et les rêveries frankistes sur la Rédemption, mais avance des suggestions plutôt que des faits établis ; contacts possibles (l'épouse de M. était d'une famille frankiste), mais non avérés ; copieuse bibliographie.

générations postérieures au fondateur ; e) le hassidisme aux prises avec ses adversaires ; f) les communautés hassidiques actuelles.

a) Des traductions récentes de textes hassidiques dont nous avons pu prendre connaissance, l'une est une version anglaise de la Légende du Ba'al Shem ; les traducteurs, folkloristes, experts en hébreu et en yidich, ont regroupé à leur façon les morceaux pris dans l'édition princeps et celle de Horodetzky, en dressant cependant un tableau comparatif de leur texte et des originaux ; l'introduction générale est sommaire et rédigée aux fins de vulgarisation, mais le volume comporte des notes dont même les lecteurs ayant quelques connaissances en la matière peuvent tirer profit, un très utile index des motifs de folklore et un bon index général¹⁶¹60 ; les autres (également en anglais) ont toutes pour objet des œuvres de Shne'our de Liady (cf. RHR, 1955, pp. 87 sq.) et de ses [183] descendants. Ainsi nous devons à M. Louis Jacobs une excellente traduction commentée de L'Épître sur l'Extase de Dov Baer de Loubavitch (1773-1827), fils de R. Shne'our ; l'introduction substantielle mise en tête de cette traduction peut servir d'initiation générale à l'étude de ce courant hassidique ; cet essai est écrit du point de vue d'un théologien juif de tendance conservatrice modérée, en sympathie avec le hassidisme, mais extérieur au mouvement¹⁶²61.

D'autre part, la communauté, très vivante et animée de zèle missionnaire, qui reconnaît comme chef spirituel l'actuel chef de la « dynastie » de Shne'our, s'est attachée à diffuser en anglais les écrits fondamentaux du mouvement.

Ces publications sont sans doute fortement marquées par leur enracinement dans un conventicule de croyants inconditionnels ; la probité et la compétence de leurs responsables ne peut cependant être mise en

¹⁶¹ 60. In Praise of the Baal Shem, Shivhei ha-Besht, translated... by Dan. Ben Amos and Jerome R. Mintz, Bloomington, 1970. Nous n'avons pas vu Nathan b. Naphtali Herz of Nemirov, Rabbi Nachman's Wisdom, Shevachey Ha Ran, Sichos Ha Ran, Translated and Annotated by Aryeh Kaplan, Brooklyn, 1973.

¹⁶² 61. Dob Baer of Lubavitch. Tract on Ecstasy, Londres, 1963. Adaptation française par Georges Levitte et Edith Ochs : Dov Baer de Loubavitch. Lettre aux Hassidim sur l'Extase (Documents spirituels, 12), Paris, 1975.

question et elles ne laissent pas d'être très utiles grâce à l'annotation, la bibliographie et les index qu'elles offrent au lecteur¹⁶³ 62.

b) Mis à part un travail de L. Jacobs que nous signalerons plus loin à d), nous n'avons pas rencontré de livres ou d'articles de date récente que l'on puisse considérer, même s'ils ne relèvent pas de l'hagiographie pure et simple, comme des recherches conçues et exécutées en tenant compte des méthodes actuelles pratiquées dans les sciences historiques ; quelques-uns d'entre eux complètent au moins les données bibliographiques et prosopographiques des faits établis en rassemblant sans trop céder à la mythification et au dessein [184] d'ensevelir dans un silence respectueux les aspects moins reluisants de leurs héros et les rivalités peu édifiantes entre clans et groupes qui n'ont pas manqué dans l'histoire du mouvement¹⁶⁴ 63.

c) Les deux grandes encyclopédies, l'israélienne en hébreu et l'Encyclopaedia Judaica en anglais, publiées ou en cours de publication depuis un tiers de siècle, ont, comme on devait s'y attendre, accordé au hassidisme la place qui lui revient dans l'histoire de la spiritualité juive. Les exposés généraux consacrés au mouvement dans ces deux ouvrages

¹⁶³ 62. Likutei Amarim (Tanya) by Rabbi Schneur Zalman of Liadi (l'un des principaux ouvrages du fondateur, en fait la somme de sa doctrine) ; 5 volumes de divers traducteurs (nous n'avons vu que les quatre premiers, dont il existe plusieurs tirages) publiés à Brooklyn, faubourg de New York, quartier général du groupe, entre 1962 et 1972. Notons que le même groupe réédite, avec références et annotation très précieuse, les originaux de l'école et d'autres classiques du hassidisme comme le Maggid debàraoe leYa'aqôb de Baer de Mezritch. Nous n'avons pas vu la traduction italienne du Tanya par G. M. Garelik, Milan, 1967 ; cf. Y. Colombo, Terni e problemi di filosofia chassidica, La Rassegna Mensile di Israel, 1968, pp. 456-463.

¹⁶⁴ 63. Voici seulement quelques exemples (tous les travaux dont il s'agit sont écrits en hébreu) : Isaac Alfasi, Le voyant de Lublin (Jacob Isaac Horowitz, 1745-1815, cf. EJ, 14, col. 635-636) et ses disciples, dans Sinaï, 59, 1965-1966, pp. 251-279 (il a aussi publié un volume entier, que nous n'avons pas vu, sur le même personnage) ; N. Ben-Menahem, Rabbi Isaac Eisik Taub de Kalo (1750-1821, rabbi hassidique de Nagy-Kálló en Hongrie, cf. EJ, 10, col. 1716) ; Israel Elfenbein Jubilee Volume, Jérusalem, 1962, pp. 20-32 ; H. J. Berl, Rabbi Isaac Eisik de Komárno (Is. Safrin, 1806-1874 ; cf. EJ, 14, col. 635-636), Jérusalem, 1965.

collectifs sont, l'un et l'autre, rédigés par des savants compétents et leur consultation est indispensable¹⁶⁵64.

La controverse entre G. Scholem et M. Buber sur la présentation (en fait sur la nature profonde) du hassidisme a trouvé écho, outre la prise de position des protagonistes¹⁶⁶65, dans d'autres publications dont une seule nous a été accessible¹⁶⁷66.

Les experts en hassidisme sont assez divisés quant à la place et à l'importance réelle de l'idée messianique dans les divers courants du hassidisme. Cette question formait [185] le thème principal du symposium sur le hassidisme tenu à l'occasion du IV^e Congrès d'Études juives (Jérusalem, été 1965) ; nous estimons utile de rappeler à grands traits la discussion en utilisant le compte rendu de J. Dan publié peu après¹⁶⁸67.

D'après M. Buber, l'activité quotidienne sublimée (par orientation exclusive sur Dieu) occuperait la position centrale dans la spiritualité hassidique, se substituant en quelque sorte à l'attente messianique. G. Scholem soutient que **l'idée messianique collective est pour ainsi dire neutralisée dans le hassidisme par l'exigence actuelle de la purification de l'âme individuelle**. B. Dinur met l'accent sur la propagation de la doctrine du Ba'al Shem, moyen efficace selon les Hassidim de promouvoir l'avènement du Messie. Y. Tishby pense que la « neutralisation » soutenue par Scholem

¹⁶⁵ 64. Article Hasidut B'estit dans Encyclopédie Hébraïque, t. 17, 1965, col. 756-821, partie doctrinale par Y. Tishby et J. Dan, partie historique, col. 821-827, par H. H. Ben Sasson ; Hasidism, dans Encyclopaedia Judaica, t. 7, col. 1390-1432, partie historique de la plume d'Arié Rubinstein ; partie doctrinale : Louis Jacobs et Rivka Schatz-Uffenheimer. On peut voir l'aperçu de S. Ettlinger, *The Hassidic Movement. Reality and ideals*, dans *Jewish Society Through the Ages*, edited by H. H. Sasson and S. Ettlinger, Londres, 1971, pp. 251-266. — L'article de G. Levitte, *Maîtres et disciples dans le hassidisme*, *Hermès*, 4, 1967, pp. 56-64, est négligeable.

¹⁶⁶ 65. M. Buber, *Zur Darstellung des Chassidismus*, *Merkur*, 17, 1963, pp. 137-146, reproduit dans *Schriften zum Chassidismus, Werke*, t. III, Munich, 1963, pp. 991-998. Réplique de G. Scholem dans *VAdditif* à son article (cf. *RHR*, 1964, p. 70, n. 1) traduit en français sous le titre de *Martin Buber et son interprétation du hassidisme*, *Le Messianisme juif*, pp. 353-357 (*Additif*, pp. 355-357).

¹⁶⁷ 66. R. Schatz-Uffenheimer, *Die Stellung des Menschen zu Gott und Welt in Bubers Darstellung des Chassidismus*, dans l'ouvrage collectif *Martin Buber*, Herausgegeben von P. A. Schilp und M. Friedmann, Stuttgart, 1963 (non vu) ; Pamela Vermes, *Martin Buber : A New Appraisal*, *Journal of Jewish Studies*, 22, 1971, pp. 78-96.

¹⁶⁸ 67. Dans la revue hébraïque *Ha-Universita*, octobre 1965, pp. 65-69 (nous n'avons pas vu l'article de Z. Shazar, *The Idea of Redemption in Hassidic Thought*, dans *In the Time of Harvest. Essays in Honor of Abba Hillel Silver...*, New York, 1963).

se vérifie relativement à la doctrine du « Maggid » (Baer de Mezritch), mais non à celles des autres maîtres de la première génération hassidique. La seconde génération est encore assez partagée entre la « neutralisation » et les cogitations messianiques tout en se montrant plutôt réservée quant à **la possibilité de pratiquer efficacement l'ancienne méthode lourianiste de concentration méditative (kawwunôt)**. Il attire aussi l'attention sur la présence de calculs messianiques à court terme dans l'œuvre de quatre docteurs (dont l'un fut approuvé par Elie de Wilna), contemporains des dernières années du fondateur et encore actifs pendant le quart de siècle qui suivit sa disparition (1759-1760). Il évoque de plus (et sur ce point Scholem serait d'accord) une certaine influence de la théologie sabbataïste sur l'idéologie hassidique, influence non pas directe, certes, et n'entraînant surtout pas la croyance, sous quelque forme que ce soit, en la messianité de Sabbataï Zevi, mais à travers les spéculations de Moïse Hayyim Luzzatto (cf. RHR, 1964, pp. 64-66) introduites en Pologne par Yequiel de Wilna qui [186] avait reçu l'enseignement du Kabbaliste italien au temps de ses études de médecine à Padoue¹⁶⁹ 68. Précisant sa manière de voir, Scholem reconnaît que le messianisme a été conservé sans doute, chez les Hassidim, à titre de donnée traditionnelle (le mouvement n'en écarte aucune), mais non point à titre d'idée centrale ; les calculs messianiques ne seraient que des artifices homilétiques de prédicateurs dont la tâche fut de « consoler », autrement dit maintenir le moral des masses. A. Rubinstein trouve exagéré le rapprochement entre hassidisme et sabbataïsme proposé par Scholem et Tishby.

La controverse s'est poursuivie entre Tishby et Scholem. Le premier s'est attaché à montrer, en s'appuyant, il est vrai, principalement sur la littérature périphérique plutôt que sur celle du mouvement, que la tension messianique chez plusieurs auteurs classiques des deux premières

¹⁶⁹ 68. L'impulsion donnée au hassidisme par le sabbataïsme (et le lourianisme) se fait également jour dans un moyen d'expression dont les maîtres du mouvement font un grand emploi : le conte. Une communication importante a été faite sur ce point au même congrès par J. Dan (Research Techniques for Hasidic Tales, Fourth World Congress of Jewish Studies, Papers II, Jérusalem, 1968, partie hébraïque, pp. 53-57; sommaire anglais, p. 182).

génération du hassidisme a été sous-estimée¹⁷⁰69. Scholem continue cependant à maintenir sa thèse de la « neutralisation »¹⁷¹70. Plus récemment, le dossier a été repris dans un article très lucide de R. J. Z. Werblowsky, qui penche plutôt vers la thèse de Scholem sans suivre Mme Schatz dans ses conclusions radicales¹⁷²71.

[187]

A M. Louis Jacobs on doit une monographie de grande valeur sur la prière dans le hassidisme¹⁷³72 ; l'auteur, qui sait unir, il en a donné maintes fois la preuve, l'exposition aussi concise que claire à la profondeur dans l'analyse d'une documentation riche, puisée aux sources mêmes, décrit dans cet ouvrage **l'oraison pratiquée au sein des différents groupes hassidiques sous tous ses aspects théoriques, institutionnels (liturgiques) et concrets, sans jeter le voile sur les divergences que l'on y constate à certaines options fondamentales jusque dans l'intérieur de la spiritualité et du comportement d'un même personnage : d'une part, tendance méditative d'ordre théosophique ou métaphysique, avec de multiples nuances ; d'autre part, enthousiasme aux manifestations qui semblent parfois mal contenues.**

Sous la rubrique de questions générales, on peut encore ranger quelques contributions sur divers points. J. J. Dienstag a rassemblé des

¹⁷⁰ 69. The Messianic Idea and Messianic Trends in the Growth of Hassidism, Zion, XXXII, 1967, pp. 1-45. Relevons dans cet article une note importante (p. 14, n. 77) relative aux notions de Kalnut (qatnût) et gadlut (abaïssement et exaltation) que dans son étude sur debêqut G. Scholem considérait comme une innovation du Baal Shem (cf. la version française dans Le Messianisme juif, pp. 322 sq.) ; en fait, ces notions sont déjà appliquées dans les œuvres de Hayyim Vital à des personnes humaines et mises en rapport avec la « montée » et la « descente » spirituelles.

¹⁷¹ 70. The Neutralisation of the Messianic Element in Early Hasidism, JJS, XX, 1969, pp. 25-55 (traduction française : La neutralisation du messianisme dans le hassidisme primitif, Le Messianisme juif, pp. 267-301). Sa thèse a été encore durcie par R. Schatz, Self-Redemption in Hasidic Thought, dans Types of Redemption, éd. Werblowsky-Bleeker, 1970, pp. 207-212, qui voit dans **l'idéal de rédemption individuelle prônée par certains maîtres plus que la neutralisation, l'abolition, « l'effacement » du messianisme eschatologique.**

¹⁷² 71. Mysticism and Messianism. The Case of Hasidism, dans Man and His Salvation. Essays in Memory of Prof. S. G. F. Brandon, Manchester, 1973, pp. 305-314.

¹⁷³ 72. Hasidic Prayer, Londres, 1972.

données concernant Le Guide des Egarés et Le Livre de la Connaissance dans la littérature du hassidisme¹⁷⁴ 73.

En rappelant quelques textes non pas certes inconnus mais insuffisamment exploités et en examinant de près les sources explicitement ou tacitement utilisées par Jacob Joseph de Polonnoy, G. Nig'al a apporté des compléments fort importants à l'étude diachronique de la « communion » (debequt) ; il met en évidence que les premiers docteurs hassidiques sont en un sens les continuateurs d'auteurs spirituels du XVIe-XVIIe siècle¹⁷⁵ 74.

L'autorité reconnue dans le hassidisme au maître spirituel [188] n'a point empêché là comme ailleurs le conflit des générations, compensé, il est vrai, par l'extension donnée au symbolisme du Père (soit Dieu, soit le maître) par rapport à l'individu. L. Jacobs a écrit sur ce thème un article bref mais très instructif¹⁷⁶ 75.

Plusieurs travaux récents permettent de cerner d'un peu plus près la figure d'Israël ben Eliézer, dit Baal-Shem, initiateur du mouvement¹⁷⁷ 76.

J. G. Weiss a analysé la conception de « l'étude » (activité dont on sait l'importance primordiale en spiritualité juive) selon la doctrine du Baal-Shem. **Pour ce dernier, « l'étude » revêt un caractère non pas intellectuel,**

¹⁷⁴ 73. En hébreu, dans The Abraham Weiss Jubilee Volume, New York, 1964, pp. 307-330 ; cet article doit cependant être utilisé avec précaution dans les cas — heureusement les moins fréquents — où l'auteur puise, en bibliographe plutôt qu'en historien, à des sources secondaires, biographies modernes ou adaptations dues à M. Buber. Il ressort des textes recensés que ce furent Nahman de Braslaw et le rabbi galicien Zvi Elimelech Spira de Dinow qui avaient adopté l'attitude fidéiste la plus intransigeante à l'égard de Maimonide et de son oeuvre, la position du second étant néanmoins un peu plus conciliante.

¹⁷⁵ 74. Sources of « Devekut » in Early Hasidic Literature (en hébreux), KS, XLVI, 1970-1971, pp. 343-348 (on peut lire maintenant en version française l'étude fondamentale de G. Scholem, La devekut ou la communion avec Dieu, Le Messianisme juif, pp. 303-331).

¹⁷⁶ 75. « Ton père honoreras », étude sur un point de la psychologie du mouvement hassidique ; sous-titre : Penchants séditieux au sein du hassidisme (en hébreu), dans Hagut Ivrit Be'Eyropa. Studies on Jewish Themes by Contemporary European Scholars, Tel Aviv, 1968, pp. 136-143.

¹⁷⁷ 76. Inutile de nous arrêter à l'essai vicié par un débordement incontrôlé de l'imagination, écrit par Mme Yafia Eliach, The Russian dissenting Sects and their Influence on Israel Baal Shem Tov, Founder of Hassidism, PAAJR, XXXVI, 1968, pp. 57-83, dont la critique incisive de B. D. Weinryb, appendice, pp. 971-974 de son article Reappraisals in Jewish History, S. W. Baron Jubilee Volume, II, 939-974, n'a fait qu'une bouchée (cf. également G. Scholem, art. cité, supra, p. 186, n. 70). — Le Messianisme juif, p. 294, n. 37.

mais « pneumatique », émotionnel ; dès lors les couches les moins instruites sont à même de s'y adonner¹⁷⁸77.

R. Schatz a restitué un aspect assez délicat de la doctrine du Baal-Shem en établissant une édition critique d'un texte volontairement « adouci » pour ne pas dire altéré au cours de sa transmission en raison de sa témérité. C'est un commentaire sur **le Psaume CVII qui était dans sa rédaction authentique un rituel de descente aux enfers et d'élévation des âmes damnées en attente de leur remontée au moment de « l'entrée du Sabbat » (le vendredi soir)¹⁷⁹78.**

[189]

A. Rubinstein, dont nous avons signalé plus haut l'attitude réservée à l'égard des vues de Scholem et de Tishby touchant quelques problèmes relatifs aux tendances et aux affinités de la première génération des Hassidim, a étudié une lettre du Baal-Shem adressée à son beau-frère R. Gerson de Kutow. L'analyse de la recension qu'il croit être la plus complète et exempte d'adultérations l'incline à récuser l'opinion de Tishby selon laquelle le Baal-Shem aurait envisagé de recourir à des moyens théurgiques (amulettes, méditations sur les combinaisons de noms divins) en vue de hâter l'avènement messianique ; d'une manière générale, il estime que la pièce en question était une missive principalement d'ordre familial, nullement un manifeste messianique¹⁸⁰79.

A. J. Heschel a tracé un parallèle entre le Baal-Shem et l'un de ses premiers compagnons, R. Nahman de Kosow, en soulignant l'attitude

¹⁷⁸ 77. Study of the Torah in Israel Baal Shem's Doctrine (en hébreu), Essays presented to... Israel Brodie, volume hébraïque, Londres, 1967, pp. 151-169. **Cet article contient aussi des observations importantes touchant la différence entre de bēqut kabbalistique et de bēqut hassidique ; celle-ci comporte une charge émotionnelle plus considérable que celle-là, elle n'est pas limitée à certaines heures, elle constitue une tâche spirituelle à réaliser par tous, non uniquement par une élite.**

¹⁷⁹ 78. The Commentary of R. Israel Ba'al Shem Tov to Psalm, CVII. The Myth and the Ritual of « The Descent to Sheol », Tarbiz, XLII, 1972-1973, pp. 154-162.

¹⁸⁰ 79. Epître du B'esht à Rabbi Gerson de Kutow, Sinai, 67, 1970, pp. 120-139.

positive du premier à l'égard de la vie humaine, contraire à celle, négative, du second¹⁸¹80.

Notons enfin quelques contributions de caractère surtout bibliographique à la « Légende du Ba'al Shem Tob » (Šibhëy ha-B'eshl ; cf. RHR, 1964, p. 71, n. 2)¹⁸²81.

d) Sans être une monographie complète sur Dob Baer de Mezritch, le « grand Maggid » (cf. RHR, 1964, p. 73), le livre très dense consacré par Mme Rivka Schatz-Ufienheimer à la spiritualité de type quiétiste dans le hassidisme du XVIIIe siècle¹⁸³82 est en fait centré autour de ce personnage. L'analyse assez longue, mais inadéquate à la richesse de cette [190] belle étude, que nous avons faite ailleurs¹⁸⁴83 nous dispense d'y revenir ici.

Au sujet d'une autre grande figure de la première génération hassidique, Rabbi Jacob Joseph de Polonnoyé, il convient de rappeler un livre très estimable qui nous a été inaccessible à l'époque de sa publication¹⁸⁵84. Un bref article de notre plume ne concerne qu'un des thèmes de sa doctrine, mais peut servir vaille que vaille de spécimen d'analyse du sermon hassidique¹⁸⁶85.

La personnalité très complexe et à certains égards énigmatique de Nahman de Braslav est peut-être celle qui a suscité dans les dernières décennies le plus grand nombre de recherches et tentatives d'interprétation

¹⁸¹ 80. Rabbi Nahman de Kosow, compagnon du B'esht (en hébreu), H. A. Wolfson Jubilee Volume, III, 1965, pp. 103-141 ; la critique des sources dans cette étude nous paraît sujette à caution.

¹⁸² 81. A. Yaari, Two Basic Recensions of « Shivhë Ha-Besht », KS, XXXIX, 1963-1964, pp. 249-272, 394-407, 552-562; A. Rubinstein, A Possibly New Fragment of « Shivhey Habbesht », Tarbiz, XXXV, 1965-1966, pp. 174-191 ; ajoutons l'étude, qui nous avait échappé dans notre précédent rapport, d'Isaac Raphael, Šibhëy ha-B'ešht, Areshet, II, 1960, pp. 358-377; pour la récente traduction anglaise, cf. supra, p. 182, n. 60.

¹⁸³ 82. Quietistic Elements in 18th Century Hasidic Thought (en hébreu), Jérusalem, 1968. Mme Schatz est d'autre part sur le point de publier une édition critique du Maggid debârâw le Ya'aqôb, recueil de sermons de Rabbi Dov Baer, document principal de sa doctrine [ouvrage paru début 1976, non encore vu].

¹⁸⁴ 83. REJ, CXXVIII, 1969, pp. 402-411.

¹⁸⁵ 84. S. H. Dresner, The Zaddik ; the doctrine of the Zaddik according to the Writings of Rabbi Yaakov Yosef of Polnog ; compte rendu de G. Nigal, KS, XXXIX, 1963-1964, pp. 204-207. — Ce dernier a publié plus récemment un volume d'extraits annotés des écrits de Jacob Joseph (Rabbi Jacob Joseph of Polenoge... Selected Writings, en hébreu, Jérusalem, 1974), ordonnés suivant dix thèmes principaux et précédés d'une notice fort bien faite sur l'auteur et sa doctrine.

¹⁸⁶ 85. Le clou réservé dans la maison vendue. De Guhà à Rabbi Jacob Joseph de Polonnoyé, RHR, 1973, pp. 179-189.

(cf. RHR, 1955, pp. 89-91 et 1964, p. 71). Elle a particulièrement intéressé et sans aucun doute préoccupé un esprit non moins tourmenté que le sien, nous avons nommé Joseph G. Weiss dont nous déplorons la disparition volontaire¹⁸⁷ 86.

L'un des éléments les plus significatifs et aussi les plus explosifs — mais il y fut mis bon ordre du vivant même du personnage — dans la doctrine de Nahman est sa sotériologie : il n'est pas douteux, en effet, qu'il se sentait revêtu d'une mission messianique, voire qu'il se croyait — tout au moins dans certains états psychiques — être le Messie ou le géniteur de celui-ci. C'est dans ce contexte que se place l'épisode connu sous le nom du « livre brûlé », de contenu inconnu, messia-[191]nique ou philosophique (alors qu'il interdisait rigoureusement à ses adeptes toute étude de la philosophie), supprimé sur son ordre pendant une de ses maladies en 1808 (né en 1772, il mourra à l'automne de 1810) ; il laissa cependant un carnet intime de spéculations messianiques, que de nos jours encore ses adeptes conservent, semble-t-il, sous le boisseau¹⁸⁸ 87. Il se pourrait que l'apaisement (ou la contention au sens psychiatrique) de son exaltation messianique ait amené Nahman à ne plus s'exprimer au moyen de textes théoriques, mais par le canal des contes qui l'ont rendu si célèbre par la suite ; en tout cas, son incontestable vocation littéraire a dû contribuer à l'engager dans cette voie¹⁸⁹ 88.

¹⁸⁷ 86. Son maître G. Scholem lui rendit hommage lors d'une conférence prononcée en sa mémoire, parue ensuite sous forme d'article, cf. supra, p. 186, n. 70. Voir également le nécrologe écrit par H. H. Ben Sasson, Zion, XXXIV, 1969, pp. 261-264. Plusieurs études de Weiss sur le hassidisme de Braslaw ont été récemment réunies en volume ; à l'heure où nous écrivons, cette publication ne nous est pas encore parvenue.

¹⁸⁸ 87. Voir J. Weiss, R. Nahman of Bratzlav's Burnt Book (en hébreu), KS, XLV, 1969-1970, pp. 253-270 ; cette étude contient également des notations importantes concernant R. Nathan de Nemirov, dernier secrétaire et éditeur des écrits de Nahman, et aussi son successeur, non charismatique (il n'y en eut point, on le sait, dans cette fraction hassidique), décédé fin 1844. — Id., R. Nahman of Bratzlav's Hidden Book on the Advent of the Messiah, ibid., XLIV, 1968-1969, pp. 279-297, avec la note complémentaire de Ch. Shmeruk, p. 443. Il semblerait qu'au stade de sa vie spirituelle reflété par cet écrit opportunément retiré de la circulation, Nahman croyait que le Messie attendu devait être son enfant, qui mourut cependant âgé d'un peu plus d'un an. — Relevons encore une autre étude de Weiss sur les vues de Nahman touchant sa propre personnalité contestée : R. Nahman of Braslav on the Controversy concerning himself (en hébreu), Studies... Scholem, partie hébraïque, pp. 101-113, et son article à propos de la première impression des « Collectanées » du Maître (Liqutëy MHRN), KS, XLI, 1965-1966, pp. 557-563.

¹⁸⁹ 88. Sur cette question, voir M. Piekarz, The Turning Point in the Literary Expression of R. Nahman of Bratslav, Tarbiz, XL, 1970-1971, pp. 226-254. — Au sujet des contes de Nahman (notamment le troisième des « Contes des sept Mendiants », traduits jadis en français par Jean de Menasce, Quand Israël aime Dieu, Paris, 1931, pp. 255-280), voir Abraham Berger, Approaches to Rabbi Nachman and his Tales, Studies in Jewish Bibliography, History, and Literature in honor of I. Edward Kiev, New York, 1971, pp. 11-19.

L'une des manifestations de la période d'exaltation messianique de Nahman fut son voyage en Palestine. Cet épisode, terminé lui aussi sur un échec dans l'ordre de la réalité visible, a été l'objet de deux articles récents¹⁹⁰89.

Une autre particularité, elle aussi transitoire, de la méthode de direction spirituelle de Nahman fut son exigence d'obtenir une sorte de confession générale du postulant à l'admission [192] parmi ses adeptes, lors d'un entretien qui donnait ensuite lieu non seulement à des directives spirituelles (tiqqun) à l'usage du néophyte, mais aussi à une **absolution donnée par le Rabbi, absolution non certes pas au sens chrétien du terme, mais abolition de l'impact des péchés du pénitent sur l'univers sefirotique**¹⁹¹90.

La contribution la plus ample et la plus approfondie dans ces dernières années (mises à part les recherches de J. G. Weiss) aux études sur le hassidisme de Braslav est cependant la monographie de M. Mendel Piekarz que nous avons longuement recensée peu après sa publication ; aussi ne nous y arrêtons-nous pas présentement¹⁹²91.

A l'occasion du cent-cinquantième anniversaire de la mort de Shne'our Zalman de Liady fut publié à Jérusalem un volume commémoratif¹⁹³92 en hébreu qui renferme plusieurs travaux d'un intérêt certain tant sur le fondateur du mouvement « Habad » que sur son école. Relevons-y, entre autres, une bibliographie, mise à jour, par A. M. Haberman qui remplace celle publiée par le même érudit en 1952 (pp. 293-370), une étude de 'Adin Steinsalz, qui cherche à transposer en un langage accessible au lecteur moderne les trois notions de base de la « philosophie » du mouvement Hokmâh, Bînàh, Da'at en les interprétant comme une

¹⁹⁰ 89. N. Rose, Erez Israel in the Theology and Experience of Rabbi Nahman of Bratzlav, *The Journal of Hebraic Studies*, I, 1970, pp. 63-84 ; Adah Rapoport Albert, Two Sources of ' R. Nahman's Journey to the Holy Land ', *KS*, XLVI, 1970-1971, pp. 147-153.

¹⁹¹ 90. Adah Rapoport Albert, Confession in the Circle of R. Nahman of Braslav, *Bulletin of the Institute of Jewish Studies*, I, 1973, pp. 65-96

¹⁹² 91. *Hasidui Braslav* (en hébreu, titre anglais *Studies in Braslav Hasidism*), Jérusalem, 1972 ; compte rendu *REJ*, CXXXII, 1973, pp. 214-220. 92.

¹⁹³ Séfer ha-QN (la valeur numérique des deux dernières lettres qui composent le mot qen « nid » est de 150), Jérusalem, 1969.

application à l'âme et à la connaissance humaine¹⁹⁴93 : surconscience, « noyau », non opératif, de connaissance, pensée consciente (pp. 51-65), et les pages du même à propos des textes peu connus du fondateur, publiés seulement à partir de 1958, « dits », homélies en yidich, traduits en hébreu par les éditeurs modernes (pp. 84-94). Parmi les travaux intéressant les personnalités et les doctrines hassidiques du XIXe siècle qui nous ont été acces-[193]sibles (et qui ne forment sans doute qu'une modeste partie de ce qui a été imprimé depuis une quinzaine d'années), nous notons seulement quelques-uns (cf. également supra, p. 184, n. 63).

Monographie de L. Jacobs sur Rabbi Aaron de Staroselyé, disciple dissident de Shne'our (1766-1828)¹⁹⁵94.

Une étude très personnelle et très suggestive de J. G. Weiss sur la pensée complexée et utopique de Rabbi Mardochée Joseph Leiner d'Izbica (cf. RHR, 1964, p. 75), tiraillé — dans sa vie intérieure sinon dans sa conduite concrète — entre un spiritualisme illuministe négateur même de la responsabilité de l'homme pécheur et l'absolue docilité à la Halaka (loi rituelle juive)¹⁹⁶95.

R. Schatz a fait connaître les Notes intimes d'un rabbi « agnostique » de Volhynie, nommé Israël Dob du début du XIXe siècle¹⁹⁷96.

Le lecteur intéressé et persévérant peut engranger une riche moisson de travaux relatifs aux rapports plus souvent orageux qu'iréniques entre les trois courants qui divisèrent le judaïsme d'Europe orientale depuis la propagation de la doctrine du Baal Shem jusqu'à la fin du XIXe siècle : le hassidisme, l'opposition des talmudistes traditionnels (mitnaggedim) et les « modernistes », diffuseurs des « lumières » (maskilim, nom abstrait *haskâlâh*).

Un dossier très fourni de la controverse qui sévit entre les Hassidim et les tenants du talmudisme traditionaliste et certes imprégné lui aussi à sa manière de Kabbale lourianique, mais hostile au galvaudage de celle-ci

¹⁹⁴ 93. Sur ce point, cf. aussi l'ouvrage cité, supra, p. 187, n. 72, p. 82.

¹⁹⁵ 94. *Seeker of Unity; the life and Works of Aaron of Staroselje*, Londres, 1966.

¹⁹⁶ 95. *Eine spätjüdische Utopie religiöser Freiheit*, *Eranos-Jahrbuch*, 1963, Zurich, 1964, pp. 235-280. Sur la « dynastie » d'Izbica-Radzin, on peut voir les données rassemblées par Sh. Z. Shragai dans *Sinai*, XLVII, avril-septembre 1960, pp. 165-199.

¹⁹⁷ 96. Dans la revue hébraïque *Môlad*, fasc. 235-236, septembre 1972, pp. 135-145.

parmi le vulgaire et aux nouvelles formes de piétisme est présenté dans le volumineux ouvrage de M. Mordecay Wilensky dont la valeur et l'utilité [194] ne peuvent être contestées malgré les critiques de détail qu'on lui a faites¹⁹⁸97.

L'un des grands thèmes de la dispute entre les deux courants, hassidique et talmudique, fut la place et la signification de l'étude dans la vie juive (cf. supra, p. 188, n. 77). Dans un livre récent, M. Nahum Norman Lamm reprend cette question d'après les écrits de Rabbi Hayyim de Volojine (1749-1821), principal protagoniste des « opposants », après son maître le « Gaon » Elie de Wilna (ob. 1797)¹⁹⁹98. Lamm impute à R. Hayyim une attitude encore plus conciliante vis-à-vis du hassidisme que ne l'admettent la plupart des historiens ; s'il est exact que la position du disciple fut moins rigide que celle de son inflexible maître, son irénisme fut pourtant moins prononcé que ne le voudrait représenter l'auteur critiqué sur ce point par Y. Tishby²⁰⁰99.

¹⁹⁸ 97. *Hasidim and Mitnaggedim. A Study of the Controversy between them in the Years 1772-1815* (en hébreu), Jérusalem, 1970 ; compte rendu trop sévère d'A. Rubinstein (en hébreu), KS, XLVII, 1971-1972, pp. 361-373 ; cf. G. Vajda, REJ, CXXXII, 1973, pp. 209-213. Nous ne donnerons pas ici la bibliographie antérieure signalée et mise en oeuvre dans le livre de Wilensky, et ne nous arrêterons pas sur les problèmes chronologiques et bibliographiques en litige qui n'intéressent que le spécialiste. A noter parmi les études plus récentes sur le thème en question : M. Nadav, *Rabbi Avigdor ben Haim's Struggle against Hasidism* (en hébreu), Zion, XXXVI, 1971, pp. 200-219, et Jacob Katz, *Alterations in the Time of the Evening Service : An Example of the Interrelationship between Religious Custom, Halacha, and their Social Background*, Zion, XXXV, 1970, pp. 35-60.

¹⁹⁹ 98. *The Study of Torah Lishmah. Tora for its own sake in the works of Rabbi Hayyim of Volozhin and his contemporaries*, Jérusalem, 1972 ; compte rendu par G. Vajda, REJ, CXXXIV, 1975, pp. 154-156.

²⁰⁰ 99. Dans son article (en hébreu), *Kudsha-berikh-hu Orayta ve-Yisrael kola had — The Source of the Saying in M. H. Luzzato's Commentary to the Idra Rabba*, KS, L, 1974-1975, pp. 480-492, en particulier p. 487, n. 2. Dans cette étude très dense, Tishby illustre par un exemple topique la pénétration dans les milieux juifs de Pologne, tant traditionalistes que hassidiques, des spéculations kabbalistiques du Juif italien Moïse Hayyim Luzzato (cf. RHR, 1964, pp. 64-66), sujet qu'il avait traité dans le même périodique (titre anglais : *The Spreading of Ramhal's Kabbalic Writings in Poland and Lithuania*), t. XLV, 1969-1970, pp. 127-154. Compléments et corrections à cet article, *ibid.*, pp. 668-674 ; dans le même cahier (pp. 638-648) compte rendu fort important de l'ouvrage de Lamm par E. Etkes où celui-ci prend également position envers certains points de l'article de Tishby. 99. Dans son article (en hébreu), *Kudsha-berikh-hu Orayta ve-Yisrael kola had — The Source of the Saying in M. H. Luzzato's Commentary to the Idra Rabba*, KS, L, 1974-1975, pp. 480-492, en particulier p. 487, n. 2. Dans cette étude très dense, Tishby illustre par un exemple topique la pénétration dans les milieux juifs de Pologne, tant traditionalistes que hassidiques, des spéculations kabbalistiques du Juif italien Moïse Hayyim Luzzato (cf. RHR, 1964, pp. 64-66), sujet qu'il avait traité dans le même périodique (titre anglais : *The Spreading of Ramhal's Kabbalic Writings in Poland and Lithuania*), t. XLV, 1969-1970, pp. 127-154. Compléments et corrections à cet article, *ibid.*, pp. 668-674 ; dans le même

La polémique anti-hassidique non seulement littéraire mais politique poussée jusqu'à la dénonciation qui fut menée par les maskilim au premier tiers du XIXe siècle, principalement en [195] Galicie alors autrichienne, s'attache surtout au nom de Joseph Perl (1773-1839)²⁰¹100. De nouveaux matériaux de son œuvre littéraire ressortissant à ce secteur ont été présentés en collaboration par deux spécialistes, l'un de littérature yidiche, l'autre de littérature hébraïque de la Haskala : il s'agit de parodies des contes et des lettres de direction spirituelle ; le maître hassidique contrefait est sans aucun doute Nahman de Braslav²⁰²101.

Le mémoire en allemand rédigé par Perl en 1816 à l'usage de l'administration autrichienne a été analysé par Abraham Rubinstein²⁰³102.

Le Juif lithuanien Zvi Hermann Schapira (1840-1898) connu au cours de sa carrière féconde en péripéties une période anti-talmudique et anti-hassidique. Ses écrits parodiques qui eurent notamment pour cible le hassidisme des années soixante du XIXe siècle ont été exhumés et présentés par Y. Tishby²⁰⁴103.

f) Le hassidisme d'obédiences diverses est encore parfaitement vivace dans la diaspora juive d'Amérique et d'Europe occidentale ainsi qu'en Israël. Il a été l'objet ces dernières années de publications inégales, de caractère surtout sociologique. Faute d'informations suffisantes que nous n'avons pas eues, nous l'avouons, le loisir de rechercher, nous ne pouvons en signaler qu'une petite partie. La palme des travaux sérieux, en langue française,

cahier (pp. 638-648) compte rendu fort important de l'ouvrage de Lamm par E. Etkes où celui-ci prend également position envers certains points de l'article de Tishby.

²⁰¹ 100. Aperçu général : A. Rubinstein, *La Haskala et le hassidisme ; l'activité de Joseph Perl* (en hébreu), *Annuaire Bar Ilan*, 12, 1973-1974, pp. 166-178. Rappelons ici le volumineux ouvrage dont nous ne disposons pas au temps de la rédaction de notre précédent rapport, de l'historien Raphaël Mahler, *Le Hassidisme et la Haskala* (en hébreu), Tel Aviv, 1961, recensé par A. Rubinstein, *KS*, XXXVII, 1961-1962, pp. 286-294. Sur la violente polémique « antimaskilique » de R. Nathan, continuateur de l'œuvre de Nahman de Braslav, voir la note importante de M. Piekarz, *To the Literary Work of the Bratzlav Hasidim*, *KS*, XLV, 1969-1970, pp. 615-621.

²⁰² 101. *Hasidic Tales and Letters edited from the Original Manuscripts by Chone Shmeruk and Shemuel Werses* (en hébreu), Jérusalem, 1969 ; compte rendu de G. Vajda, *REJ*, CXXIX, 1970, pp. 399-401. Voir aussi, au sujet d'un des procédés satiriques de Perl A. Rubinstein, *The Midrashic Exegesis of Names in the Writings of Joseph Perl*, *Tarbiz*, XLIII, 1973-1974, pp. 205-216.

²⁰³ 102. *The Manuscript « Uber das Wesen der Sekte Chassidim »*, *KS*, XXXVIII, 1962-1963, pp. 263-272, 415-424, et XXXIX, 1963-1964, pp. 117-136.

²⁰⁴ 103. *Môad*, 23, février 1972, pp. 556-579, et mars, pp. 696-712.

appartient ici à M. Jacques Gutwirth qui a fort bien décrit un important groupe hassi-[196]dique établi à Anvers, sans trop s'attacher, il est vrai, à en explorer la spiritualité quel que dû être le bilan d'une enquête poussé dans cette direction²⁰⁵104. Le même sociologue s'est également occupé d'un groupe similaire installé à Montréal²⁰⁶105.

IX. —La Kabbale chrétienne

M. Francis Secret poursuit sans relâche ses travaux dans ce domaine (cf. RHR, 1964, pp. 76-78). Nous ne référerons ici qu'à une fraction de ses nombreuses publications. En premier lieu, nous nommerons son ouvrage, bilan provisoire plutôt que synthèse, paru il y a une douzaine d'années et qu'il ne cesse de compléter et d'enrichir par des contributions de détail²⁰⁷106.

Plus récemment est parue sa traduction du traité d'une importance capitale, de l'humaniste Reuchlin²⁰⁸107. Dans le livre qu'il a consacré à l'écrivain Francis Guy Le Fère de La Boderie²⁰⁹108, il entend traiter son auteur non pas « dans le cadre trop étroit de la littérature » (p. 157), mais dans ses rapports avec la Kabbale chrétienne et surtout avec son maître à penser Guillaume Postel. Parmi ses études plus brèves, bornons-nous à signaler un article sur les traductions ou adaptations à base de matériaux

²⁰⁵ 104. Vie juive traditionnelle. Ethnologie d'une communauté hassidique, Paris, avril 1970,- recensions par Vajda, REJ, CXXIX, 1970, pp. 336 sq., et RHR avril juin 1972, pp. 239-241- le lecteur pressé se satisfera peut-être de l'esquisse préliminaire, Hassidim de notre temps, Les Nouveaux Cahiers, 1966, pp. 56-62.

²⁰⁶ 105. The Structure of a Hassidic Community in Montreal, The Jewish Journal of Sociology, 14, juin 1972, pp. 43-62, et Hassidisme et Judaïté à Montréal, Recherches sociographiques, 14, septembre-déembre 1973. Signalons encore une recension, de sa plume, de l'ouvrage que nous n'avons pas vu d'I. Rubin, Contemporary Satmar (sur le groupe des adeptes vivant actuellement aux Etats-Unis et en Israël, du rabbi de Satu Mare —Szatmá en hongrois —des confins roumano-hongroises), REJ, CXXXI, 1972, pp. 205-207. —

Notons pour mémoire ou à titre de mise en garde le mauvais livre de M. A. Mandel, journaliste et homme de lettres, La vie quotidienne des Juifs hassidiques du XVIIIe siècle à nos jours, Paris, 1974 ; le livre de l'écrivain Elie Wiesel, Célébration hassidique. Portraits et légendes, Paris, 1972, se situe du moins à un niveau littéraire supérieur au précédent.

²⁰⁷ 106. Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance, Paris, 1964, compte rendu par G. Vajda, REJ, CXXXIII, 1964, pp. 542-544.

²⁰⁸ 107. Johann Reuchlin, La Kabbale (de arte cabalistica). Introduction, traduction, notes ; Paris, 1973 ; compte rendu détaillé par N. Sé, REJ, CXXXIV, 1975, pp. 173-184.

²⁰⁹ 108. L'édotétisme de Guy Le Fère de La Boderie, Genève, 1969.

provenant du Séfer ha-Razim (supra, 1ère partie, [197] p. 46, n. 3) et du Séfer Razi'el, par des lettrés chrétiens du XVIe, et une notice sur un théologien catholique intéressé par la Kabbale, du XVIIe siècle²¹⁰ 109.

Plusieurs travaux de Ch. Wirszubski portent sur l'énigmatique « Mithridate » et les éléments kabbalistiques chez Pic de La Mirandole²¹¹ 110.

Un rapprochement a été proposé après maints autres, entre la Kabbale et Jacob Boehme, cette fois-ci à propos du thème de l'androgynie du Premier Homme ; une certaine similitude admise entre le Zôhar et le théosophe allemand, le cheminement d'une influence problématique demeure non élucidé²¹² 111.

La question, elle aussi plus d'une fois traitée, de l'influence de la Kabbale sur les platoniciens anglais, a été largement exposée par W. A. Schulze²¹³ 112.

Terminons par un réent aperçu, à conclusion négative, de la question des rapports entre Raymond Lulle et la Kabbale²¹⁴ 113 (cf. RHR, 1964, p. 76, n. 1).

²¹⁰ 109. Sur quelques traductions du Sefer Razi'el, REJ, CXXVIII, 1969, pp. 223-245 ; un Kabbaliste chrétien oublié: Jean Phelippeaux, Jésuite du XVIIe siècle, Annuaire de l'EPHE, Ve Section, t. LXXXV, fasc. 2, Paris, 1975, pp. 6-34. D'autres publications, de M. Secret relevées dans G. Scholem, Kabbalah, (supra, 1ère partie, page 32, n°2); ^^ 209-210 – il y aurait aussi bien des choses à glaner dans les travaux de M. **Antoine Faivre** sur l'ésotérisme chrétien, synthétisé dans Histoire des Religions, II, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1972, pp. 1304-1362.

²¹¹ 110. Ainsi son édition de Flavius Mithridates, Sermo de Passione Domini, Jérusalem, 1963, recensé par F. Secret, REJ, CXXIII, 1964, pp. 540-542 ; sa présentation (en hébreu) de la version latine par le même d'un commentaire kabbalistique d'Abraham Abulafia sur le Guide des Egarés (Proceedings of the Israel Academy, III, 8, 1968-1969) ; son article (en hébreu) Giovanni Pico's Companion to Kabbalistic Symbolism dans Studies... Scholem, partie hébraïque, pp. 353-362 (il s'agit de la « Clef de la Kabbale », lexique kabbalistique de Joseph Ibn Waqâ, cf. RHR, octobre-décembre 1963, p. 192, n. 1) ; son livre récent (en hébreu) Three Studies in Christian Kabbala, Jérusalem, 1975, compte rendu par Mme M. Chaze, REJ, CXXXIV, 1975, pp. 137-140; cf. également G. Scholem, Kabbalah, p. 210.

²¹² 111. Wolfgang Huber, Die Kabbala als Quelle zur Anthropologie Jacob Böhmes, Kairos, N.F. XIII, 1971, pp. 131-150. — Signalons en passant dans la même livraison (pp. 81-95) un article de feu E. von Iváka, Zur hesychastischen Lichtvision, qui cite, à titre comparatif, des données provenant d'Abulafia (via Scholem) et du Baal-Shem (via Buber), entre autres, à **propos du maître spirituel aperçu en vision, entouré de lumière de gloire.**

²¹³ 112. Der Einfluss der Kabbala auf die Cambridger Platoniker Cudworth and More, Judaica, XXIII, 1967, pp. 193-240.

²¹⁴ 113. H. Greive, Raimund Lull und die Kabbala, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, XX, 1973, pp. 324-331.

Georges Vajda.