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.

Παράλληλα ἐστί φανερώτερα.
(DÉMOSTHÈNES.)

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, Boulevard Saint-Germain, 108

1901

Tous droits réservés.

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 maladives 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 philoso-*

phie grecque? par Joh. Friedr. Kleuker. Riga, 1785 à 1786. Eh bien! les textes n'y sont même pas entrevus (1).

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 XIXe siècle, mais des œuvres de notre

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.

Pour montrer combien les connaissances restèrent vagues à ce sujet, disons que Brucher, *Gesch. d. Philosophie*, Ulm, 1733 (IVe 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 2e partie; Freystadt, *Kabbalimus und Pantheismus*, etc. Même des savants juifs tels que Ribasch, Chaym Vital établirent la même distinction.

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 dans 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.

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 *Kabbalé* tout le mysticisme juif. Or, c'est là précisément que gît le nœud de la question. Il s'agit de savoir à quel moment le mysti-

cisme 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 gaonique (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 Yezirah* 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

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 Poumbedita, ils dirigèrent jusqu'à la fin du xe siècle, à côté et souvent contre l'exilarque, les destinées intellectuelles et morales des Juifs, non seulement de Babylonie mais de tous les pays.

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 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

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 partiale 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 à 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 coloré 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-

culier ont conçu l'acquiescement à 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 ensemble, 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 présenté la question sous son aspect véritablement historique et critique. Dans les notes posthumes *Orient.* 1845, *Lithl.* nos 13, 14, 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.

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, quoique 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 Stern (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 *Zohar* (2).

Nous n'avons certes pas la prétention de résoudre définitivement le problème du mysticisme juif. Mais

1. 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.

2. 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 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.

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 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 préférerons 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.

CHAPITRE Ier

Les sources de l'histoire du mysticisme juif.

Les sources auxquelles on peut et doit puiser l'histoire du mysticisme juif sont avant tout des sources directes.

Nous ne cherchons pas dans ce travail à caractériser le mysticisme de l'époque biblique. Ce mysticisme — s'il a existé — n'apparaît pas, je veux dire que rien ne marque clairement l'existence de doctrines occultes entretenues et développées à l'ombre et en marge de la religion. La Bible est précisément le contraire d'un livre mystique, j'entends que les causes qui lui ont donné le jour sont les causes destructives de toute doctrine mystérieuse; s'il est permis de jeter un regard dans la brume qui enveloppe l'origine de la Bible, il apparaît que la tendance des écrivains bibliques est de sortir du mystère, de formuler une loi sociale, morale, politique et philosophique qui détermine avec force et clarté toute la vie intellectuelle et matérielle de ceux qui s'y soumettent. Chez les peuples ambiants, dans l'Égypte et dans la Chaldée, le mysticisme était précisément le grand apanage, la grande arme de l'aristocratie sacerdotale et politique. On sait, par exemple, que depuis une antiquité reculée, le monothéisme était la doctrine occulte des prêtres d'Osiris et que le polythéisme et les mythes n'étaient qu'un tissu brillant destiné à voiler au peuple les vérités philosophiques qui auraient fait sa force; chez les Chaldéens aussi, on ne l'a pas assez remarqué; la hiérarchie théistique s'achemine de bas en haut vers un

monothéisme concentré en Bel-Marduk, eh bien, l'œuvre des prophètes juifs qui se concrétise autour de Moïse, et l'œuvre des écrivains, ses successeurs, est, à nos yeux, une œuvre de démocratisation anti-mystique. Plus de privilèges de doctrines secrètes, mais la révélation dans le plein ciel, du haut du Sinaï; plus de doubles doctrines, dont l'une, faite pour les prêtres et l'autre pour le peuple, mais l'affirmation d'une doctrine monothéiste homogène. Cela ne veut pas dire que la doctrine religieuse antérieure au monothéisme n'ait pas laissé sa trace, et qu'il n'y ait pas, sous la couche nouvelle, des couches anciennes que nous pouvons rechercher. Voici ce que j'écrivais (qu'on me permette cette citation), dans le *Journal asiatique*, (n° de janvier-février 1897) : « La Bible, dans ce qu'elle a de plus primitif, de plus conforme au génie du peuple qui l'a faite, doit être l'objet d'une comparaison suivie avec les conceptions primitives des Assyro-Babyloniens, et le travail qui a été si fécond pour la philologie indo-européenne peut-il être tenté pour la philologie sémitique? Les hommes qui ont fait la Bible et les hommes qui ont laissé la plupart des textes cunéiformes que nous possédons appartiennent bien à la même famille. A l'heure des divisions ethniques, chaque groupe destiné à un développement particulier a pu emporter un fonds de traditions identiques revêtues d'une forme identique, c'est-à-dire une mythique et une poétique communes. Quelles que soient les transformations opérées dans la suite de l'histoire d'un peuple, l'antique empreinte ne s'efface jamais complètement. » Mais cette recherche n'est pas notre objet. Elle implique, d'ailleurs, la science sémitique comparée, œuvre vaste et féconde, appuyée à la fois sur l'égyptologie et l'assyriologie. Pour nous, qui cherchons l'origine de ce qui deviendra le Zohar, l'étude des idées bibliques ou sous-entendues par la Bible n'est

pas directement nécessaire, mais l'histoire du mysticisme ultérieur qui nous occupe, l'étude de la Bible est indispensable, parce que la Bible a été le point d'appui dont chaque âge s'est réclamé.

Il faut ajouter que la Bible n'est pas l'expression adéquate de l'époque biblique. L'image de cette époque ne s'y reflète qu'imparfaitement, suivant le hasard et le caprice des traditions; réciproquement, elle contient un certain nombre d'idées post-bibliques. Pour ne tenir compte que des résultats les plus assurés de la critique moderne, plusieurs livres du *Pentateuque*, tout *Ézéchiel*, le *Deutéro-Isaïe*, *Daniel* et d'autres écrits prophétiques, de nombreux Psaumes, l'*Ecclésiaste* portent incontestablement l'empreinte d'un temps postérieur à l'exil. Ces œuvres ne peuvent donc être consultées qu'en tant qu'elles ont conservé et fixé des traditions postérieures. Il faut donc appliquer à la lecture de la Bible la méthode historique et critique telle que la seconde moitié de ce siècle l'a constituée.

Pour le mysticisme juif au cours de l'époque babylonienne, perse, et jusqu'aux environs de l'ère chrétienne, les parties bibliques de l'époque et les apocryphes doivent donc être mis à contribution. Les apocryphes n'ont pas été jugés dignes de figurer dans le canon, parce qu'ils contiennent des idées non tout à fait conformes à ce que l'on avait cru être la doctrine biblique. Mais précisément parce que les apocryphes furent traités comme des œuvres hétérodoxes, ils purent devenir et devinrent en effet le refuge de toutes les idées étrangères et extérieures à la doctrine pure. Comme leur caractère hérétique n'entachait en rien le canon, puisqu'ils n'y figuraient pas, les conceptions les plus hardies s'y donnèrent carrière. Nous dirions volontiers que les apocryphes sont en quelque sorte une bible gnostique. A nous, qui cherchons

sous le dogmatisme officiel et convenu les idées occultes, ils peuvent être d'un grand secours.

Les documents assyriens — y compris ceux de l'époque persane — déjà féconds en renseignements pour l'époque biblique, le sont aussi pour l'époque suivante, et cela est vrai encore de toutes les sources de comparaison authentiques du monde sémitique.

Mais la source la plus abondante pour les deux ou trois siècles qui précèdent l'ère chrétienne, pour les siècles qui la suivent, est la littérature talmudique, à savoir : la *Mischna*, les *Beraïtot*, le *Talmud* proprement dit, les *Midraschim*.

Nous répéterons ici ce que nous avons dit à propos des sources bibliques. Il faut nettement dégager l'examen de la littérature talmudique des commentaires, notamment de l'école de Raschi et des *Tosefot* sous l'égide desquelles on a l'habitude de la lire. Les commentateurs interprètent trop souvent le texte à travers les idées de leur temps. Il est permis néanmoins de se servir des explications traditionnelles que les commentateurs ont recueillies et conservées, pourvu que la tradition soit sûre.

On sait que la Mischna est le code officiel tel que l'a rédigé Juda le Saint, en éliminant tout ce qui ne lui semblait pas tout à fait congruant avec la doctrine juive traditionnelle. Consacrée presque exclusivement aux questions de droit, elle ne nous peut servir qu'en tant que le mysticisme a agi sur l'ensemble du code et ses articles partiels.

Mais parmi les lois et propositions que Juda le Saint a écartées du canon mischnaïtique, il en est beaucoup qui, vu précisément leur caractère hétérodoxe, ont pour nous un intérêt particulier. Ce sont les *Beraïtot* (de la racine *bar*, en dehors). Ce sont en quelque sorte les apocryphes de la Mischna. Exclus du code théorique

proprement dit, ils reparaissent dans les discussions, auxquelles l'interprétation du code a donné lieu dans les écoles de Palestine et de Babylonie. Les *Beraïtot* sont à la Mischna ce que la doctrine mystique tout entière est à la doctrine dogmatique reçue, une porte ouverte aux conceptions qui ne pouvaient accepter les limites étroites dans lesquelles une école, quelle qu'elle soit, voulait enfermer la pensée juive.

Par le Talmud proprement dit, j'entends le commentaire du code sous forme de *Halachah* ou Questions juridiques et *Haggadah* ou Questions d'homilétique et morales. La *Halachah*, quoique surtout réservée aux discussions techniques, nous intéresse en tant que les idées hétérogènes ont pu agir sur elle et réciproquement. Le désir de réprimer ou de favoriser l'éclosion du mysticisme a inspiré la création de certaines lois; certaines propositions règlent le mode de transmission des idées mystiques. Mais c'est surtout la *Haggadah* qui est devenu le grand asile et, pour ainsi dire, le déversoir de tout ce qui n'a pu trouver place ailleurs. Là se présente à nous le mélange le plus discordant de toutes les philosophies et de toutes les sciences. Ce qui n'a pu se presser dans le cadre de la *Haggadah* a pris son refuge dans ce ce qui en est la suite et le développement: les *Midraschim*.

Bien que la chronologie des idées émises dans le Talmud soit très flottante, même lorsque les traditions sont associées à certains noms, les erreurs que nous pouvons commettre ont une limite, la limite même qui marque la clôture définitive du Talmud, c'est-à-dire environ 500 après J.-C. Pour ce qui est des Midraschim il nous faut procéder avec une grande prudence. La plus grande confusion règne dans leur ordre chronologique. Beaucoup d'entre eux sont l'expression d'idées postérieures à l'époque talmudique, souvent postérieures à l'appari-

tion du *Sefer Yezirah* lui-même. La critique chronologique des Midraschim reste à faire. Ce n'est pas notre objet. Nous n'avons pu que nous appuyer sur les résultats les plus solides.

Pour le mysticisme de l'époque gaonique nous avons en premier lieu les œuvres mystiques elles-mêmes rédigées en langue hébraïque. Une grande obscurité plane sur les titres véritables et la teneur précise de ces œuvres. Nous en possédons de nombreux fragments, sans que nous sachions s'ils appartiennent au même ouvrage ou à des ouvrages distincts. Une classification s'imposait; nous avons essayé de la faire.

A partir de l'époque gaonique les Juifs, dispersés à travers le monde, établissent entre eux une union intellectuelle et morale. De nombreuses correspondances s'échangent de communautés à communautés et particulièrement de docteurs à docteurs. On s'interpelle, on se questionne, on se consulte par lettres. Certains docteurs réputés pour leur science des Écritures et du Talmud sont littéralement assaillis par les Juifs de tous les pays qui attendent d'eux l'éclaircissement d'un problème théorique ou un conseil pratique. De là cette quantité de *Quaestiones et Responsa* (שאלות תשובות) qui sont une mine féconde pour l'historien du mysticisme juif, parce qu'elles sont en quelque sorte la discussion critique du monde juif. Quoique ces *Responsa* proviennent pour la plupart de docteurs restés dans la ligne traditionnelle et orthodoxe, leur hostilité ou leur acquiescement aux idées mystiques sont également instructifs.

Les historiens et les philosophes arabes sont consultés avec fruit sur cette époque. A partir du moment où l'islamisme entre dans la voie scientifique et scolastique, les idées arabes et les idées juives suivent une marche parallèle. Non seulement les unes éclairent les autres,

mais encore certains historiens arabes ont consacré une étude spéciale à l'histoire des idées juives.

Pour l'époque suivante et celle de la Kabbale proprement dite jusqu'à la fin du XIIIe siècle, rien ne peut remplacer l'étude des œuvres mystiques même. Un certain nombre d'entre elles sont éditées. Beaucoup et en plus grand nombre n'existent qu'à l'état de manuscrit.

La collection de manuscrits la plus remarquable est celle de la Bibliothèque de Munich, originairement la propriété d'un savant nommé Joh. Albert Widmanstadt. Né au commencement du XVIe siècle, à Nellingen, en Wurtemberg, il étudia à Tubingen, sous la direction de Reuchlin, voyagea beaucoup en Angleterre et en Italie, devint en 1538 le chargé d'affaires de l'Électeur de Bavière. Dans la suite il renonce à la vie publique, pour se livrer à l'étude. Il fut le premier éditeur de la traduction syriaque du Nouveau Testament d'après deux manuscrits nestoriens. Après avoir beaucoup écrit, sur la grammaire syriaque, sur le Coran, il se mit à l'étude du Zohar avec une telle ardeur qu'il put mettre bientôt en marge de son manuscrit un très beau commentaire. Pendant son séjour à Rome et d'autres villes d'Italie, il réunit les manuscrits hébreux, en fit copier d'autres, en reçut en cadeau du cardinal Ægyde de Viterbe. Il visait surtout à réunir des manuscrits kabbalistiques; il y réussit pleinement. Il y a là à Munich 313 *codices* qui contiennent plus de 1.000 manuscrits, tous de contenu médical ou kabbalistique.

Ce qui préoccupait surtout Widmanstadt c'était le côté théurgique de la Kabbale. Aussi ces manuscrits apportent-ils peu de lumière à l'histoire de la Kabbale spéculative; en revanche, ils éclairent toute l'histoire de la Kabbale après le Zohar et, par contre-coup, le Zohar lui-même.

Après cette collection, mais bien après, viennent celle du Vatican, celle de la Bibliothèque nationale de Paris, la collection Oppenheim à Oxford, la collection de Rossi à Parme.

A côté des œuvres mystiques proprement dites, il y a des traces de ces œuvres dans des ouvrages d'un autre ordre. Beaucoup de traductions et de commentaires de l'Écriture, quoique n'émanant pas d'adeptes du mysticisme, ont subi l'influence de la doctrine. Il en est de même pour les innombrables travaux dont le Talmud a été l'objet. Il est telle interprétation de Nachmani ou de Raschi, qui éclaire une conception demeurée obscure dans l'œuvre où elle est apparue pour la première fois.

Les écrivains juifs, qui ont touché tant soit peu au mysticisme et même ceux qui n'y ont pas touché du tout, seront consultés avec fruit. La doctrine mystique a pris du XIe au XIVe siècle une telle extension, que peu d'esprits l'ont côtoyée sans y laisser quelque chose d'eux-mêmes. Les plus purs rationalistes même, comme Saadyah et Maïmonide par exemple, doivent être étudiés et dans les parties de leurs œuvres nettement hostiles à la doctrine et dans celles où le rationalisme est légèrement teinté de mysticisme.

Ce que nous avons dit des *Responsa* de la période précédente demeure vrai pour celle-ci.

Il faut user, mais avec une extrême réserve, des commentateurs kabbalistiques postérieurs à la clôture du Zohar. Ils procèdent à l'égard de la Kabbale de l'âge classique, comme la Kabbale a procédé à l'égard de la doctrine des âges précédents, comme les traductions et commentaires de chaque époque ont procédé à l'égard de l'époque antérieure, j'entends qu'ils introduisent dans la Kabbale des doctrines de leur temps. Or, après le Zohar, la Kabbale décline rapidement, sous le nom de

Kabbale pratique, en une espèce de thaumaturgie extravagante et puérile. Elle peut être pour elle-même l'objet d'une étude, mais ne doit pas être prise au sérieux quand elle se donne comme l'interprétation de la Kabbale. Ainsi Louria par exemple (1534-1572), un des plus dangereux de ses commentateurs, considère le Zohar comme un tout logique et systématique dans lequel un élément appelle et attend l'autre, et sa conception a déterminé celle de presque tous les historiens de la Kabbale.

Il faut être encore plus circonspect devant les nombreux travaux juifs et chrétiens apparus entre le XVe et XIXe siècle. Les premiers ratiocinent de plus en plus sur les données antérieures et les faussent ; les seconds ont le grand tort de n'aller que rarement aux textes mêmes, mais de tirer leurs connaissances de seconde ou de troisième main ; ils sont en outre presque tous dominés par l'idée préconçue de trouver dans la Kabbale l'expression du christianisme.

CHAPITRE II

Considérations générales sur le mysticisme juif.

Il faut avant tout distinguer le mysticisme juif du mysticisme en général.

L'histoire des idées n'est que l'histoire des luttes entre les deux éléments de la nature humaine, entre l'élément rationnel et l'élément irrationnel, entre ce qui est commun et égal chez tous et ce qui constitue le mot proprement dit, entre la réflexion et l'intuition. C'est en quelque sorte la lutte entre l'esprit et le cœur de l'humanité, l'esprit qui répond aux problèmes, en suivant la longue chaîne des inductions et des déductions, et le cœur qui, supprimant tout intermédiaire, s'élance d'un bond vers ce dont il a besoin ; l'esprit qui compare, juge, conclut et le cœur qui frémit, croit, aime. Suivant que dans un homme ou dans une époque c'est l'un ou l'autre de ces éléments qui prédomine, cet homme ou cette époque sont mystiques ou ne sont pas mystiques. Le mysticisme apparaît donc dans son acception la plus générale comme une expression de la foi, comme une hypertrophie de la foi, comme une opposition de la foi à la raison, comme une revanche de la foi sur la science.

Eh bien ! le mysticisme juif est précisément — et c'est la marque distinctive que nous lui trouvons — le contraire du mysticisme ordinaire : il est une revanche de la science sur la foi.

Le monothéisme est l'essence de la philosophie reli-

gieuse des Juifs, à l'origine sous une forme théorique et admise chez l'élite seulement, puis après par la grande masse elle-même. Ce monothéisme élève Dieu à une telle hauteur au-dessus de l'homme, que tendre vers lui sous une forme quelconque est un sacrilège. L'humble créature est à l'égard du Créateur « comme un vase entre les mains du potier ». Cette conception présente, il est vrai, l'homme comme « créé à l'image de Dieu » ; mais les besoins, les rigueurs du monothéisme, les dangers que le polythéisme ambiant lui faisait courir, firent passer cette conception au second plan, pour mettre hors d'atteinte le Dieu un, pour sauvegarder sa solitaire et sublime majesté. Les traditions légendaires voulurent que Dieu eût défendu à l'homme de toucher à « l'arbre de science ». Dieu seul est omniscient, Dieu seul sait vraiment ; vouloir savoir est un empiétement sur sa puissance. « Les choses cachées appartiennent à Jahvé notre Dieu et les choses révélées sont à nous » (*Deut.* 29, 28). Chez d'autres peuples, les Grecs par exemple, la réflexion, dès qu'elle prend conscience d'elle-même, se porte librement sur l'objet qu'elle veut ; pour les Juifs de l'époque biblique toute recherche subjective dans le domaine de la philosophie religieuse est une forme d'attentat contre Dieu.

Or, l'homme ne renonce pas ainsi à satisfaire l'instinct de curiosité scientifique qu'il porte au fond de lui-même. C'est ici que l'esprit juif prit son refuge dans le mysticisme. Le mysticisme lui servit à légitimer la science sans porter atteinte à la foi. Sans doute il n'est pas permis à tous de savoir, mais quelques-uns et sous certaines conditions le peuvent. Dieu ne veut pas que la créature lève les yeux pour le pénétrer, lui et son œuvre ; mais il a des hommes, des hommes à lui, des prophètes, puis des docteurs, puis des philosophes et des savants.

Il leur est permis, à eux, de soulever le pli du voile qui couvre les choses. C'est pour eux que Dieu a déposé au fond des paroles qu'il a révélées aux hommes un sens caché, ignoré de la foule, que seuls les initiés peuvent découvrir.

Le mysticisme juif est donc, sous sa forme la plus générale, une manifestation non avouée et inconsciente de l'instinct d'investigation scientifique. Ce caractère primordial lui restera et toutes les formes qu'il prendra y auront leur raison d'être.

Issu du besoin de savoir, le mysticisme juif accueillera avec joie tout ce qui apaisera ce besoin. Il sera éclectique. Il s'étendra indistinctement et confusément sur tous les domaines de la pensée. Tout ce que la suite des temps apportera deviendra pour lui objet de spéculation. Il grossira de la sorte en un amas toujours plus désordonné de doctrines hétérogènes, où viendront se mêler la philosophie religieuse de la Bible, la symbolique de la Haggadah et du Midrasch, le folklore babylonien et la doctrine perse, des reflets des premiers philosophes grecs, comme Platon, Aristote, Pythagore et d'autres, des débris d'alexandrinisme, notamment du néo-pythagorisme et du néo-platonisme, des conceptions gnostiques judéo-chrétiennes et chrétiennes, de la scolastique arabe et de la scolastique chrétienne, des notions venues on ne sait d'où et des superstitions populaires du moyen-âge, de l'alchimie et de l'astrologie, de la littérature et de la poésie, des contes et des fables, tout cela juxtaposé et non fondu, tout cela démarqué à travers la suite des siècles et l'incertitude des traditions orales. Si, prenant les œuvres, expression de toutes ces idées, on en avait arraché les feuillets un à un et qu'on eût brouillé le tout, on n'aurait pas pu produire une confusion plus grande. Au XIIIe siècle, on pourra

croire un instant qu'il va s'opérer au sein du mysticisme juif, un groupement par écoles ; il y apparaît comme un essai de systématiser les données antérieures. Mais ce n'est là qu'une tentative éphémère. Le Zohar, bientôt après, présentera l'œuvre la plus éclectique et la moins systématique qui se rencontre dans l'histoire de la philosophie.

Issu du besoin de satisfaire la raison plus que le cœur, le mysticisme juif sera plus rationnel qu'intuitif, plus spéculatif que contemplatif ; il n'aura rien de cette sentimentalité maladive que nous trouvons ailleurs ; il ne connaîtra pas, en général, les ravissements, les extases voluptueuses, les élans d'amour exalté, les soupirs et les larmes d'une tendresse sublime et inassouvie.

Alimenté par le contact de la pensée juive et de la pensée non juive, le mysticisme juif variera dans son caractère fondamental. Suivant que l'une ou l'autre l'emportera, il se rapprochera de la doctrine orthodoxe ou des conceptions hétérodoxes. Les vicissitudes du nationalisme pèseront sur lui. L'élément prédominant décidera aussi des alternatives de succès et de revers qu'il aura auprès des Juifs. Son élaboration restera toujours l'apanage de quelques-uns, mais son influence auprès de la masse sera en raison directe de son rapprochement de la doctrine reçue.

Nous avons dit que pour le monothéisme biblique toute science attente à la puissance de Dieu. Le mysticisme tendra donc à se présenter sous le vêtement le plus humble, le plus inoffensif ; il voudra en quelque sorte s'abriter derrière Dieu lui-même et ses paroles : il prétendra ne rien inventer, mais chercher simplement ce que Dieu a déposé au fond de son livre. Il se présentera de plus en plus comme une interprétation, un commentaire des saintes Écritures. Parce qu'il est précisément tout le

contraire, il visera inconsciemment à se légitimer en se réclamant de la Bible. Cette prétention, timide à l'origine, plus hardie aux temps gaoniques, aboutit dans l'œuvre zoharitique à faire de toute la doctrine mystique une sorte de *vade-mecum* de l'Écriture et même plus particulièrement du Pentateuque. Cette évolution formelle lui est aussi imposée par le besoin de se défendre contre le dogmatisme triomphant, qui se donnait comme l'unique dépositaire de l'interprétation traditionnelle. Dans cette évolution il n'aura pas conscience des changements opérés en lui, il se croira bien réellement l'interprète de l'Écriture dans ce qu'elle a de plus profond ; il comparera l'Écriture à une mer et il s'appellera lui-même « le plongeur qui va chercher les perles que Dieu a ensevelies dans les profondeurs de l'abîme ».

Le mysticisme juif n'est pas une simple interprétation des textes, ni une paraphrase venant au secours de ce qui n'y est que vaguement indiqué, ni un développement ou une extension de mots bibliques librement choisis, car tout cela supposerait une réflexion consciente qui n'est pas inhérente à l'esprit juif d'alors. Non ; l'esprit juif considère Tout comme donné dans le livre qui est la source de sa foi. Tout est contenu dans le mot de la révélation. Il s'agit seulement pour lui de s'en emparer de plus en plus. C'est autour de ce centre immuable que chaque forme de mysticisme trace son cercle plus ou moins étroit, selon que le but visé est plus ou moins lointain. Quel que soit le développement ultérieur, la Bible demeure le document où chaque siècle puise sa subsistance ; elle est l'expression lapidaire de tout ; la suite des siècles n'a qu'à traduire ce style en une langue courante. Juns dit avec raison que l'Écriture sainte est considérée comme un amas de documents où l'on puise à son gré. Ramener le présent au passé, coucher l'esprit

de chaque âge dans la lettre de la Bible et, comme disent les docteurs, « rapiécer le vêtement usé avec des étoffes neuves, » ou « verser dans les vieilles outres un vin nouveau », c'est le trait fondamental de l'activité juive, mais nulle part ce trait n'est plus en relief que dans le développement du mysticisme, parce que le mysticisme étant plus éloigné de l'Écriture, l'effort fait pour l'y ramener apparaît plus visible.

Le mysticisme juif sera donc contraint à ne tenir presque aucun compte des lois de la saine logique. Il donnera une portée abusive au procédé qu'on appelle l'allégorie ou l'allégorisme symbolique. La méthode allégorique est à la base même de toute la production intellectuelle des Juifs à partir de l'exil. C'est grâce à elle que les Juifs de l'époque babylonienne et perse, tiennent en quelque sorte leurs textes sacrés à jour, j'entends qu'ils y transportent ce que les temps nouveaux ont apporté. On a dit quelquefois que les Juifs ont pris le procédé allégorique aux stoïciens et que c'est par la voie de l'alexandrinisme qu'il a passé chez eux. Présentée de la sorte, cette opinion nous paraît inexacte. L'allégorie est inhérente à l'esprit biblique. Les prophètes ne parlent que par allégorie. Philon en attribuant aux thérapeutes des livres mystiques d'une haute antiquité fait remonter la méthode allégorique très loin dans le passé. « Ils interprètent, dit-il, la loi mosaïque allégoriquement, persuadés qu'ils sont que les mots de cette loi ne sont que des signes et des symboles des vérités secrètes ; de plus, ils possèdent des écrits d'anciens sages, qui, en tant que fondateurs de leur secte, leur ont laissé beaucoup de monuments de la sagesse allégorique, monuments qui leur servent de modèles (*De vita contempl.*, II, 475) et *ibid.* : « l'interprétation de l'Écriture sainte a pour but, à leurs yeux, de trouver le sens

caché ésotérique par le moyen de l'allégorie. Car la loi entière apparaît à ces hommes comme un être organique, qui aurait pour corps le sens littéral, et pour âme le sens caché. Là, l'âme rationnelle commence à voir les mots comme dans un miroir; elle apprend à connaître le caractère sublime des pensées. ., à pénétrer et à éclaircir les symboles..... et ainsi à voir l'invisible. » — Plus tard l'allégorie s'imposa chaque jour davantage à eux, comme elle s'est imposée depuis à la théologie arabe, comme elle s'impose à tous ceux qui veulent accepter les idées nouvelles tout en restant traditionnalistes. Les Juifs n'ont donc pas eu à l'emprunter à d'autres. Mais pour ce qui est de la portée que le mysticisme juif donna à l'allégorie, les Juifs nous paraissent avoir véritablement subi l'influence stoïcienne. Les stoïciens étendant eux-mêmes l'application de la méthode allégorique qu'ils trouvèrent chez les cyniques, s'en servirent pour adapter à leurs idées les mythes traditionnels: ils cherchèrent en effet et surent trouver dans les mythes l'expression symbolique de toute leur philosophie.

Ils ne rejetèrent pas la théologie, mais ils en firent une expression de la physique; ils ne nièrent pas la religion du peuple, mais ils s'arrogèrent le droit de l'appliquer par voie allégorique aux phénomènes de la nature et aux idées morales. Un d'eux, Héraclite, pose cette définition (*Alleg. Hom.*, 5): ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων, ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται. C'est ainsi qu'ils virent dans le mythe d'Héphaistos, le feu; dans celui d'Héra, l'air; dans celui d'Hermès, le Logos; c'est ainsi qu'ils affirmèrent que tout ce qui paraît indigne des dieux n'est pas à prendre à la lettre, mais doit être considéré comme *indicium inclusae physiologiae*.

Les Juifs ne purent, il est vrai, tirer de l'allégorie

telle que l'entendaient les stoïciens, une application immédiate, par cette raison que la Bible ne contenait pas de mythes, du moins à leurs yeux. Mais ce que les mythes sont pour la philosophie religieuse des Grecs, les récits bibliques le sont pour la Bible. Les Juifs firent donc pour les récits bibliques ce que les stoïciens avaient fait pour les récits mythiques : ils les interprétèrent comme des allégories philosophiques, morales et scientifiques. Ils ne nièrent pas pour cela la valeur historique et réelle des récits, mais ils superposèrent au sens littéral, expression de la réalité, un sens caché, expression de l'idée. Le sens littéral fut appliqué aux choses du monde sensible, le sens caché aux choses du monde supra-sensible.

L'allégorie devint pour les Juifs un véritable genre littéraire qu'ils désignèrent sous le nom de *Midrasch*. L'analyse du mot marque clairement le sens de la chose. La racine *drasch* signifie chercher, interroger. Plus l'esprit juif est sensible à la perte de l'esprit prophétique, plus il s'attache désespérément aux écrits issus de lui. Dans la confusion d'idées nouvelles qui l'assaillent, il ne voit d'autre moyen de sortir d'embarras que de demander ses idées aux textes mêmes qui lui sont chers. Comme autrefois le patriarche (*Genèse*, 25, 22; *Ex.* 18, 15) les Juifs interrogent Dieu. Ce que la vision est avant l'exil, le Midrasch dans son acception la plus large, c'est-à-dire l'interprétation allégorique, l'est pour l'époque ultérieure.

Le caractère primordial du mysticisme juif est donc qu'il existe moins par le fond que par la forme. La loi qui présidera à son développement sera qu'il tendra de plus en plus à être aussi mystique par sa doctrine que par sa méthode. A mesure que des conceptions nouvelles étendront le champ de la pensée juive, cette pensée de-

viendra plus obscure chez les esprits intuitifs. Tout en se jetant avidement sur toutes les idées apportées par le flot du temps, elle deviendra en quelque sorte plus farouche à mesure qu'elle s'éloignera de son berceau. Elle marchera, parce qu'une force invincible l'entraîne; elle se portera partout, elle embrassera tout, puis quand elle aura fait le tour de tous les systèmes et de toutes les doctrines, elle présentera dans le *Sefer Yezirah* et le *Bahir* d'abord, ensuite dans l'école d'Isaac l'Aveugle, enfin et surtout dans la littérature zoharitique, quelque chose de si obscur qu'elle semblera avoir peur d'elle-même et osera à peine balbutier son expression. Cette peur ira jusqu'à dominer l'esprit de ses adeptes et l'esprit de ceux qui ne le seront pas, elle traversera toute la décadence de la Kabbale, tout l'âge de la Kabbale pratique; elle gagnera les non-juifs au point qu'en notre siècle même on ne pourra prononcer le mot de *Kabbala* sans exciter presque instantanément, comme un frémissement instinctif de mystérieux respect.

Le mysticisme juif est le grand refuge de toutes les idées nouvelles qui s'imposent à l'esprit juif, mais qui ne trouvent pas à se loger ailleurs; tout ce qui n'entrait pas dans un cadre établi, tout ce qui ne se pliait pas à une rubrique, venait échoir là. Le mysticisme devient ainsi le véhicule de la spéculation libre qui se développe à côté du dogmatisme et en opposition avec lui. Presque invisible aux temps bibliques, il vit sourdement à l'époque talmudique, apparaît au grand jour aux temps des *gaonim*; il brille d'un bel éclat du xe au xiiie siècle, mais il demeure en marge de la doctrine officielle qui va de la Bible au Talmud, du Talmud à Saadyah, de Saadyah à Maïmonide, de Maïmonide à Mendelssohn.

CHAPITRE III

Le mysticisme juif jusqu'à la clôture du Talmud.

Baur a émis l'idée que le mysticisme prend toujours une grande force après une époque de trouble profond. Il entend qu'après un grand malheur, une catastrophe, des guerres, le besoin de croire, d'espérer, de se rattacher à quelque chose, exalte les facultés intuitives, affectives, sources du mysticisme. Cette opinion trouve une confirmation puissante dans l'histoire du mysticisme juif, en ce sens que ce mysticisme prend après l'exil une extension très marquée; mais, suivant les lois qui lui sont propres, cette extension se fait au bénéfice de la raison plus que de la foi. Aristote dit que, lorsque l'homme a fait face aux exigences premières de la vie, lorsqu'il s'est procuré les commodités de la vie quotidienne, alors seulement l'esprit s'élève à la philosophie.

En effet, lorsque la vie politique et l'indépendance juive eurent sombré, lorsque l'unité religieuse et nationale eut été brisée, les besoins supérieurs et les aspirations idéales cédèrent tout d'abord devant l'immensité de la douleur et l'angoisse accaparante des souvenirs. Mais quand ce qu'on peut appeler la période de grand deuil fut passée et que l'apaisement eut un peu pacifié l'âme juive, il se fit en elle un grand vide. Toutes les aspirations que l'antique vie pratique et cultuelle occupaient jadis se trouvèrent libres et cherchèrent un aliment. Cet aliment, la science le leur fournit. L'acti-

vité ne pouvant plus guère se porter sur la vie réelle, se porta sur la vie théorique et spéculative. A partir de l'exil jusqu'à la clôture du Talmud l'esprit juif prend peu à peu conscience de lui-même; des doutes surgissent que le judaïsme officiel ne lève pas, des problèmes se posent que la Bible et la scolastique talmudique sont impuissantes à résoudre, les *comment* et les *pourquoi* naissent qui ne se satisfont pas de la simplicité muette du mosaïsme littéral. L'âme juive suit insensiblement la voie qui la conduit de l'objectivisme biblique au subjectivisme du moyen-âge. Le passage de l'un à l'autre se manifeste par une double expression, le Talmud et le mysticisme.

Le Talmud exprime la lutte entre la prophétie et la loi, le mysticisme exprime la lutte entre le sentiment et la réflexion, entre la foi et la raison. Le Talmud naît du heurt du judaïsme selon la lettre et du judaïsme selon l'esprit, le mysticisme naît du heurt du judaïsme à tout ce qui lui est étranger. Le Talmud est le produit de la pensée juive évoluant sur elle-même, le mysticisme est le produit de la pensée juive évoluant sous l'action de la pensée non-juive. Le Talmud se meut dans l'intérieur même du judaïsme moral et théocratique, le mysticisme dépasse ce cadre et considère le judaïsme en tant qu'élément de la pensée universelle. L'un est le résultat de la réflexion dialectique appliquée aux prescriptions divines et destinée à les protéger contre toute intrusion d'éléments païens, j'entends l'ensemble de toutes les formes d'isolement qui font comme une haie touffue et protectrice autour du monothéisme; l'autre, au contraire, est le résultat de la libre activité de la pensée juive ouverte sans parti-pris à toutes les idées.

Or, le caractère intrinsèque et essentiel du judaïsme est éthico-religieux et plus éthique que religieux la re-

ligion juive n'étant tout entière qu'une expression théocratique de cette éthique. Cette éthique se ramène tout entière à l'idée de justice; c'est là la raison dernière et le fondement de son monothéisme, de son « Dieu-Providence » gouvernant l'univers comme un roi gouverne son royaume, rendant aux bons et aux méchants selon leurs œuvres; c'est aussi cette conception éthique qui préside au choix des livres bibliques quand il s'agit de clore le canon, des textes talmudiques quand il s'agit d'en fixer et d'en coordonner les documents. Il y a toujours quelque chose d'artificiel et de faux dans les contrastes absolus; mais si l'on veut néanmoins caractériser la pensée non juive par rapport à la pensée juive, on peut dire que si l'une a un caractère éthique, l'autre a un caractère physique. La conception juive est anthropocentrique, la pensée non-juive est cosmocentrique : l'une s'applique à l'univers en tant que se rapportant à la destinée de l'homme, l'autre étudie l'univers en tant qu'ensemble dont l'homme n'est qu'un élément; si la conception éthique conduit au monothéisme, au Dieu-Providence, à la création *ex nihilo*, la conception physique conduit au panthéisme, à la théorie de l'émanation, à l'épanouissement mythique, poétique et artistique de la doctrine païenne. Dès lors, le jour où la conception juive se trouva en contact avec la conception non-juive, il se produisit une doctrine étrange, mélange de l'une et de l'autre et dont le caractère dépendait de l'élément qui prédominait en elle. Aux temps bibliques, comme nous avons vu, ce mysticisme est difficile à saisir, parce que les points de contact de la pensée juive avec la pensée non-juive se perd dans la nuit de l'histoire et parce que cette pensée, entièrement attentive à sa vocation nationale, ne se déploie pas. Mais après l'exil elle bondit hors d'elle avec une élasticité

d'autant plus grande que la vie nationale ne l'accaparait plus, et que la vie au dehors élargissait son domaine en embrassant tous les domaines de la pensée universelle.

Nous avons dit que la grande source de l'histoire du mysticisme à partir de l'exil de Babylone jusqu'à l'époque gaonique est la littérature talmudique. Chose curieuse, c'est le Talmud qui a donné l'hospitalité à ce mysticisme qui est son antithèse; c'est lui qui est presque l'unique dépositaire de tout ce qui a fermenté sous le couvert de l'orthodoxie dogmatique. Or la littérature talmudique s'étend sur plusieurs siècles; aussi ne nous promettons-nous pas un ordre parfait dans la succession des idées. Il ne faut pas non plus nous attendre à trouver une exposition large et complète des idées mystiques ; elles sont éparses, quelquefois à peine indiquées, et il nous faut souvent les deviner à travers les allusions énigmatiques ; il nous faut les recueillir à travers les quinze in-folio qui constituent cette littérature.

Que les talmudistes aient eu connaissance d'une doctrine mystique, cela ressort clairement du Talmud lui-même, tout d'abord d'un certain nombre d'expresions qui ne peuvent avoir d'autre sens. Nous y trouvons assez souvent la mention d'un *Maaseh Bereschith* (Fait de la Création) et d'un *Maaseh Mercabah* (Fait du Char) dans des conditions telles qu'il ne peut s'agir que de doctrines occultes. Voici tout d'abord les passages les plus remarquables. Talmud de Jérusalem, 77 *a* (Talmud de Babylone, *Chagigah* 14) : « Rabbi Jochanan ben Zaccaï était en route, monté sur un âne, et derrière lui marchait Rabbi Eléazar b. Aroch. Celui-ci dit : « Maître, « enseigne-moi un chapitre de Maaseh Mercabah. » Le maître répondit: « Les sages n'ont-ils pas enseigné « qu'il ne fallait pas exposer la Mercabah même à un « seul, à moins qu'il ne fût sage et un homme pénétrant

« par lui-même. » — « S'il en est ainsi, reprit le disciple, permets que j'en touche quelques mots. » — « Parle, » répliqua le maître. Lorsque Rabbi Eléazar se mit à parler Mercabah, le maître descendit de sa monture en disant : « Il est indécent que je reste perché sur un âne, quand « on traite devant moi de la gloire de mon Créateur. » Ce disant, ils s'assirent sous un arbre. Alors le feu fondit sur eux du ciel et les enveloppa, et les anges du service dansèrent et chantèrent devant eux. Un ange cria du sein du feu : « La Mercabah est bien telle que tu l'exposes. » Et les arbres commencèrent à entonner un chant d'allégresse. Lorsque R. Eléazar eut fini, R. Jochanan se leva, l'embrassa et dit : « Loué soit le Dieu d'Abraham, « d'Isaac et de Jacob qui a donné à notre père Abraham « un descendant aussi intelligent, capable de parler de « la magnificence de notre Père céleste. » On voit déjà le caractère solennel de cette page et les restrictions qu'elle contient. Le Talmud précise ces restrictions.

Talmud de Jérusalem 11 *b* (Talm. de Babyl. *Chagigah* 2, 1) : « On ne doit pas traiter du Maaseh Bereschit, même devant un groupe de deux personnes, ni de la Mercabah devant un seul, à moins qu'il soit sage et réfléchi par lui-même. » Et immédiatement à la suite : « Quiconque s'occupe de pénétrer quatre choses à savoir : Ce qui est en haut, ce qui est en bas, ce qui est avant, ce qui est après et il vaudrait mieux pour lui qu'il ne fût pas né, quiconque n'épargne la gloire de son Créateur, il vaudrait mieux pour lui qu'il ne fût pas né. » Déjà au IIe siècle avant l'ère chrétienne, un Juif hellénisant, Ben Sirach, dit de même en s'adressant à ses contemporains : « Ne cherche pas les choses qui sont trop hautes pour toi, et ne scrute pas ce qui dépasse tes forces ; dirige ton esprit vers ce qui est clairement exposé, car il n'est pas bon d'explorer l'inconnu. Ne t'occupe pas du

superflu, car il t'a déjà été révélé plus qu'un esprit humain ne peut embrasser » (*Sirach*, 3, 21, 22). Mais revenons au Talmud, *Chagigah* 12 *a* : « Rabbi Jochanan dit à son disciple Eléazar : « Viens que je t'enseigne le « Masseh Mercabah »; il répond : « Plus tard, car je n'ai « pas l'âge voulu. » Rabbi Assi, quelque temps après la mort de Rabbi Jochanan, dit à ce même Eléazar : « Viens « que je t'enseigne le Maaseh Mercabah, » il répond : « Si je m'en étais cru digne, je l'aurais appris de Rabbi « Jochanan, mon maître. »

Succa 28 *a* rapporte de R. Jochanan b. Zaccaï qu'il a étudié tous les sujets grands et petits. Le Talmud explique que par les grands sujets il faut entendre le Mercabah et par les petits les questions juridiques. — Dans *Sabbat* 13 *a* et *Ménachoth* 45 *a*, on fait pour l'enseignement de la Mercabah, les mêmes réserves que plus haut et on interdit en outre de l'enseigner avant la 30e année, ou à des élèves de moins de 30 ans. Dans *Psachim* 50 *a* on défend explicitement d'en parler devant la masse. *Chagigah* 11 *b* en exclut quiconque n'a pas une conscience scrupuleuse (cf. *Kidduschin* 71 *a*, *Menachot* 29 *b*, Talmud de Jérusalem *Berachoth* 9, 1 ; Hieronym. præfatio ad *Ezechiel*).

Tout d'abord qu'est-ce donc que ce « fait de la création » et ce « fait du char »? Évidemment le premier fait allusion au 1er chapitre de la *Genèse* qui commence par le mot *Bereschit* et le second fait allusion au 1er et au 10e chapitre d'*Ezéchiel* où il est question du char divin (1); l'un a évidemment trait à des questions cosmo-

1. Étant donnée la place que tient cette page dans le développement du mysticisme juif, il nous faut ici la donner tout entière. « Or il arriva, dit Ézéchiel, dans la trentième année, le cinquième jour du quatrième mois, comme je me trouvais parmi les exilés près du fleuve du Kebar, les cieux s'ouvrirent à moi, et je vis des

goniques, l'autre à des questions transcendantales, métaphysiques. Maïmonide dit avec raison : « Le Maaseh

visions de Dieu... La parole de Jahveh fut adressée à Ézéchiel, fils de Bouzi, prêtre au pays des Chaldéens près du fleuve de Kebar, et la main de Jahveh fut là sur lui. Je regardai donc, et voici qu'un tourbillon de vent vient du nord, une épaisse nuée et un feu tournoyant, et la splendeur était tout autour; au centre, il y avait comme un métal sortant du feu. Et au milieu apparaissait comme une forme de quatre animaux. Voici leur aspect. Ils avaient une forme humaine, et chacun avait quatre faces, et chacun avait quatre ailes. Leurs pieds étaient droits, la plante en était comme la plante d'un veau et ils étincelaient comme de l'airain brillant. De dessous leurs ailes, apparaissaient des mains d'homme dans quatre directions, car les faces et les ailes étaient sur quatre directions. Leurs ailes étaient jointes l'une à l'autre. Pour marcher ils ne se tournaient pas, mais chacun marchait droit devant lui. La forme de leur figure était une forme humaine de face, et tous les quatre avaient une figure de lion sur la droite et tous les quatre avaient une figure de bœuf sur la gauche, et tous les quatre avaient une figure d'aigle. Leurs figures et leurs ailes étaient disjointes par en haut. Chacun avait deux ailes jointes et deux qui couvraient leur corps. Et chacun marchait droit devant lui. Ils allaient où le vent (l'esprit?) les portait sans se tourner en marchant. Quant à l'aspect des animaux, ils avaient l'apparence de charbons ardents, de flambeaux allumés; le feu courait parmi eux; ce feu avait une splendeur éclatante, et l'éclair en jaillissait. Ils allaient et venaient comme l'éclair et je regardais, et voici qu'une roue m'apparut sur le sol auprès des animaux, sur quatre directions. L'aspect et le travail des roues était comme celui d'une pierre de Tarschisch (pierre précieuse?). Il était identique pour tous. C'était comme si une roue était emboîtée dans une roue. Elle marchait dans les quatre directions et ne se tournait pas pour marcher. Elles avaient des jantes hautes à faire peur, et les jantes de toutes les quatre étaient garnies d'yeux tout alentour. Le mouvement des animaux entraînait les roues et quand les animaux se soulevaient du sol, les roues se soulevaient avec eux. Partout où le vent (l'esprit) les poussait ils allaient et les roues dans le même sens, car le vent qui animait l'animal animait la roue. Quand ils s'arrêtaient elles s'arrêtaient... Une figure était au-dessus des têtes des animaux,

Bereschit est la science physique et le Maaseh Mercabah la science métaphysique ». Mais, faut-il entendre par là un simple commentaire cosmologique et métaphysique sur la *Genèse* et sur *Ezéchiel*, ou faut-il entendre tout

une espèce de surface en cristal transparent étendue tout par-dessus. C'est jusqu'à cette étendue que les ailes se dressaient l'une en face de l'autre... et j'entendis le bruit des ailes quand elles étaient en marche, bruit retentissant comme celui des grandes eaux, comme la voix du tonnerre, comme le bruit d'un camp... Et au-dessus de cette surface qu'ils portaient sur la tête, on voyait quelque chose comme un trône en pierre de saphir, et sur cette figure de trône il y avait comme une figure d'homme siégeant par-dessus, et je regardai toujours, et je vis comme un métal de feu au centre, depuis ce qui avait la figure de rois et au-dessus et au-dessous du feu partout et une splendeur éclatante tout autour, comme l'aspect de l'arc-en-ciel qui traverse la nuée un jour de pluie, ainsi était l'aspect de cette splendeur : c'était l'aspect de la figure de la gloire de Jahveh. Je regardai, je tombai face contre terre et j'entendis une voix qui parlait. » — Cette théophanie se répète à peu près au chapitre **10** avec cette variante que ces animaux sont appelés *cherubim* ou chérubins. C'est elle qui va dominer dans l'imagination mystique. Les autres théophanies comme celle d'Isaïe, chapitre **6**, celle du songe de Jacob, de Moïse, enfin celles de tous les passages bibliques qui parlent du trône de Dieu et de son apparition (par exemple *Habac.* **3**, verset, 4 etc., *Zacharie, passim*) n'y joueront qu'un rôle secondaire. Rien en effet dans les théophanies antérieures, ni même dans celles d'Élie (I *R.* **19**), ni de *Micha* **22**, 19, ni *Is.* **6**., 1-3, ne ressemble à la vision d'Ézéchiel. On est à peu près d'accord aujourd'hui qu'Ézéchiel est beaucoup plus près de l'époque persane que la tradition ne le veut faire croire. Cela ressort de bien des points : il cite Daniel comme un type de sagesse et de piété; le silence complet de Jérémie sur son compte; sa langue a des formes et locutions particulières qui sont empruntées aux autres prophètes; de plus elle a une teinte araméenne; le Talmud en a le sentiment, puisqu'il affirme (*Baba Bat.*, 15 *a*) que le livre d'Ézéchiel fut rédigé par la Grande Synagogue. — Le chroniqueur (I *Chron.*, **28**, 18 et 19) dit que les chérubins de l'arche sont une copie de la Mercabah. Puis *Sirach*, **49**, 10, loue Ézéchiel d'avoir vu la Mercabah.

un ensemble de doctrines constituées par elles-mêmes et rattachées à ces deux parties de l'Écriture? Un passage de *Chagigah* 13 *a* semble favoriser la première hypothèse. Les docteurs discutent sur la question de savoir jusqu'où va la Mercabah dans le chapitre d'*Ézéchiel* et chacun d'entre eux indique un verset différent. C'est nous apprendre clairement que la spéculation mystique, sans être absolument limitée à un commentaire rigoureux et serré, prenait à coup sûr son point de départ dans le texte prophétique. Nous n'ignorons pas ce qu'à travers toute la littérature juive, le mot *commentaire* peut embrasser de choses. De plus, le mystère dont on entourait ces questions, la circonspection qu'on apporte au mode de propagation, les conditions imposées à la forme de l'enseignement, à l'âge et aux facultés des disciples, tout cela marque bien que l'on se trouve en présence d'une doctrine sérieusement constituée et déjà dangereuse pour la foi orthodoxe. — D'après Graetz, c'est la cosmogonie gnostique qui fait le fond du Maaseh Bereschit et la théorie gnostique du Pléroma fait le fond du Maaseh Mercabah. Nous ne voyons pas comment Graetz peut limiter cette cosmogonie et cette métaphysique au gnosticisme. Et nous considérons la gnose non pas au sens étroit où l'ont enfermée les écrivains patriotiques, c'est-à-dire comme un simple effort hérésiarque, mais nous l'entendons dans son acception la plus large, applicable aussi bien à Jean-Baptiste qu'à Simon le Mage, partant de l'essénisme et allant à travers le christianisme primitif, à travers les hérésies nazaréennes et ébionites pour aboutir à la conception gnostico-parsique de Mani.

Or le Maaseh Bereschit et Mercabah ne peuvent pas être identifiés avec la Gnose, parce qu'il y a entre l'une et l'autre des différences fondamentales.

La gnose émet hautement la prétention de pénétrer

l'essence de Dieu ; le mysticisme juif à quelque moment qu'on le prenne maintient le principe de l'impénétrabilité divine. La gnose constitue sa cosmogonie par l'apothéose des forces naturelles, le mysticisme juif par l'hypostase des qualités divines. Mais les deux doctrines de tendance et d'essence divergentes ont, comme nous le verrons par la suite, bien des conceptions communes, non pas empruntées l'une à l'autre, mais issues d'un fond commun de néo-platonisme et de néo-pythagorisme, c'est-à-dire que les doctrines venues de toutes parts, de la Grèce aussi bien que de l'Orient, produisirent un double courant mystique : le mysticisme gnostique en face et en marge du dogmatisme judéo-chrétien ou helléno-chrétien et le mysticisme juif en face et en marge du dogmatisme juif.

Si nous établissons une relation entre le passage de *Chagigah* 2, 1, que nous avons cité en premier lieu, et les autres, nous pourrons en conclure que le Maaseh Bereschit est précisément la science de ce qui est en bas et de ce qui est avant, c'est-à-dire de la raison dernière et du comment de la création, et que d'autre part le Maaseh Mercabah est la science de ce qui est en haut et de ce qui est après, c'est-à-dire du monde supra-sensible et des idées eschatologiques. *Chagigah* (2, 5) confirme notre manière de voir, en expliquant l'un par l'autre les deux termes « être versé dans le Maaseh Mercabah » et « s'occuper de la gloire du Père céleste ». — La locution « interpréter (les textes) selon la Mercabah » s'applique donc à l'explication mystique sous forme de commentaires des premiers chapitres de la *Genèse* et du premier chapitre d'*Ezéchiel*; elle signifie qu'à côté de l'explication homilétique faite pour le peuple, à côté de l'explication juridique faite pour la grande masse des disciples, il existait une explication mystique faite pour l'élite.

L'expression « entrer dans le Pardès » mérite également d'attirer notre attention, particulièrement dans le passage suivant (*Chagigah* 14 *b*). « Quatre entrèrent dans le Pardès (b. Asaï, b. Soma, Acher et R. Akiba). Ben Asaï regarda et mourut, Ben Soma regarda et perdit la raison, Acher coupa dans les plantations, seul R. Akiba entra et sortit sain et sauf. » — Un passage de Philon nous montre que la métaphore : « entrer dans le jardin », « sévir dans les plantations » était depuis longtemps courante pour marquer la spéculation hétérodoxe : « On pourrait, dit Philon, faire la question suivante : Puisque la sainteté véritable est dans l'imitation de l'action divine, pourquoi me serait-il défendu de planter de mes mains un bois dans le sanctuaire divin? (allusion à *Deutér.*, 16, 21 : « Tu n'érigeras pas d'Astarté d'un arbre quelconque près de l'autel de Jahvé ton Dieu »)? Réponse : A Dieu seul il convient de planter et d'établir les vertus de l'âme ; mais l'esprit humain doit rester passif... et si toutefois toi, ô faculté rationnelle, tu veux planter, plante des plantations fécondes et non une forêt touffue, car dans la forêt il y a à la fois des arbres sauvages et apprivoisés... et planter ensemble le mal sauvage et infécond avec la vertu tendre et féconde, ne serait pas bien... » (*Leg. alleg.*, I, 52 sq.). D'un de ces quatre docteurs, de Ben Soma, le Midrasch nous transmet un épisode qui jette quelque lumière sur le passage talmudique (Midrasch, *Genèse Rabbah*, ch. 2 : « Un jour B. Soma était assis, méditatif, plongé en soi et comme stupide ; à ce moment vint à passer Rabbi Josué b. Chananya qui le salua, le resalua sans obtenir de réponse, alors il l'interpella en ces termes : « Ben Soma, d'où viens-tu, et où « errent tes pensées? » A cela B. Soma répondit laconiquement : « Je méditais » R. Josué lui dit : « Je prends à « témoins le ciel et la terre que je ne me séparerai pas de

« toi avant que tu ne m'aies dit l'objet de tes méditations. » Enfin B. Soma dit : « J'étais plongé dans l'étude du Maa- « seh Bereschit et de mes réflexions il résulte clairement « pour moi qu'entre les eaux supérieures et inférieures « dont il est parlé dans le récit de la *Genèse* il n'y avait « qu'un espace de deux à trois doigts. » Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point de la doctrine hétérodoxe ; pour le moment il nous suffit de déduire de ce passage que pour la tradition de ce Midrasch il y a similitude entre le « ravage des plantations divines » et un point de la doctrine occulte du Maaseh Bereschit. Cette assimilation est d'autant plus légitime que les docteurs et Philon, en usant de cette métaphore, ont probablement dans la pensée le mythe de l'arbre de la science et du fruit défendu, qui font précisément partie du Maaseh Bereschit de la *Genèse*. N'est-ce pas pour eux une façon de dire : se livrer à la spéculation occulte, c'est porter atteinte à l'omniscience et à la toute-puissance divines, c'est « attenter à la gloire de son Créateur », c'est retomber dans la faute des premiers hommes ?

D'un autre côté Philon nous apporte le témoignage irrécusable de l'existence d'une doctrine mystique chez les Juifs de son temps. A propos de quelques passages bibliques où il s'agit de conception et d'enfantement, après avoir donné de ces passages une explication métaphysique que nous retrouverons ailleurs, il ajoute : « Ceci, ô vous initiés (mystes), après avoir sanctifié vos oreilles, recevez-le dans votre âme comme un saint mystère et ne le communiquez à aucun profane ; gardez-le plutôt en vous comme un trésor, fait non de biens périssables comme l'or et l'argent, mais du bien suprême de la connaissance de Dieu et de la vertu et de leur enfant commun, la « science » (*Des Chérub.*, I, 146, 147). — Ailleurs, à propos des villes lévitiques, ou villes de re-

fuge, il dit : « Il y a de ce passage une explication autre, mais qui n'est communiquée que dans le Saint des saints, qui n'est faite que pour les oreilles des anciens, et inaccessible aux oreilles des jeunes. Il s'agit de la plus sublime des forces divines... » (*Des sacrif.*, 189). — A propos des trois anges qui visitent Abraham, symbolisant, selon lui, les forces supérieures, la puissance et la bonté associées dans le Dieu un, il dit : « L'âme doit mêler et pétrir en elle ces idées afin de recevoir l'impression de la puissance et de la bonté, et si elle a été initiée aux mystères parfaits, elle ne doit communiquer à personne ces secrets divins, mais au contraire les ramasser et les garder bien profondément en elle. Car la révélation mystérieuse sur Dieu et ses forces doit rester cachée, or, ce n'est pas l'affaire de tous de garder ces trésors... Celui-là seul le peut qui peut garder beaucoup en soi... (*Des sacrif.*, I, 173 sq.).

Ainsi donc nous sommes clairement en présence d'une doctrine mystique gravitant comme physique autour de la cosmogonie des premières pages de la *Genèse*, et comme métaphysique autour de la vision d'Ézéchiel. Cette doctrine, inaccessible à la masse, est réservée à quelques disciples d'élite dont l'intelligence, la maturité et la discrétion ont été mises à l'épreuve. Nous savons d'ores et déjà par ce que nous venons de voir qu'elle n'était pas vue d'un œil favorable dans le judaïsme officiel, particulièrement en tant qu'elle pouvait compromettre les fondements de la loi religieuse ; mais jusqu'à une certaine limite et selon les temps elle était sinon encouragée, du moins tolérée. Certains passages cités plus haut marquent clairement que, dans des circonstances données et toutes précautions prises, elle pouvait être traitée et discutée ; même que ses adeptes compétents étaient de la part des plus savants docteurs

l'objet d'une vénération craintive. Le Talmud la compare parfois au miel par allusion au passage des *Proverbes* : « Si tu as trouvé du miel, manges-en jusqu'à satiété, mais non jusqu'à être obligé de le rejeter » (Talmud de Jérusalem 77 *e* ; cf. Traité *Chagigah* 13 *a* et 14 *b*). Philon, lui aussi, délimite le myticisme légitime qu'il sépare nettement de la spéculation inconciliable avec les fondements de la loi. Le mysticisme orthodoxe pénètre avec une sainte pudeur dans les profondeurs de la spéculation touchant les mystères divins ; le mysticisme hétérodoxe se vante d'anéantir Dieu : « L'un, dit Philon, attribue tout à lui-même, l'autre se soumet à Dieu ; l'un est personnifié par Caïn (il faut peut-être penser ici à la secte gnostique des Caïnites), l'autre par Abel (*Des sacrif.*, I, 163. Cf. I, 176 et *De posterit.*, V, 174).

Il ne faut pas oublier que le Talmud n'est qu'un amas de notes, en quelque sorte l'expression sténographique de la vie intellectuelle juive à travers les nombreux siècles. Si on tient compte en outre de la censure exercée par le dogmatisme contre toute doctrine mystique, on se convaincra que les données concernant le mysticisme en général, quoique très laconiques, impliquent cependant tout un épanouissement de spéculation mystique. Il est impossible qu'on n'ait pas soulevé, dans les écoles à côté de la scolastique talmudique, d'autres problèmes, le comment et le pourquoi des choses. La doctrine mystique était-elle seulement orale ou se trouvait-elle consignée par écrit dans des traités spéciaux ? Il y a bien des raisons pour écarter l'hypothèse d'une doctrine écrite. Les termes « interpréter, transmettre, enseigner, livrer » employés pour l'enseignement mystique semblent marquer une transmission orale. — Les docteurs parlent souvent de Maaseh Beraschit et Maaseh Mercabah sans savoir au juste ce que signifie cette dénomina-

tion (*Chagigah* 14 *b*), ce qui ne s'explique que par l'absence de documents.

Le mystère même dont on entourait ces spéculations, la manière dont les disciples s'y prennent pour apprendre quelque chose de la Mercabah, la loi générale qui préside au mode de transmission des idées juives, tout cela fait incliner dans le même sens. Enfin une Baraïta citée par le Talmud à la suite de la Mischnah de *Chagigah* 2, 1 dit que l'on peut transmettre les « têtes de chapitres ». Maïmonide entend par là de courts aphorismes résumant les idées générales. Nous repoussons cette interprétation, parce que ces espèces d'arguments en tête des matières ne sont pas dans les habitudes juives ; rien non plus ne permet de traduire ainsi les mots « têtes de chapitres ». Mais nous trouvons là une confirmation en faveur de notre opinion sur la transmission purement orale des doctrines mystiques. Précisément parce que ce mysticisme n'avait aucune expression écrite, on sentait le besoin de fixer l'ordre des questions et de faire pour lui ce que les docteurs firent pour le Talmud en général avant sa rédaction, j'entends parler des acrostiches mnémotechniques appelés *simanim* qui ramassent en un mot la suite des arguments. Enfin voici une dernière citation qui nous paraît décisive. *Vajikra Rabba* 31 et *Midrasch Tchilim* 104, 3. R. Simon dit à R. Samuel : J'ai entendu dire que tu étais très versé en Haggadah (pour certains docteurs tout ce qui n'est pas Halachah est Haggadah) ; explique-moi de quelle manière la lumière fut créée. Il répondit à voix basse et confidentiellement : Dieu s'enveloppa d'un vêtement lumineux qui inonda tout l'univers. — Pourquoi es-tu si mystérieux, reprit Rabbi Simon, n'est-il pas écrit clairement *Ps.* 104, 2 : « Il s'enveloppa de lumière comme d'un vêtement » ? L'autre répliqua : « Du ton bas et confidentiel que j'ai

reçu cette doctrine je te la transmets » (cf. *Schemoth Rabbah*, chap. 15).

Nous fondant sur toutes ces données générales, nous émettrons l'hypothèse suivante. Dans le fond de l'ombre épaisse que le Talmud jette sur le mysticisme, nous voyons les maîtres de la doctrine, ceux qui, aidés par les idées hétérogènes et par leur réflexion propre élaborent et développent les éléments reçus des mains de leurs devanciers. Ces maîtres arrivés au sommet de la spéculation mystique choisissent avec circonspection des disciples d'élite auxquels ils transmettent en quelque sorte la matière première et le plan général des doctrines; ils laissent à l'initiative de ces disciples de parcourir par eux-mêmes le chemin qu'ils ont suivi pour leur propre compte, ou même de pousser plus avant, c'est-à-dire de devenir maîtres à leur tour. Ceux qui n'arrivent pas à cette maîtrise se contentent de tirer des éléments reçus des applications haggadiques, homilétiques, destinées à l'enseignement du peuple. Cette division des adeptes de la spéculation mystique en trois groupes explique le passage de *Chagigah* 14*b* où Rabbi Johanan ben Zaccaï, à qui l'on a rapporté des prodiges intellectuels accomplis par ses disciples, dit : « J'ai vu en songe que nous étions tous sur le sommet du mont Sinaï, quand du ciel une voix nous cria : Montez, montez, de splendides banquets vous attendent, vous, vos disciples et tous ceux qui entendront leurs doctrines, *vous êtes destinés à entrer dans la troisième catégorie*, c'est-à-dire, si nous entendons ce langage voilé, que vous êtes dignes de passer du Sinaï ou de l'interprétation pure et simple de la loi aux recherches métaphysiques et mystiques, c'est-à-dire vous n'êtes plus des disciples mais des maîtres. » Avec cette hypothèse un des textes cités plus haut s'éclaire d'une lumière nouvelle. La difficulté en

avait frappé les plus anciens commentateurs. Comment, en effet après que le maître a refusé de traiter de la Mercabah devant son disciple, ce dernier demande-t-il à en traiter de sa propre autorité? bien plus, comment se fait-il que le maître écoute le disciple avec ravissement, aux applaudissements de la nature terrestre et céleste? C'est, croyons-nous, qu'au début le maître refuse de traiter ces problèmes devant un disciple dont il n'a pas suffisamment expérimenté le caractère et les facultés; puis, quand le disciple se livre tout à coup sur le fond des éléments reçus à des développements subtils et profonds, l'entretien qui a commencé par la forme inférieure de la spéculation mystique, monte jusqu'à la forme supérieure à laquelle les anges mêmes applaudissent en disant : Oui, voici bien de la Mercabah véritable. Ainsi s'explique aussi que Rabbi Johanan, dans un autre passage cité par nous, offre spontanément à ce même disciple les enseignements de la Mercabah et, chose étrange, cette fois c'est le disciple qui refuse, ce qui nous marque par surcroît que les rédacteurs du Talmud ne possédaient que des données vagues et contradictoires sur les hommes et les choses du mysticisme. Ces données, la tradition les associait de préférence à certains docteurs que l'étrangeté de leurs opinions désignait pour être les représentants du mysticisme. Tels sont Rabbi Johanan ben Zaccaï, A. Akkiba, le docteur surnommé Acher et d'autres. La vie de ces docteurs enveloppée d'un tissu de miracles, d'aventures mystérieuses, engageait les époques ultérieures même jusqu'à la clôture du *Zohar* à les choisir comme les types, les champions des doctrines mystiques (cf. *Sabbat* 33 *b*, 34 *a*; *Baba Mezia* 84 *b*; *Ketubot* 72 *b*; *Jebamot* 49 *b*; *Sanhedrin* 98 *a*; Talmud de Jérusalem, *Schebiit* 9 *a*; *Midrasch Rabbah. Gen.* sur la section *Vajischlach*).

Avant de passer à l'exposé même des éléments mystiques que nous avons pu recueillir dans la littérature talmudique, disons encore un mot de la manière générale dont le mysticisme s'est glissé dans le Talmud. Il s'y insinue naturellement avec la Haggadah. Il se couvre de l'obscurité haggadique et profite de ce que l'attention orthodoxe montait surtout la garde autour du code halachique. Parfois quand les docteurs veulent se détendre de la scolastique de la Halachah et donner un peu carrière à leur fantaisie et à l'imagination des disciples, des questions indiscrètes se font jour, et quand elles sont bien posées il est plus dangereux de ne pas y répondre que d'y répondre. Alors maîtres et disciples se laissent aller à soulever un coin du voile qui couvre le monde invisible. Le mode d'expression métaphorique de la Haggadah encourage toutes les audaces, la porte est tout à coup ouverte aux spéculations métaphysiques les plus inattendues, les plus contraires à la doctrine pure du judaïsme. Puis, la pensée juive, subitement effrayée de sa propre audace, tourne court et revient par un verset de l'Écriture inconsciemment exploité à la saine et inoffensive jurisprudence scolastique.

Mais le mysticisme force même la triple haie de la Halachah. Remarquons que la Halachah en général fait précisément ce que fera plus tard la Kabbala. Pour se légitimer, elle se rattache comme elle peut aux mots, aux lettres, aux points de l'Écriture sainte et quand tous les artifices de cette dialectique n'aboutissent pas, elle tranche la question du mot souverain de *Kabbala*, c'est-à-dire tradition reçue, remontant à Moïse et recueillie par lui de la bouche même de Dieu. Le mysticisme avant même toute consécration mystique du mot *Kabbala* profite de l'occasion pour entrer avec le reste. Avec le traité relatif à l'agriculture entrent les notions géolo-

giques, astronomiques, physiques; avec les lois relatives aux fêtes s'introduisent d'autres notions astronomiques et astrologiques; les lois relatives à la pureté donnent accès à des notions de médecine et de médecine occulte, de thaumaturgie, d'exorcisme, d'angélologie et de démonologie; les lois relatives aux sacrifices et à la jugulation des bêtes font passer des notions d'anatomie.

Les lois qui s'appliquaient aux rapports généraux de l'homme à Dieu, comme par exemple les lois relatives à la prière, ouvrent la porte aux rapprochements mystiques de la créature et du Créateur. Enfin la métaphysique pure accompagne la discussion des textes liturgiques, en particulier les invocations adressées à Dieu et les épithètes accolées à son nom. Nous allons essayer d'entrer dans les détails.

Mais auparavant il est bon de présenter en quelques mots la doctrine religieuse des Juifs telle qu'elle avait triomphé dans le dogmatisme officiel de l'époque talmudique.

Le progrès des idées et la catastrophe de l'exil ont définitivement brisé la délimitation nationale de l'idée de Dieu. Dieu est conçu comme une sorte de monarque absolu, gouvernant l'univers comme un roi gouverne son royaume. La pensée juive se satisfaisant de cette comparaison ne cherche pas à scruter la nature de ce Dieu, ni à pénétrer le comment de son gouvernement. Les docteurs, dans leur généralité, sont scrupuleusement respectueux des propres paroles de Dieu. *Ex.* 33, 20, 23, déclarant qu'il ne peut être vu et ne révélant à Moïse que ses « voies »; *Ex.* 33, 13, 14 et 34, 6. Quand une fois ils ont dit Dieu est Un, ils s'arrêtent et ne se permettent plus que de parler de ses attributs. Rien de métaphysique ne s'attache à ces attributs. Dieu n'y est considéré que dans son rapport avec l'univers et surtout

avec l'homme. Ils ne sont que la projection au ciel des qualités humaines. Dieu est juste, bon, miséricordieux. *Ex.* **20**, **4** ; **34**, 6 ; *Deut.* **32**, **40** ; II *Samuel* **22**, **31** ; *Isaïe*, **48**, **12** ; *Ps.* **145**, **17**, etc., etc... Les Anciens qui figurent dans *Ex.* **24**, **10** disent avoir vu Dieu et entendent par là le tapis de saphir qui est sous ses pieds ; Isaïe (**6**, 5) entend par la vision de Dieu la vision de la splendeur de son trône ; Ézéchiel (ch. **1** et **10**) n'ose parler que de l'image, la ressemblance de Dieu. Daniel (**7**, 5) dit avoir vu l'Ancien des jours et entend par là le vêtement de Dieu. Le Talmud appelle le silence sur toute recherche relative à la nature de Dieu et recommande à la place de la spéculation métaphysique des hymnes et des prières (*Megillah* **18**, *Chagigah* **13**, *Chulin* **59**).

Il y a entre Dieu et l'univers un abîme que rien ne peut combler. Pour cela la théologie juive ne peut parler ni de théogonie ni de cosmogonie, Dieu a créé l'univers comme l'artisan crée une œuvre. Bien mieux il lui a suffi de dire : Que cet univers soit (*Gen.* **1** ; *Ps.* **33**, **9** ; **148**, 5 ; *Is.* **42**, 5, etc.). Quand la Bible dit que le souffle de Dieu est le principe de tout (*Ps.* **104**, **24** ; *Ps.* **139** ; *Jérém.* **23**, 24), elle n'entend pas que Dieu vit dans l'univers, mais ce n'est là qu'une métaphore pour indiquer qu'il tient en ses mains la vie de cet univers et qu'il le peut faire entrer dans le néant comme il l'a appelé à l'être. L'univers naît comme par un coup de baguette magique. Le mot *bara* (créer) de *Gen.* **1**, 1 désigne dans l'esprit biblique un miracle qui ne tombe pas sous la loi de la raison (*Nomb.* **16**, 30 ; *Jérém.* **31**, 22 ; *Isaïe*, **57**, 19 ; *Ps.* **55**, 12). Dieu est donc le maître absolu de cet univers qu'il n'a créé que pour faire éclater sa magnificence (*Isaïe*, **66**, 1 ; *Ps.*, *passim*, presque à chaque page). Les lois de la nature sont à sa merci, il les interrompt à son gré. Nous sommes à l'antipode de la conception physique

des choses; tout est considéré sous un aspect éthique.

Pour se mettre en rapport avec les hommes Dieu a des anges; mais ces anges n'ont aucune attribution spéciale : ils sont des envoyés, des porteurs de nouvelles chargés occasionnellement de représenter Dieu. *Gen.* 16, 1, un émissaire céleste est envoyé à Agar et au verset 13 on nous dit que c'est Dieu lui-même (cf. *ib.* 16, 17; 21, 17; 21, 7 et 48; *Ex.* 3, 2, 4, etc.). Dans la conception pure du judaïsme l'ange n'est pas un être à part résidant auprès de Dieu; il ne commande à aucune force, aucun rôle ne lui est assigné au ciel, il ne figure même pas dans le récit de la création; l'ange n'est autre que Dieu lui-même, entrant dans une espèce de double pour se mettre en communication avec l'homme.

L'homme est l'œuvre d'un Dieu parfait; il est le roi de la création (*Gen.* 1, 26). Il se distingue du reste, en ce qu'il a en lui un souffle de Dieu, tandis que les animaux n'ont qu'une vie purement physique (*Gen.* 1, 20, 24; 2, 19). On ne peut supposer que le judaïsme qui a été, à ses origines, à l'école de l'Égypte, ait ignoré la distinction de l'âme et du corps; mais il se refuse toute recherche métaphysique sur cet objet. Le dogmatisme talmudique dégage insensiblement et spiritualise ce que la Bible appelle le souffle de Dieu dans l'homme, mais il se contente d'assimiler cette âme à une matière lumineuse, subtile, sans oser pénétrer plus avant dans son essence. Il ne se permet pas non plus de traiter la question de l'immortalité de l'âme. L'indécision qu'il apporte dans l'examen de ces problèmes marque qu'il ne les considère pas comme faits pour lui, et qu'il est plus fidèle à sa sa nature et à son génie quand laissant de côté toute spéculation supra-sensible ou ultra-terrestre, il se borne à étudier et à régler la vie terrestre.

L'homme est libre : il peut faire le bien ou le mal, le

judaïsme nie l'existence du mal dans l'œuvre créée par Dieu. Dans le récit de la *Genèse* Dieu, considérant chaque soir l'œuvre accomplie, trouve qu'elle est bonne, et le sixième soir, jetant un coup d'œil sur l'ensemble, il trouve qu'il est très bon. Le mal n'entre dans le monde qu'avec la réflexion, c'est-à-dire avec l'homme prenant conscience de sa liberté et luttant contre la loi imposée par Dieu à son action et à ses passions. Le devoir de l'homme est d'imiter Dieu mais non de se rapprocher de lui. L'homme ne peut quoi qu'il fasse sortir de sa condition humaine pour revêtir une forme d'être supra-humaine. Rien ne peut diminuer la distance qui sépare le Créateur de la créature. La doctrine pure du judaïsme évite l'ombre même d'une confusion entre Dieu et l'homme.

Dieu est la providence de l'univers. Il connaît les voies de chaque homme et ses actions sont inscrites dans son livre (*Ps.* **87**, 6; **139**, 16). Toute la destinée humaine est réglée par lui (I *Sam.* **2**, 6). Il est rémunérateur des bons et des méchants (tous les psaumes, je dirai presque toute la Bible et le Talmud), car c'est l'idée fondamentale de toute l'éthique juive.

Les idées eschatologiques ont une double forme : une forme terrestre et une forme ultra-terrestre. D'une part, le corps rejoint les mânes des ancêtres jusqu'au jour où Dieu rappellera cette poussière à la vie : ce sera le grand jour du jugement qui précèdera l'ère messianique, l'ère de bonheur terrestre sous un roi souverainement sage et bon. L'humanité réconciliée en une seule famille unie dans la vertu, la paix et l'amour, éclairée du flambeau de la connaissance divine, c'est là l'idéal du messianisme biblique, idéal, mêlé d'ailleurs d'espérances plus ou moins étroites, suivant les prophètes ou les docteurs. Les temps messianiques ne sont pas la suite d'une évolution physique, mais le résultat de la vertu. L'homme est l'u-

nique instrument de ce bonheur rêvé. C'est un bonheur purement terrestre fondé sur l'évolution morale (*Is.* 2, 2-4; *Mich.* 4, 1-3; *Habac.* 2, 14; *Sephon.* 3, 10; *Zachar.* 14, 10; *Ps.* 22, 28, 29; *Joel*, 4, 19; *Isaïe*, 30, 23, 25; 41, 18, 19; *Ezéch.* 47, 1; *Jérém.* 31, 12; 33, 12, etc., traité *Sanhédrin, passim*, notamment tout le dernier chapitre). — D'autre part le souffle ou âme retourne à Dieu et y reçoit la récompense de ses mérites ou subit le châtiment de ses fautes. — A partir de l'exil et sous l'influence des idées ambiantes, c'est surtout sous ce second aspect que l'on envisage l'avenir; c'est surtout l'immortalité de l'âme qui passe au premier plan, au préjudice de la résurrection des corps.

Voilà grossièrement esquissée la doctrine religieuse des Juifs telle qu'elle se présente à nous dans le dogmatisme officiel du canon biblique et talmudique. Tout souci de la recherche scientifique et philosophique est exclu. La Bible et le Talmud disent ὅτι et jamais διότι; ils sont l'expression d'une théologie et non d'une philosophie; ils demandent l'élan spontané du cœur et non les déductions de la raison. Aux yeux des docteurs, poser une question au sujet du fondement même de la doctrine, c'est d'ores et déjà être impie; demander c'est nier. Le judaïsme dit avec *Isaïe*, 55, 8, 9 : « Les pensées de Dieu ne sont pas mes pensées », et il s'arrête avec le Psalmiste (93, 16, 22) devant les limites de son savoir, et il dit avec *Prov.* 1, 7 : le commencement de toute science est la crainte de Dieu.

Le principe de la théosophie est que l'esprit humain peut pénétrer l'essence même de Dieu et l'économie interne de l'univers. Ce principe, le mysticisme l'apporta et le cultiva au sein du judaïsme. Tout d'abord il altère la conception de Dieu. Il tend à combler l'abîme qui sépare le Créateur de la créature. La pensée juive prend

conscience des notions d'immanence et de transcendance et elle donne à ces notions une expression singulière. S'appuyant sur *Deut.* 33, 26 et *Ps.* 90, 1 (où sa Gloire chevauche sur les nuées du ciel, et où d'autre part il est appelé le « lieu » d'Israël), le Talmud appelle Dieu « Makom » מקום (lieu, espace) (cf. *Abboth*, 2, 9; *Gen. Rab.* 68, 10). Partant de cette dénomination le Midrasch ajoute : Il est écrit : « La demeure du Dieu éternel. » Jusqu'ici on ne nous dit pas si Dieu est la demeure de son univers ou si l'univers est sa demeure, mais d'autre part il est écrit : « Tu es notre demeure » (*Ps.* 90, 1) ; donc Dieu est la demeure de l'univers, mais l'univers n'est pas sa demeure (1).

Et sous une autre forme « Dieu est le lieu du monde, mais le monde n'est pas son lieu (2). Le Talmud exprime parfois cette idée sous cette forme métaphorique : « Prends garde de ne pas heurter, fouler des pieds la Schechinah (Gloire) ראלו דוחק וגלי שכינה (Tr. *Kiddaschin* 31 *a*). Et *Gen. Rab.*, *ibid.* ajoute l'explication suivante : « Il (Dieu) est comme un homme à cheval dont le vêtement flotte de côté et d'autre; le cheval est attaché au cavalier, et non le cavalier au cheval (3), » c'est-à-dire si nous entendons bien les choses le cheval est subordonné au cavalier et non le cavalier au cheval, le cheval fait partie du concept cavalier, mais non le cavalier du concept cheval, ou : en revenant à l'univers, Dieu n'est pas immanent mais transcendant, ou : Dieu est l'espace universel dans lequel est contenu l'univers, mais l'univers ne contient pas Dieu.

1. כתיב מענה אלהי קדם אין אנו יודעין אם הק'ב'ה מעונו של עולמו ואם עולמו מעונו מה דכתיב מערן אתה יהוי הק'ב'ה מעונו של עולם ואין עולמו מעונו

2. הק'ב'ה מקומו של עולם ואין העולם מקומו

3. גבור שרוכב על הסוס וכליו משיפעים אילך ואילך הסוס מפל לרוכב ואין הרוכב מפל לסוס

Chasdai Crescas, le philosophe juif le plus original avant Spinoza et celui-là même qui est dans la ligne directe conduisant à Spinoza, explique ainsi ces passages talmudiques : « Les anciens ont pour cette raison appliqué le mot lieu ou espace à l'essence (à la forme) d'une chose, parce que cette essence informe, détermine et limite l'objet..... et puisque Dieu est l'essence de tout ce qui est, car il produit, détermine et limite tout, les anciens docteurs lui ont appliqué le nom de Makom (lieu, espace)... et cette dénomination est particulièrement belle, car de même que les dimensions du vide entrent dans les dimensions du corporel et de sa plénitude, ainsi Dieu entre dans toutes les parties de l'univers, est le lieu qui les porte et l'espace qui les soutient (1) » (*Or. Adonaï*, tr. I).

Quoi qu'il en soit, il y a dans ces lignes une préoccupation métaphysique concernant la nature de Dieu et son rapport avec l'univers, préoccupation qui s'oppose directement à la conception orthodoxe. Dieu n'est plus infiniment séparé de l'univers. Même Tr. *Berach.* 10 compare l'union de Dieu avec le monde à l'union de l'âme avec le corps, sans cependant vouloir marquer par là comme les stoïciens que Dieu n'est que l'âme de l'univers. Ailleurs nous trouvons la première ébauche — très matérialisée — de ce que la Kabbale appellera la concentration de Dieu sur lui-même. Le Midrasch *Rabbah Gen.*, section V, se demande comment le Dieu infini peut loger dans un temple étroit construit par l'homme. Un païen demanda à R. Meir : Comment ce même Dieu dont il est

1. Remarquons en passant le point suivant d'une importance capitale pour l'histoire du « spinosisme » : ce qui détermine Chasdai à cette interprétation, c'est la nécessité de trouver en Dieu le principe de tout ce qui est corporel.

dit, *Jérémie*, 23, 24 : « Un homme peut-il se dérober à moi, dit Jahvé, n'est-ce pas que je remplis le ciel et la terre, parole de Jahvé » peut-il parler à Moïse du haut de l'espace étroit qui se trouve entre les chérubins de l'arche (*Exode*, passim) ? Le docteur répondit : « Regarde-toi dans ce miroir » ; il le fit, et il se vit en grandeur naturelle. « Maintenant regarde-toi dans cet autre miroir plus petit. » Il le fit, et se vit de grandeur réduite. « Si donc toi, faible mortel, continua le docteur, tu peux voir ta forme se changer à plaisir, comment n'en serait-il pas à plus forte raison ainsi, du Créateur ! » Midrasch *R.*, section *ibid.* 34, est encore plus explicite : « Lorsque Dieu dit à Moïse : Construis-moi une demeure, Moïse s'étonna intérieurement et pensa : Comment ? la gloire divine ne remplit-elle pas tous les mondes, comment peut-il désirer que je lui construise une demeure : Et il lui fut répondu : Moïse tu m'as mal compris. Je ne demande qu'une demeure de vingt coudées de long et huit de large ; bien plus, je descendrai et concentrerai ma gloire sur une seule coudée carrée (1). »

Seul aussi, le mysticisme peut expliquer que certaines pages talmudiques s'aventurèrent à interpréter les métaphores des écrits prophétiques comme l'expression poétique d'idées philosophiques et que certaines autres s'occupent de pénétrer les penchants, les travaux, les souffrances de Dieu (*Abodah Zarah* 3, *Berach.* 59, *Sanhéd.* 95 ; *Chag.* 5,15).

Le premier de ces passages règle ainsi l'emploi du temps de Dieu. Sur les 12 heures du jour il en emploie 3 à étudier la Thorah, les 3 suivantes à juger l'univers, les suivantes à pourvoir à la nourriture de l'univers, les dernières à enseigner la Thorah aux enfants en bas

1. ולא עוד אלא שאדם רוצה שכינה בתוך אמה על אמה

âge. Et la nuit? La nuit, il parcourt sur son Kerub les innombrables mondes qu'il a créés; le second présente Dieu versant des larmes dont le bruit fait retentir les mondes, chaque fois que la misère de son peuple exilé parmi les nations lui vient à l'esprit. Bornons-nous à ces deux exemples. Ils suffisent. A peine si ce grossier anthropomorphisme atténue parfois ce qu'il a de choquant en lui par l'expression « s'il se peut » (*Sanh.* 96, *Rosch Hasch.* 17, *Chagig* 13).

Dans la conception pure du judaïsme les « voies » de Dieu sont les qualités avec lesquelles il apparaît en tant que gouvernant l'univers et particulièrement en tant que gouvernant l'homme.

Pour le mysticisme, ces « voies » deviennent des attributs. Les דברים de l'*Ex.* 34, 6, 7 deviennent les מידות.

Le mysticisme fait une sélection parmi ces attributs; il les groupe en attributs de justice (1) et attributs de grâce (2). Nous lisons, *Genèse Rabbah*, chap. 12 : « Dieu dit : « Si je crée l'univers avec l'attribut de la grâce, les « péchés seront trop nombreux; si je le crée avec l'attri- « but de la justice, comment pourra-t-il subsister? Je le « créerai donc à la fois avec l'attribut de la justice et l'at- « tribut de la grâce (3). » La Kabbale ultérieure donnera une place importante à cette idée de mélange harmonieux fait de justice et de grâce et considérée comme fondement ou « balance » de l'univers.

Bien plus, — et c'est là une transformation à laquelle nous ne saurions trop rendre attentif — le mysticisme

1. מדת הדין.
2. מדת הרחמים.
3. אמר הק'ב'ה אם בורא אני את העולם במדת הרחמים הוי חטאות סגיא במדת הדין האיך העולם יכיל לעמוד אלא הרי אני ברא אותו במדת הדין ובמדת הרחמים

tend à considérer ces attributs indépendamment de Dieu, comme des essences en soi.

Les docteurs discutent (*Sanh.* 38 *a* et *Chag.* 14 *a*) sur le sens qu'il faut attribuer au pluriel du mot *trône* qui figure dans ce verset de *Daniel* : « Et je vis comme on plaçait des trônes et l'Ancien des jours se mit à siéger... » R. Jose exprime l'avis que ce pluriel s'applique aux deux trônes dont l'un est affecté à la justice, et l'autre à la miséricorde de Dieu. *Berachoth* 16 *b* présente l'attribut de la bonté et de la clémence comme comparaissant devant Dieu (1). — Nous avons vu plus haut que Dieu se sert de ses attributs comme d'instruments pour créer l'univers. *Chagiga* 12 confirme cette conception par ces mots : « C'est au moyen de dix choses que l'univers fut créé : la sagesse, l'intelligence, la science, la force, l'avertissement ou limite, la vigueur, la justice, le droit, la grâce et la miséricorde » (2), enfin et avec cette variante dans les *Abboth* de R. Nathan : « Au moyen de sept choses Dieu créa son univers : ce sont la science, l'intelligence, la vigueur, l'avertissement ou la limite, la justice, la grâce et la miséricorde ».

Remarquons d'abord que ces « choses » ne sont plus les mêmes que l'*Exode* appelle voies de Dieu. Pour les obtenir on a choisi dans l'Écriture des noms pouvant bien désigner des attributs de Dieu, mais pouvant aussi être pris pour eux-mêmes. Remarquons ensuite que le texte de *Chagigah* énumère dix choses, celui des *Abboth* de R. Nathan n'en connait que sept. Les deux nombres *dix* et *sept* jouissent également depuis les temps immémoriaux d'un égal prestige aux yeux des Juifs. Le nombre *sept* est à la base du calendrier juif et son caractère

1. ותבא לפניך מדת טובך וענותניתיך
2. בעשרה דברים נברא העולם בחכמה בתבונה בדעת בכה בגערה בגבורה בצדק במשפט בחסד וברחמים

sacré lui vient de l'époque chaldéenne primitive des sept planètes observées par les Chaldéens et dont le culte tenait une place capitale dans leur vie religieuse. De là, chez les Juifs, les sept jours de la semaine, les sept années qui séparent une année de relâche de l'autre, les sept semaines d'années qui séparent un jubilé de l'autre, etc.; de là, le rôle non-seulement du nombre 7, mais du nombre 70, multiple de 10 et de 7; d'autre part le nombre 10 est celui des 10 paroles du Décalogue et c'est assez pour justifier sa présence dans le mysticisme. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de revenir sur ces points à propos du développement extraordinaire que ce mysticisme des nombres prendra dans la littérature zoharitique. Dans la question qui nous occupe il semble que l'on ait voulu à toute force, et contre toute logique, atteindre le nombre 10 ou 7. En effet, dans le texte de *Chagigah* les mots « sagesse, intelligence, science sont à peu près synonymes, ou tout au moins dans la langue biblique, le premier contient les deux autres; il en est de même pour les mots « force et vigueur », pour « justice et droit », pour « grâce et miséricorde », de sorte que les dix choses se réduisent en réalité à cinq.

Maintenant quel est le sens véritable de ces textes? le Talmud entend-il que ce sont ces attributs divins qui ont présidé à l'œuvre créatrice, c'est-à-dire que Dieu, pour créer l'univers, a manifesté, a mis en œuvre certaines qualités à lui propres, ou que Dieu s'est servi de certaines essences indépendantes de lui-même et existant en soi. Un passage tiré des *Abboth* de R. Nathan, *ibid.* 37, nous fournira la réponse à cette question et nous fera apparaître la perturbation qu'avaient subie dès ce moment les idées bibliques. Il y a sept Midoth ou attributs qui *font le service* devant le trône glorieux de Dieu. Ce sont : la Sagesse, la Justice, le Droit, la Grâce, la

Miséricorde, la Vérité et la Paix (1). Ces notions abstraites, ces idées considérées comme des réalités ou des instruments, durent jeter un profond trouble dans l'esprit juif, et ce qui le prouve c'est la confusion qui règne et sur leur nature, et sur leur nombre et sur leurs noms mêmes.

Le Talmud ne sait plus comment les appeler et il se tire d'affaire par le mot *dabar* qui, dans la langue biblique a déjà le double sens, de parole et de chose, qui dans la langue post-biblique sert de terme générique à toute idée nouvelle. On dirait que la pensée juive, en même temps qu'elle prend conscience des idées abstraites, a besoin, pour pouvoir les comprendre, de leur prêter au préalable une réalité matérielle. Les abstractions les plus étranges sont réalisées. Rien n'est plus frappant à cet égard que ce passage de *Pesachim* 54 *a* (cf. *Bereschit Rab.*, ch. v) : « Sept choses furent créées avant la création de l'univers, entre autres : la pénitence, etc... » (2). Mais ce qui est certainement au fond de ces hésitations, de ces gaucheries, c'est que la pensée juive est sur la voie qui la conduit à admettre des hypostases intermédiaires entre Dieu et l'homme ; elle marche à grands pas vers la doctrine de l'émanation et du panthéisme.

La pensée mystique s'enhardit à pénétrer le mode de création qui a appelé l'univers du néant à l'être. Dieu projeta tout d'abord le monde dans sa pensée. De ces mondes conçus il choisit le meilleur possible ou bien même il créa des types de mondes différents et il en fit une sélection. *Gen. Rab.* 4 : « Dieu vit tout ce qu'il avait

1. שבע מדות שמשתמשין לפני כסא הכבוד ואלו הן חכמה צדק
ומשפט חסד ורחמים אמת וישלום
2. שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם תשובה אף התשיבה
קרמה לבריית העולם

fait, et voici, c'était très bien »; de ce verset R. Abahou conclut que Dieu créa différents mondes avant d'en arriver à celui-ci. Alors seulement il dit : « Celui-ci me va, les autres ne me vont pas (1). » *Bereschit Rabbah*, section III, fol. 3, col. 3, appuyant sur ces mots : « Et il fut soir », alors que rien précédemment ne nous apprend ce qui peut être le soir, croit trouver là une allusion à la préexistence dans le temps. De même, du terme ordinal « premier jour », il conclut que l'ordre du temps avait existé auparavant. R. Abahou en conclut que Dieu avait, avant la création de ce monde, tenté des mondes divers, qu'il avait aussitôt anéantis.

Cet optimiste leibnitzien est — sinon sous la forme précise de Leibnitz — du moins d'une manière générale dans la ligne de l'orthodoxie juive. Mais il ne faut pas croire que le pessimisme ne soit pas, lui aussi, représenté par la doctrine mystique. Un docteur jouant précisément sur ce même verset de la *Genèse* fait des mots qui signifient « très bien » (2), les mots « bonne est la mort (3) » et nous rencontrons, dans *Berachot* 10, cette expression du pessimisme le plus désespéré : « Il (Adam) prit conscience du jour de la mort et entonna un chant de triomphe » (4).

Nous avons cité plus haut le passage de *Lévitique Rab.* 32 et du *Midrasch Tehilim*, 104, 2, rapportant que Dieu pour créer la lumière s'enveloppa d'un vêtement lumineux dont l'éclat inonda la terre. Il faut quelque peu appuyer sur ce passage. Il faut d'abord le considérer

1. ויראה אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד אמר ר' אבהו מכאן שהיה בורא עולמות ומחריבין עד שברא אלו אמר דין הניין לי יתהון לא הניין לי

2. טוב מאד.

3. טוב מות.

4. הסתכל ביום חמיתה ואמר שירה

comme une amplification de *Ps.* 104, 2 : « Il s'enveloppa de lumière comme d'un vêtement. » Puis il y a ici un souvenir de la vieille mythique chaldéenne. Dans cette mythique, le vêtement de Marduk, le Dieu suprême, tient une place dans sa lutte avec Tiamat, le monstre marin, ou le chaos à l'origine des choses. Le vêtement est éclatant de lumière et lui sert à vaincre les ténèbres, à y porter la lumière, l'ordre et la vie.

Enfin et surtout ce passage a une couleur panthéistique, la lumière est adhérente à Dieu. La lumière n'est qu'une enveloppe, une forme d'être de Dieu. On peut entendre aussi que l'essence de Dieu, n'ayant aucune qualité, ne peut être lumineuse et que pour faire rayonner la lumière il a fallu — c'est ainsi que l'entendront et le développeront les kabbalistes ultérieurs — que Dieu jetât autour de cette essence une enveloppe plus grossière, plus matérielle.

La création *ex nihilo* ne satisfait plus la pensée juive. La notion dualiste d'une matière première, coexistante, me semble résulter du passage suivant. Le Talmud de Jérusalem 77 *a* rapporte comme une donnée très ancienne au nom de R. Jehudah b. Basi, ce qui suit : « A l'origine des choses l'univers était de l'eau dans de l'eau. En effet, il est écrit : « Le souffle d'Élohim planait « sur la face des eaux ; de cette eau, Dieu fit de la neige ; « de cette neige, Dieu fit la terre » (1). (Cf. *Midrasch* « *Mischle*, 93, 3.)

Dans les *Pirké* de R. Eliézer, 3, l'on rapporte au nom de Bar Kappara que le sens littéral de l'Écriture semble bien marquer une matière première coexistante et c'est le tohu-bohu qui constitue cette matière. *Chagigah* 14 *b*

1. בתחילה היה העולם מים במים מאימתמא ורוח אלהים מיחפת על פני המים הזר ועשאו טל · חזר ועשאו ארץ

porte ces mots : « Quand vous arriverez auprès des pierres de marbre pur, gardez-vous de dire : eau, eau. » Dans le passage mystique, la pierre de marbre pur est la pierre fondamentale אבן שתיה de la création. Le sens de ce passage est donc le suivant : « Quand vous traiterez de la matière première, gardez-vous d'admettre un double principe; ne dites pas : Les eaux supérieures ont fécondé les eaux inférieures. »

Chagigah 14 *a* et *Midrasch Kumoth* 3 nous présentent l'idée de la création constante : « Dieu crée tous les jours, comme il est écrit » (1) : « Dieu renouvelle chaque jour l'œuvre de sa création » et *ibid.* : « Chaque jour sont créés des esprits nouveaux » (2). Ces textes n'entendent pas, croyons-nous, que Dieu maintient à tout instant le monde existant, ce qui serait anticiper sur Descartes, mais qu'il jette à chaque instant dans l'espace des mondes nouveaux.

De même que le mysticisme tend à diminuer de plus en plus l'abîme que le mosaïsme a jeté entre Dieu et l'homme, de même il rapproche d'une manière générale le monde supérieur du monde inférieur. Peu à peu l'un est considéré comme le reflet de l'autre. Le ciel est le prototype de la terre. Dieu avant toute autre chose avait créé la Thorah. Cette Thorah lui servit ensuite de modèle; il la regarda comme un architecte regarde un plan. Or, la Thorah étant, pour la pensée juive, la source de tout, elle est en quelque sorte l'idée des idées qui a inspiré Dieu. Le mysticisme juif projette au ciel une idéalisation de tous les objets de la terre. « Toutes les œuvres de la création furent créées dans leur stature parfaite, dans la plénitude de leur intelligence et de leur beauté »

1. הק'ב'ה בורא בכל יום שנאמר חדשים לבק רים
2. בכל יובא ויובא נבראין רוחין

(*Rosch Haschana* 11 *a* ; *Hulin* 60 *a*). Il pousse cette idée aussi loin qu'il peut, avec son exagération coutumière. Le nombre 7 en vigueur en bas l'est de même en haut. Il ne fait, en somme, que revenir à son point de départ, puisque les Chaldéens en avaient déduit le caractère sacré des sept planètes observées par eux. Il y a donc sept ciels : l'un d'entre eux porte le nom de Zebul (1) (le mot *zebul*, signifie splendeur et n'est qu'une dénomination synonymique du Temple de Jérusalem, I *Rois*, 8, 13). Dans ce ciel réside la Jérusalem céleste, prototype de la Jérusalem terrestre. Dans cette Jérusalem est le temple idéal, modèle du temple de Sion. Sur l'autel de ce temple, l'ange Michaël présente chaque jour en offrande à Dieu les âmes des justes (*Chagigah* 11 *b*). Tout ce qui est sur terre a son représentant au ciel. On y trouve même des écoles faites sur le type et avec la destination des écoles rabbiniques (*Gitten* 68, *Baba Mezia* 59). Les anges de l'échelle de Jacob trouvent en haut et en bas le même visage de Jacob, en haut le Jacob supérieur type et en bas le Jacob inférieur copie ; ils montent pour contempler la figure d'en haut et redescendent pour contempler la figure d'en bas (1). — Bref, et ce sera la meilleure manière de résumer cette conception, « Dieu ne fait rien sans méditer le type idéal dont le monde terrestre est le reflet. — Pour les gnostiques aussi, particulièrement pour les ophites, la communauté sacrée du monde céleste est le prototype de l'Église terrestre, conception qui a également passé au christianisme dogmatique. Origène dit (*C. Cels.* VI, 35) : « Quelques-uns font de l'Église sur terre un écoulement d'une Église céleste et d'un Éon supérieur » (ἐκκλησίας τινὲς ἐπουρανίου καὶ κρείττονος αἰῶνος ἀπορρὶάν εἶναι τὴν ἐπὶ γῆς ἐκκλησίαν). — La lettre aux

1. זבול.

Galates parle d'une Jérusalem céleste qui est libre et la mère de tous (*Galates*, 4, 26.) : ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστὶν, ἥτις ἐστὶ μήτηρ ἁπάντων ἡμῶν.

Les Valentiniens disaient expressément (d'après Irén. II, 7, 1) que les choses de ce monde ne sont que les images, les ombres des choses célestes et supra-sensibles.

Nous avons ici, comme on voit, une simple application mystique des « idées platoniciennes ».

Le rapprochement de Dieu vers la nature et l'homme transforme aussi l'angélologie. Pour que le bond de l'Infini vers le fini puisse se faire accepter par le monothéisme mosaïque, le mysticisme sème, tout le long de la route, une profusion d'esprits dont la gradation conduit insensiblement d'un terme à l'autre.

Le monothéisme devient moins inflexible; les anges ne sont plus de simples *missi* de Dieu : ils prennent un caractère propre, des attributions propres; ils deviennent la déification de toutes les forces naturelles, de toutes les abstractions, de tous les modes et de toutes les formes d'êtres; ils deviennent les prête-noms d'un polythéisme qui n'a pas conscience de lui-même. Ce qui le prouve le mieux, c'est la manière dont se forment leurs noms par exemple : Jofiel ou Beauté-Dieu, Zagzagel ou Pureté-Dieu, Acatriel ou Couronne-Dieu (*Berach.* 7 *a*), Ouriel ou Lumière-Dieu, Raphaël ou Guérison-Dieu, (*Joma*, 37 *a*), Souriel ou Taureau-Dieu (*Hierach.* 51 *a*), Doubel ou Ours-Dieu (*Joma* 17 *a*). Tous ces noms sont combinés pour l'adjonction du mot *El* (Dieu) avec un nom abstrait quelconque. A chaque être du monde sensible on prépose un ange (*Pesachim* 118, *Jalkut Lamentation* 2, 1). Non seulement chaque individu, mais chaque peuple a son ange (*Sabbath* 156). « La famille céleste est complète comme la famille terrestre, et le monde

des esprits est encore plus innombrable que celui des corps » (*Pesikta Rabba* 35). Même il dépend de l'homme d'en augmenter le nombre. Chaque bonne action crée un ange de lumière, chaque mauvaise action crée un démon de ténèbres (*Allgem. Zeit. des Judenthums*, III Jahrg., nos 99-101 ; IV Jahrg., nos 17, 26, 27, 40, 41).

Les anges sont divisés en deux groupes bien distincts : les anges du bien, et les anges du mal, les anges de lumière et les anges de ténèbres, les anges proprement dits et les démons. Nous avons vu que, dans le judaïsme pur, le mal n'existe pas en soi, il n'a aucune place dans le domaine de l'absolu, et par conséquent ce dualisme n'y a aucun sens. Le mysticisme apporte cette idée que le mal est, indépendamment de l'action humaine ; même il y a des êtres mauvais qui en sont l'incarnation, il y a des forces mauvaises conjurées contre Dieu même. C'est là une nouvelle et très significative concession aux doctrines étrangères.

A la tête des anges du bien est Métatron ; Métatron est désigné comme le représentant de Dieu (*Sanhedrin* 38 *b*) : « Dans *Ex.* 23, 20 il est dit : « Il (Dieu) parla à Moïse « en ces termes : « Monte vers Dieu. » Le Talmud objecte : « Pourquoi le texte ne dit-il pas monte vers *moi* » ; et il répond : C'est Métraton qui transmet cet ordre à Moïse, Métatron dont le nom est comme celui de son maître (1). » Dans un autre passage du Talmud Métatron est présenté comme étant chargé spécialement « d'inscrire dans le livre divin les mérites d'Israël (2) » et R. Acher est taxé d'apostasie pour avoir émis cette opinion. Si R. Acher voulait simplement dire que Mé-

1. יאל בשה אבר עלה אל יהוה עלה אילי ביבעי ליה ... אבר ליה זה בטטרון ששבו כשם רבו

2. חזי בטטרון דאיתיהביה ליה רשיתא לבכתב זכותא דישראל

tatron est le scribe de Dieu, on ne comprendrait pas la sévérité du Talmud à son égard. Mais nous croyons voir dans cette opinion une doctrine semblable à celle des gnostiques, qui admettent au-dessous de Dieu un θεὸς δημιουργός ou νομοτέθης réservé à l'ancienne loi, à Israël et subordonné au Père éternel qui ne s'est manifesté aux hommes qu'avec la nouvelle loi. En effet, ailleurs (*Chagigah* 15 *b*), ce même R. Acher qui n'est autre que R. Elischa h. Abouïa, surnommé ainsi en raison même de ses opinions hétérodoxes (*Acher* signifie l'autre, terme fort méprisant dans le langage talmudique), considérant la puissance de Métatron, dit : « Peut-être faut-il admettre qu'il y a deux puissances (1). » Le mysticisme juif le plus hardi ne pouvait laisser passer cette doctrine sous peine de saper les fondements mêmes du judaïsme. Ailleurs, Métatron semble se confondre avec le « Prince de l'univers » : il assiste à l'origine des choses, il est un δεύτερος θεός chargé par le Père de créer l'univers (*Chulin* 60 *a*, *Jebamot* 16). Midrasch *Gen. Rabba* 1, 9 nous fournit cette explication étrange. « Il y a des interprètes qui expliquent Métatron comme le faisaient Ben Azaï et Ben Soma, à savoir que la voix de Dieu s'incorpore en lui... » D'après R. Josua ben Chanaya (cf. Bacher, *Agada des Tan.*, p. 154), Métatron est le doigt de Dieu. Targum Jonathan nous le présente comme une incarnation d'Hénoch qui d'après *Genèse*, 5, 24 est enlevé vivant au ciel. Nous rendons attentifs à cette conception qui réapparaîtra enveloppée d'un brillant tissu de légendes dans la doctrine mystique de l'époque des gaonim. A côté de

1. שבא חס ושלום שתי רשויות הך, ce que Hai Gaon explique ainsi : Il faut entendre ces mots au sens des Persans qui admettent Ormuzd et Ahriman, c'est-à-dire un principe bon et un principe mauvais, une source de lumières et une source de ténèbres. (V. En. Jacob, *ad hoc.*)

Métatron nous avons à la tête des anges du bien son confrère Syndalfon, nommons encore le « Prince de la mer », le « Prince du désert », le « Prince des ruines et lieux désolés ».

A la tête des démons est Samael. Il commande à des légions innombrables de Rouchoth et de Schedim. Les esprits malfaisants entourent l'homme par troupes. Ils sont aussi hostiles à son corps qu'à son âme. Ils l'attendent à sa naissance ; ils enveloppent sa tête de mille dangers, ils jettent dans son cerveau des fantômes terribles. Ils sont partout, aucun être ne pourrait supporter la vue de tous les esprits mauvais qui le guettent. Quand nous dormons mal c'est qu'ils assaillent notre être, c'est qu'ils souillent notre corps, surtout notre visage et nos mains. Ils sont sur l'eau que nous buvons, sur la surface des sources où nous puisons; ils sont si nombreux qu'ils usent par le frottement de leurs doigts les vêtements des docteurs (*Berachoth* 6, *Sabbat* 156). Ils sont puissants, car ils sont plus nombreux que nous et « se hérissent autour de nous, comme une palissade autour d'un champ ». Chacun en a mille à sa gauche et dix mille à sa droite, par allusion à *Ps.* 91, 7. Quand nous nous sentons serrés dans une foule, ce sont eux qui nous pressent; quand nos genoux et nos membres sont courbaturés, ce sont eux qui pèsent sur nous. Des formules s'introduisent dans le judaïsme à l'effet de conjurer leur action ; il y a des moyens préventifs contre eux, il y a des amulettes couvertes d'inscriptions propitiatoires destinées à parer leurs coups (*Sabbat* 67 *a* ; *Pesachim* 111 *b*). A toute heure du jour les espaces sont le théâtre d'une lutte acharnée entre les anges du bien et les démons. L'homme peut beaucoup sur l'issue du combat. — Leurs fonctions dans l'économie générale sont innombrables. Il y en a qui sont chargés spécialement des

services célestes, d'autres sont attachés au service de la terre et notamment à celui de l'homme (*Sabbat* 117 *b*), d'autres sont toujours sur le chemin du ciel et de la terre. A chaque mode de pensée, à chaque mode d'action dans le bien et dans le mal correspondent au ciel, sur la terre, au dessous de la terre et dans tous les espaces, un groupe d'anges ou un groupe de démons. La fantaisie juive se donne libre carrière; elle crée : Akatriel chargé de porter à Dieu les paroles et les pensées de pitié des hommes (*Berachoth* 9 *a*); Syndalphon, qui est de cinq cents parasanges (remarquons cette mesure persane) plus haut que tous ses compagnons, et qui passe son temps à tresser des couronnes pour son Créateur (*Chagigah* 13 *b*). — Chaque jour Dieu crée une classe d'anges qui récitent devant lui un cantique et disparaissent (*Beresch. Rabb.*, sect. 78; *Echa Rabba*, chap. 3, v. 22, et *Chagigah* 14 *a*). Les anges ne comprennent que l'hébreu, c'est dans cette langue qu'il faut leur adresser des prières (*Sabbat* 12 *b*, 76 *a*). Tous les anges se présentent chaque jour pour qu'il en soit fait la revue; ils passent en un clin d'œil devant le trône divin, puis ils vont reprendre leur rang et leurs fontions. Quand une âme après son séjour terrestre vient rejoindre en paix la patrie céleste, il se fait un frémissement joyeux dans toute l'assemblée des anges, la nouvelle passe au vol d'un groupe à l'autre. Tous poussent un immense cri d'allégresse pour remercier Dieu de leur avoir rendu une de leurs précieuses compagnes.

Quant à la substance dont sont composés les anges, le Talmud la compare tantôt à un feu, tantôt à un mélange de feu et d'eau, tantôt à une lumière, enfin et surtout à un souffle ou esprit. Nous surprenons ici le chemin que parcourt la pensée juive, pour arriver à la distinction tout abstraite de l'esprit et de la matière. Les

anges ont d'abord été considérés comme des corps supérieurs faits d'une matière supérieure, c'est-à-dire des éléments feu, eau, puis d'une matière encore plus subtile, la lumière ; enfin l'esprit pur se dégage entièrement de sa gangue matérielle. La langue hébraïque manquant de termes pour cette notion y adapte le mot *rouach*, vent, souffle, qui s'éloigne de plus en plus — avec le développement du mysticisme — de la conception très matérielle qui s'y attache dans la Bible. Nous verrons que l'histoire d'un certain nombre de mots bibliques enregistrera fidèlement l'histoire du mysticisme.

Parce que le mysticisme atténue la distance entre Dieu et la nature et notamment l'homme, il faut que cette nature et cet homme ne soient pas trop indignes de ce rapprochement, il faut qu'il s'y rencontre certains éléments qui autorisent et appellent ce rapprochement. Ainsi le mysticisme est naturellement amené à distinguer au fond de cette nature des essences supérieures mariées à elle pour un temps, mais dont l'origine et la destination sont plus hautes. L'angélologie était déjà un moyen de semer sur tout le long de la route une série descendante d'esprits. Mais il faut que dans l'homme même habite un esprit, qui soit par sa nature et sa fin apparenté avec Dieu. C'est le mysticisme qui a apporté à la pensée juive la conception spiritualiste de l'âme que le dogmatisme biblique avait sinon ignorée, du moins laissée hors de son horizon.

Pour bien marquer la distinction de cette âme d'avec le corps, le mysticisme l'a présentée comme préexistente au corps. Dieu créa à l'origine des choses un certain nombre d'âmes destinées à s'unir au corps. Le Talmud parle d'un trésor ou magasin où les âmes sont renfermées jusqu'à l'heure de leur descente. Ce sont elles dont il est parlé au *Ps.* 139, verset 16... : « Dans ton livre elles

sont inscrites » (cf. *Sanhedrin* 38 *b* et *Sabbat* 152 *b*). D'après Aboda Zarah, elles sont cachées sous le trône de Dieu dans un réservoir (1); d'après *Chagigah* 12 *b*, elles circulent librement dans les plaines célestes, de compagnie avec les âmes des justes qui ont déjà passé par des corps (2). Elles habitent au septième ciel parmi les autres trésors de vie et de bénédiction. Le Messie ne viendra que lorsque toutes auront connu la vie du corps (*Jebamoth* 62 et *Niddah* 13) (3) ou avec ce correctif (*Midrasch Qoheleth*) : « Le roi messianique ne viendra que lorsque seront apparues toutes les âmes que Dieu a réalisées dans sa pensée » (4). Les docteurs discutent sur la question de savoir ce qui détermine l'âme à s'associer au corps et le Talmud se demande si l'âme entrée dans le monde corporel est un esprit tombé qui doit expier ses fautes ou si l'union au corps est une épreuve imposée à toutes les âmes, afin que, dans la lutte contre les passions inhérentes à la matière, elles puissent prendre conscience de leur valeur et confirmer leur haute origine, ou mentir à cette origine. Le Talmud laissant la question en suspens conclut que le meilleur pour l'homme dans l'une et l'autre hypothèse est d'être très scrupuleux sur ses actions. — Le Midrasch considère la vie de l'âme unie au corps comme une épreuve. *Gen. Rab.* 9, nous lisons : « les prescriptions n'ont été données à l'homme que comme une épreuve, c'est par la douleur que l'homme peut mériter la vie future » (5). — Et ailleurs : « il faut que l'âme pour connaître la vie connaisse l'instinct du

1. אוצר נשמות ou גיף (?)
2. ערבות בו נשמתן של צדיקים ונשמותן שעתידין להבראות
3. אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף
4. אין מלך המשיח בא עד שיעמדו כל הנשמות שעלו במחשבה להבראות
5. לא נתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות ועל ידי מדת יסורין הבריות באין לחיי עולם הבא

mal; les passions sont nécessaires, autrement l'homme ne vivrait pas, si l'instinct du mal n'était pas, l'homme ne construirait pas de maison, ne se marierait pas, ne se livrerait pas au commerce » (1). Enfin *Chagigah* 15 *a*, parlant de la lutte, de la guerre, de l'antithèse qui est au fond des choses et qui est voulue par Dieu, ajoute : « Toute chose a son contraire; il (Dieu) a créé les justes et il a créé leurs contraires, les méchants ; il a créé le paradis et son contraire, l'enfer » (2). Le mysticisme talmudique ne considère donc pas la vie comme une paix béate, mais comme une action de l'âme en guerre avec les passions. Nous rendons attentifs à cette antithèse que le mysticisme juif appelle aussi la balance des choses. Cette notion sera l'objet d'un développement très étendu dans la Kabbale ultérieure.

Nous savons par Irénée, I, 31, 2 et Épiphane, 26, 4; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 2, 5, que certaines sectes gnostiques héritières des anciennes doctrines phalliques et orgiastiques avaient poussé le libertinage jusqu'à pratiquer la communauté des femmes. Elles (particulièrement les Caïnites) légitimaient ces pratiques en disant que personne ne pouvait atteindre la félicité « qui n'avait pas passé partout ». La littérature talmudique a gardé la trace de leurs ravages au sein des Juifs. Nous lisons dans le *Midrasch Qohel. Rab.* 1, 8 : « Un des disciples de R. Jonathan passa aux hérétiques (*minim*). Son maître le rechercha et le trouva occupé à des *aptunioth*(?). Les hérétiques firent dire au maître : N'est-il pas écrit, *Prov.* 1, 14 : Associe ton sort au nôtre, une seule bourse pour nous tous (verset dont les hérétiques se réclament

1. שאלוילי יצר הרע לא בנה אדם בית ולא נשא אשה ולא נשא ונתן
2. גם את זה לעומת זה ... ברא צדיקים ברא רשעים ברא גן עדן ברא גיהנם

pour légitimer la communauté des femmes)? A ces mots le docteur prit la fuite, mais ils le poursuivirent et lui crièrent : Docteur, exerce donc un pieux acte d'amour envers cette jeune personne (ils se trouvaient en effet occupés avec une jeune fille). Les hommes juifs agissent-ils ainsi? reprit le docteur d'un ton plein de reproches. Pour toute réponse ils reprirent le verset des *Proverbes*. Alors il continua à fuir et ils le poursuivirent encore jusqu'à ce qu'il eût atteint sa maison et qu'il se fût enfermé chez lui, et ils crièrent à travers les murs : Va, Rabbi Jonathan, va, et dis à ta mère que tu n'as pas osé te retourner et nous regarder de près, autrement tu aurais davantage couru après nous que nous après toi » (cf. *Qohel. Rab.* 1, 9; *Aboda Zara* 16 *b*; *Jalkut Micha*, 1).

Mais revenons à l'idée de préexistence ou plutôt à celle qu'elle implique, à savoir l'idée de réminiscence. Nous lisons, en effet, Tr. *Niddah* 30 : « Avant la naissance de l'enfant, toute la Thorah lui est enseignée, comme il est écrit : « Alors que les mystères de Dieu « étaient sur ma tente » (où le Talmud voit une allusion à la vie anté-terrestre). Au moment où l'enfant apparaît au jour, un ange s'approche de lui, le frappe à la bouche et lui fait oublier toute sa science (1). »

Dire que l'âme a connaissance de toute la Thorah, c'est traduire exactement, dans la langue du mysticisme juif, que l'âme avant d'entrer dans le corps a contemplé auprès de Dieu le spectacle des idées. *Ibid. Niddah* 30 *b* exprime la même idée sous une forme plus obscure : « Quand l'homme naît, ce qui était fermé s'ouvre et ce qui était ouvert se ferme, c'est-à-dire il oublie ce qu'il savait dans l'existence anté-terrestre et il apprend à

1. בודם שנגלד מלמדין אותו כל התורה כלה שנאמר בסוד אלוה על אהלי וכתיב שיצא לאויר לעולם בא מלאך ופצחני על פיו ומשכח ממנו

nouveau, c'est-à-dire le ciel se ferme pour lui et le spectacle de la terre commence. »

L'âme est l'élément essentiel de l'homme celui qui détermine son individualité, son moi. Dans *Sanh.* 91 nous lisons en effet ce passage singulier : Antoine (l'empereur ou le gouverneur?) demanda un jour à R. Jehuda : « A quel moment précis l'âme est-elle donnée à l'homme, à l'heure de la conception, pendant la grossesse, ou à la naissance? » Le docteur répondit : « A l'heure de la naissance. » Antoine reprit « Comment cela est-il possible, puisque le corps sans âme n'est qu'un amas de chair, proie de la pourriture? »

C'est donc bien l'âme qui est la vie du corps.

Le Talmud de Jérusalem (cf. *Genèse Rab.* 14) nous présente cinq dénominations ou (le passage n'est pas clair) divisions de l'âme humaine qui sont : « Neschamah, Rouach, Nefesch, Jechidah, Chajah » (1). Le Talmud n'explique pas ce qu'il entend par ces mots ; mais, nous fondant sur l'étymologie, nous pouvons dire sans trop de hardiesse : *Neschamah* est l'âme proprement dite dans son sens le plus abstrait. Employé dans la *Genèse* avec une acception toute matérielle (*Gen.* 2), ce terme devient pour le mysticisme la dénomination de l'âme en tant que distincte du corps. *Rouach* désigne plutôt l'esprit ou l'élément rationnel ; *Nefesch*, l'âme sensible ; *Chajah*, l'âme vitale. Quant au dernier terme *Jechidah*, il signifie littéralement unité et désigne précisément l'âme en tant que déterminant le moi ou en tant qu'établissant son union avec le corps. Dans le *Midrasch Qoheleth*, fol. 82, col. *a*, apparaît également la distinction de נשמה et נפש. R. Bon dit : « Au moment où l'homme dort, le corps le dit à la Neschamah, la Neschamah au

1. חיה, יחידה, נפש, רוח, נשמה

Nefesch, le Nefesch à l'ange, l'ange au chérubin... et, ainsi hiérarchiquement jusqu'à Celui qui a dit au Monde : « Sois » (cf. *Vayikra Rabba,* sect. 32, fol. 172, col. *b*). Dans *Taanit* 17 *b* on parle encore d'une âme supplémentaire, et on entend par là que pendant toute la durée du sabbat et des jours de fête, le Juif reçoit de Dieu un redoublement ou un supplément de vie et en quelque sorte une âme nouvelle.

La loi sexuelle qui tient une place si importante dans la mythique et la poétique du polythéisme de tous les peuples et qui était cachée au fond de la plupart des doctrines mystiques s'imposa à son tour à l'esprit juif avec une telle force qu'elle devienda peu à peu le centre de toute la Kabbale. Le Talmud nous en présente la première ébauche dans *Berachoth* 61 *a* (*Kerubin* 18, *Bereschit R.* 8) : « Ce premier homme a été créé avec deux visages ou aspects, mâle d'un côté et femelle de l'autre » (1) et le commentateur Raschi explique : Dieu créa tout d'abord une forme à deux visages, l'un devant et l'autre derrière, puis il fendit le tout par le milieu et fit Ève de l'une des deux.

Un sens mystique s'attache au mariage (*Sanh.* 22 *a* et *Sotah* 2 *a*) : « Quarante jours avant la formation de l'enfant mâle (dans le sein de sa mère) une voix divine proclame quelle enfant sera sa femme (2). » Et ailleurs ce mot qui se rencontre plusieurs fois : « Quand un homme et une femme sont réunis, la gloire divine réside parmi eux (3). » La première union a un caractère indissoluble et le mysticisme s'oppose à l'institution du divorce proclamé hautement légitime par le dogmatisme rabbinique

1. דו ברצופין נברא אדם הראשון זכר מכאן ונקבה מכאן
2. כי יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת בת פלוני לפלוני
3. איש ואשה שכינה ביניהם

(*Jebamoth* 63 *a*, *Sanh.* 22 *a* et *b*) : « L'homme ne trouve de sérénité d'âme qu'avec sa première femme et la femme ne peut contracter d'union véritable qu'avec son premier mari » (1) et *ibid.* : « Tout peut être remplacé, excepté la femme de sa jeunesse. » La notion de loi sexuelle ne s'applique pas seulement à l'homme, mais à la nature terrestre et à la nature céleste, à Dieu et jusqu'aux abstractions mêmes. *Gen. R.* 13, parlant du chaos primordial présenté comme un immense océan, dit : « Les eaux supérieures furent des eaux mâles et les eaux inférieures des eaux femelles (2). Lors de la création les unes fécondèrent les autres ». *Chagigah* 12, et *Gen. R.* 10 présente cette idée sous une autre forme : « Comment Dieu créa-t-il le monde? Il prit deux moitiés d'œuf et les féconda l'une par l'autre (3). » Le Talmud se fondant sur *Isaïe*, 55, 10, appelle la terre : « La fiancée, la vierge de Dieu (4) » (*Gen. R.* 11). R. Simon R. Jochaï enseigne : « Le Sabbat dit à Dieu : « Maître de l'univers, chaque jour de la semaine a sa compagne (*zug*, syzygie), excepté moi. » Dieu répondit : « Que l'assemblée d'Israël soit ta compagne. »

La forme humaine elle-même prend un sens mystique et est considérée comme la forme supérieure qui préside à l'ensemble des choses. Se rattachant au passage de la *Genèse* qui fait de l'homme l'image, la ressemblance de Dieu, les mystiques étendent le divin sur toute chose au

1. אין אדם מוצא קורת רוח אלא באשתו ראשונה וכן אין אשה מוצאת ברית אלא עם בעלה הראשון

2. המים העליונים זכרים והתחתונים נקבות

3. Dans la cosmogomie védique Brahma couve dans l'œuf cosmique une année cosmique, c'est-à-dire 200.000.000 d'années ; puis il brise l'œuf en deux parties et fait de l'une la voûte dorée du ciel et de l'autre la surface argentine de la terre.

4. בתולה, ארושה, כלה

moyen de la forme humaine et ils vont jusqu'à dire : « Plus il y a d'hommes, plus aussi il y a d'images du divin et plus il y a de divin dans la nature. » *Jebamoth* 53 *b*, Isaïe dit : « Quiconque manque de satisfaire à la loi de reproduction est un assassin et diminue la Grande Image (1). »

Le mysticisme, en rapprochant Dieu de l'homme, rapproche l'homme de Dieu (*Sanh.* 11 ; cf. *Psachim* 68) : « Les justes sont plus grands que les anges qui servent devant la face de Dieu » (2). *Gen. R.* 21 : « Les anges du service divin disent à Dieu : « Qu'y a-t-il de bon dans l'homme ? » Il leur répond : Sa sagesse est plus grande que la vôtre (3). *Gen. Rabba* 69, et *Jalcut* 1,743, 945 : « Les justes augmentent par leur piété la force de Dieu » (4), et « Les méchants s'appuient sur Dieu mais les justes, Dieu s'appuie sur eux (5). » Nous rencontrons ici pour la première fois ce que les kabbalistes ultérieurs appelleront l'influence de la nature sur Dieu, à savoir que les justes ont une action puissante sur l'issue du combat qui se livre entre le bien et le mal. Celui qui accomplit un acte moral devient le collaborateur de Dieu dans l'œuvre de bien. Chaque cérémonie, chaque prière émeut les sphères supérieures et a une répercussion jusqu'à Dieu même. « Chaque bonne action donne naissance à un ange de lumière. Les anges tressent des couronnes avec les sons mélodieux sortis de la bouche de ceux qui chantent des hymnes à Dieu. »

1. כל שאינו עוסק בפריה ורביה כאלו שופך דמים וממעט הדמות
2. גדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת
3. אמרו מלאכי השרת לפני הק'ב'ה אדם זה מה טיבו אמר להם חכמתו גדולה משלכם
4. הצדיקים מוסיפים כח בגבורה של מעלה
5. הרשעים מתקוימים על אלהיהם אבל הצדיקים אלהיהם מתקוימים עליהם

Dans ce duel entre les puissances du bien et les puissances du mal, l'homme peut faire incliner la balance en contraignant Dieu d'intervenir. Nous surprenons par là même le sens véritable du dualisme, du dualisme tel que l'entend le mysticisme juif. Du dualisme zoroastrien qui est plus physique que moral, il fait un dualisme purement moral où les forces opposées sont en dernier ressort subordonnées au Dieu un. Malgré toute sa hardiesse, la pensée juive, où qu'elle soit entraînée, demeure fidèle au monothéisme qui plane sur son berceau.

En même temps que le mysticisme tend à rapprocher l'homme de Dieu et en vue de rendre ce rapprochement plus facile, il spiritualise tous les rapports entre l'un et l'autre. Le dogmatisme avait déjà remplacé par la prière le sacrifice des victimes aboli depuis la perte de la nationalité juive. Le mysticisme insiste sur la prière, particulièrement sur la prière en commun, sur le sentiment d'élévation intérieure qui se communique à chaque membre d'une assemblée en prière, sur la douce et pénétrante émotion d'une âme en communion avec d'autres âmes et qui toutes s'épanchent devant Dieu. Le judaïsme donne accès à ce qu'on appelle la prière intérieure. Ce n'est plus une supplique qui doit frapper l'oreille de Dieu et qu'il est libre d'exaucer ou non, mais un mouvement intérieur qui met l'âme en relation intime avec Dieu, qui est comme le sentiment conscient et l'expression des liens mystiques qui unissent d'une manière constante Dieu à la nature humaine et à l'âme.

C'est l'âme humaine quittant pour un moment son lieu d'exil, revenant dans sa patrie et reprenant sa place dans le concert harmonieux du ciel. Dans cette conception la prière agit à coup sûr sur le cours des choses ; elle ajoute par son existence même une force nouvelle à la série des forces existantes.

Nous la verrons avec la suite et dans le Zohar devenir par la médiation des justes la grande force motrice non seulement de l'univers physique mais de l'univers moral.

Le mysticisme spiritualise le fait même de la mort. On dirait qu'il a honte de voir l'âme, la fille du ciel, subir jusqu'au bout l'odieuse promiscuité du corps et pour cette raison il la fait s'exhaler en un baiser. Le baiser dégagé de toute scorie matérielle est, aux yeux du mysticisme juif, le mode de rapport supérieur des êtres intellectuels (*Baba Bathra* 17). L'âme de Moïse au moment de sa mort reçoit un baiser de Dieu et s'unit à lui; de même les patriarches meurent d'un baiser de Dieu.

Si le mysticisme présente l'homme tel qu'il est sorti des mains de Dieu, comme un être supérieur, il est contraint pour expliquer le lamentable spectacle que la vie humaine offre trop souvent, il est contraint, dis-je, d'appuyer sur la doctrine du péché originel. La doctrine pure du judaïsme ne s'arrête pas beaucoup à cette doctrine; elle n'accorde pas beaucoup de poids à la page de la *Genèse* qui relate la faute et le châtiment d'Adam. Peut-être a-t-elle conscience que cette page n'est que l'expression d'un mythe symbolisant dans le temps et à l'origine de la famille humaine, ce qui a lieu dans l'espace pour chaque individu qui passe de l'enfance à la responsabilité virile. L'idée de justice et de responsabilité personnelle qui domine surtout à partir de l'époque prophétique repousse l'idée qu'une faute commise par le premier père puisse retomber sur l'humanité entière. Les prophètes, notamment *Jérémie*, 21, 29-20; *Ezéchiel*; 18 (cf. *Deut.* 24, 16), protestent vigoureusement contre ce dicton répandu alors : « Les pères ont mangé le raisin vert et les enfants ont les dents agacées », et Ézéchiel (*ibid.*) établit longuement et en toute clarté l'idée de responsa-

bilité individuelle. Les docteurs (*Sanh.* 27 *b*) admettent que Dieu ne châtie les enfants pour les crimes des pères que lorsqu'ils persistent dans les fautes commises. Si quelques rabbins admettent l'extension de la faute d'Adam à ses descendants, ils ajoutent ce correctif : « L'effet de la faute disparaît avec la révélation sinaïtique » (1). D'après d'autres, il disparaît déjà au troisième patriarche (*Sabbat* 146 *b*). Et d'une manière générale, l'homme juste se libère facilement de la faute qui pèse sur sa naissance (*Sotah* 12 *a*). La place que cette faute joue dans la dogmatique du christianisme fut, depuis l'ère chrétienne pour les Juifs, une raison nouvelle de la laisser dans l'ombre.

Le mysticisme juif, au contraire, pour la raison que nous avons indiquée, ne craint pas de s'y arrêter. *Gen. Rab.* oppose l'état de pureté du premier homme à celui qui suivit sa faute. Le premier homme fut comme un des anges qui servent devant la face divine (2), mais (*Abodah Zarah* 22 *b*; cf. *Jebamoth* 103 *b*) : « Le serpent mit une tare sur lui (3) » (*Sanh.* 38 *b*, *Chag.* 12 *a*). R. Eliézer dit : « Le premier homme était grand de la terre au ciel, mais comme il se couvrit de laideur Dieu mit la main sur lui et le diminua (4). » *Chag.* 12 *a* : « Avec la lumière que Dieu créa le premier jour l'homme pouvait regarder d'une extrémité du monde à l'autre, mais comme il agit mal, Dieu retira cette lumière. » *Baba Bathra* 17 *a* : « Le premier homme entraîna la mort pour lui et ses descen-

1. Saint Paul a bien tenu compte de ce correctif mais en l'interprétant ainsi : Avec la loi le péché sans disparaître est devenu conscient (*Epist.* Paul, V, 13, 14).

2. אדם הראשון היה כאחד ממלאכי השרת

3. הנחש הטיל זוהמאעל האדם

4. אדם הראשון הולך מן השמים על הארץ וכיון שסרח נתן בו ירו ומיעמד

dants (1). » Le mysticisme tentera de plus en plus de donner au péché originel droit de cité au sein du judaïsme et à cet effet il combinera la doctrine avec l'ascétisme rabbinique et les espérances messianiques; même il étendra les effets du premier péché sur la nature entière. Dans le judaïsme dogmatique, l'idéal est moins derrière l'humanité que devant elle. L'état d'innocence de la nature avant la faute de l'homme ne fait l'objet d'aucun regret. Les prophètes regardent en avant. Au lieu de gémir sur le passé, ils jettent le cri d'espérance qui retentit encore à nos oreilles. Le mysticisme, au contraire, se complaît à décrire l'état parfait que revêt la nature avant la faute de l'homme (*Jalkut* 26, 4).

Le mysticisme jette autour de l'ère messianique les couleurs les plus brillantes; il l'enveloppe d'un tissu de légendes et de fantaisies. Les expressions métaphoriques des prophètes relativement à l'avenir aident fortement à déployer les ailes de l'imagination mystique. Le Talmud et les Midraschim contiennent sur cet objet un tel débordement de fictions qu'il faudrait un volume pour le fondre en un tout (cf. *Kétuboth* 111 et 112; *Sanh.* 101; *Jomah* 21; *Sabbat* 30, etc., etc.). Quelques traits seulement. Le Messie sera annoncé trois jours avant son apparition par le prophète Élie. D'abord apparaîtra un certain Messie Ben Joseph qui sera tué dans les guerres entreprises contre le grand ennemi Gogmagog. Toute la terre le pleurera et le véritable Messie le rappellera à la vie (*Succa* 52). Celui-ci, à son apparition, revêtira une figure lumineuse. Créé à l'origine des choses, il attend auprès du trône divin que toutes les âmes aient passé par les corps et que son règne arrive. Satan en voyant le rayonnement éclatant de sa lumière pâlit, parce qu'il recon-

1. אדם הראשון גרם מיתה לו ולבנו

naît en lui celui qui troublera son empire (*Jalkut* sur *Isaïe*, 63; *Pessarim* 74; *Gén. R.* 1; *Vajihra*, *R.* 15; *Abodah Zarah* 5). Le Messie apparaîtra monté sur un âne *Jalkut* sur *Gén.* 22, 3); il subjugera tous les peuples et son règne commencera. Alors les morts seront ressuscités; alors se tiendront les grandes assises; Dieu fera sortir le soleil de son orbite (*Gittin* 76, *b*). Les pécheurs trouveront dans cette flamme le châtiment, les justes leur joie (*Niddah* 8 *b*). Le mal s'évanouira de la terre. Dieu aura tué l'instinct mauvais dans le cœur de l'homme. Les hommes seront immortels sur terre (*Psach.* 68 et *G. R.* 26). Ce ne sera pas seulement la transformation morale rêvée par le judaïsme dogmatique mais une évolution psychologique et physique. Non seulement l'action morale de la personnalité messianique opérera et sanctionnera l'évolution morale des hommes, mais son apparition marquera le couronnement d'un processus physique dans la nature de l'homme et dans l'économie de l'univers.

Le judaïsme biblique et rabbinique conçoit la vie comme une action, et ce principe, il l'étend même à l'ère messianique. Les prophètes et les docteurs, dans le tableau idéal qu'ils tracent de l'avenir, se figurent la nation ou l'humanité unie dans la paix et l'amour sous la direction d'un roi sage et bon, c'est-à-dire offrant le spectacle d'une harmonie parfaite dans l'action commune. Les docteurs vont jusqu'à dire : « Une heure de bonnes œuvres et de pénitence (c'est-à-dire d'action) dans ce monde vaut mieux que toutes les félicités du monde futur (1). »

Le mysticisme ne veut pas que les fantaisies brillantes

1. נאה שעה אה תשובה ומעשים שובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא

qu'il jette autour de l'ère messianique terrestre ternisse la spiritualité de la vie future (*Bera.* 34 *l* et *Sabbat* 63 *a*, *Sanhed.* 99 *a*). « Les révélations prophétiques ne visent que l'ère messianique, mais la vie future prop rement dite n'est pas perceptible aux sens » (1). *Berachot* 17 *a* essaie dans sa langue maladroite de donner une idée de cette forme de vie : « La vie future ne connaît ni le manger ni le boire..., mais les justes siègent là, leur couronne sur la tête et jouissent de l'éclat de la gloire divine » (2). Ils seront enveloppés d'une auréole, ils seront transfigurés. Ils se nourriront de la gloire divine, c'est-à-dire qu'ils participeront à Dieu, ils se perdront en Dieu. Leur joie éclatera sur leur visage. « Le visage des justes ressemblera dans la vie future au soleil, à la lune, au ciel constellé » (3).

La lumière primordiale, que Dieu avait créée au premier jour de la Création en vue d'une humanité sans tache, devint avec la faute d'Adam trop pure pour des yeux humains. Dieu la diminua, la rogna et en retira la meilleure part pour la vie ultra-terrestre.

Le Talmud a la tradition vague de races d'animaux disparus ; ainsi il se demande ce qu'est devenu le Tanin (monstre marin) de la *Genèse* et il interprète cette disparition dans le sens de ses idées mystiques. Les races disparues seront la réserve ultérieure des justes.

La pensée juive portant toujours plus loin sa force d'abstraction dégage le signe de la chose signifiée, le mot de la chose, le nom de l'objet dénommé ; puis elle

1. כל הנביאים לא נתנבאו אלא ליכות המשיה אבל העולם הבא עין לא ראתה
2. העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה
3. פניהם של צדיקים דומים לעתידלבוא להמה וללבנה לרקיע לכוכבים

accorde au nom, au mot et même à la lettre et au nombre une valeur en soi comme principe essentiel. Un sens spécial s'attache tout d'abord à tel ou tel nom propre de Dieu employé dans les textes sacrés. Tout dans l'Écriture ayant sa raison d'être, ce n'est pas sans dessein particulier qu'elle emploie tantôt le nom Élohim, tantôt Jahvé, ou Élou Schaddai. Dans le Midrasch Tanchuma sur *Ex.* 3, 13 nous lisons : Dieu dit à Moïse : « Tu désires savoir mon nom... : lorsque je juge mes créatures, je m'appelle Élohim et lorsque je fais la guerre au méchant, je m'appelle Zébaoth (1). »

Le nom de quatre lettres ou Yahvé paraît avoir joué dès l'époque talmudique un rôle capital dans le mysticisme théorique et aussi et surtout dans le mysticisme pratique. Le Talmud (*Joma* 11 *a*) dit au sujet de ce nom qu'il était connu autrefois (j'entends qu'on en connaissait la prononciation) et qu'il était permis alors aux sages de l'enseigner à ses enfants et à ses disciples une fois par semaine (ou une fois tous les sept ans ?) (2). Ce tétragramme appelé aussi « nom distinctement prononcé » (Mischnah, traité *Joma*, VI, p. 2) et « nom unique, propre » (*Sanhedrin* 56 *a*, *Schebouot* 36 *a*) ne pouvait être prononcé que dans le sanctuaire, notamment par les prêtres récitant la bénédiction sacerdotale (Mischna, *Sota*, VII, p. 6) et par le grand-prêtre le jour du jeûne (Mischna, *Joma, l. c.*, *ibid.* Talmud 36 *b*). Il résulte d'une citation de Maïmonide que le Talmud *Joma* 39 *b* et *Menachot* 109 *b* (nos éditions ont des leçons divergentes) portaient ces mots : « Après la mort de Siméon le Juste les prêtres, ses frères cessèrent de bénir par le téta-

1. אמר הק'ב'ה למשה שמי אתה מבקש לידע לפי מעשי אני נקרא כשאני דן הבריות נקרא אלהים וכשאני עושה מלחמה ברשעים אני נקרא צבאות

2. שם בן ארבע אותיות חומים מחרו אנתו לבניהם ולתלמידיהם פעם אחת בשבוע

gramme, mais ils bénirent par le nom de douze lettres. »

Le nom divin est ensuite comme détaché de lui-même pour constituer un être en soi. R. Éliézer dit : « Avant la création du monde il n'y avait que Lui et son nom (1). » Le mysticisme ne se contente pas des noms donnés par l'Écriture, mais il combine des noms nouveaux auxquels il attribue une vertu particulière. Le Talmud parle de noms mystérieux de Dieu ayant douze, quarante-deux et même soixante-douze lettres (*Kidduschin* 91 *a*). Le nom de douze lettres (*Joma, ibid.*) pouvait être enseigné à tout le monde, mais à une époque ultérieure il ne devait plus être confié qu'aux prêtres et à l'élite du peuple. Celui de quarante-deux lettres était tout à fait saint et vénérable ; il ne devait être transmis qu'à un homme « sûr, d'un âge mûr, ni colère, ni ivrogne, ni vaniteux, mais doux et affable dans ses relations » ; le Talmud promet les récompenses les plus hautes à celui qui « saura garder fidèlement ces grands secrets ». Enfin *Vajikra Rabba*, ch. 23, *Debarim Rabba*, ch. 1, nous parlent de la délivrance d'Israël par le nom divin de soixante-douze lettres. La manière dont les rédacteurs du Talmud et du Midrasch traitent de la forme et de l'action de ces noms marque qu'ils en ignoraient totalement la nature. On peut supposer avec Maïmonide (*Mor Neb.* I, 62) qu'ils réunisssaient un certain nombre d'idées métaphysiques fondamentales et qu'ils étaient comme la quintessence et le point de départ de la spéculation et de l'enseignement mystique.

Le Talmud jouant sur le mot *ot* qui, dans la langue biblique, a le sens de signe, démonstration, et dans l'hébreu ultérieur, le sens de caractère, lettre, associe ces deux sens et fait des lettres les signes des choses. Une

1. עד שלא נברא העולם היה הוא ושמו בלבד

Haggadah rapporte que Betzalel, l'architecte du tabernacle portatif, connaissait les combinaisons des lettres qui ont présidé à la création du monde (1). Et le Talmud nous apprend en effet ailleurs que « Dieu créa le monde au moyen de deux lettres, ce monde avec la lettre *he* et le monde futur avec la lettre *jod* » (2) (cf. *Jalkut* sur *B.* 727). *Sabbat* 29 *a* dit en propres termes : « En montant au ciel, Moïse trouva Dieu occupé à tresser des couronnes aux lettres, c'est-à-dire les lettres sont les reines des choses, l'essence des choses (3). Nous aurons mainte occasion de rappeler ce passage.

Nous rencontrons dans le Talmud en tête de certaines discussions des groupes de lettres ramassant en un ou plusieurs mots ou en une phrase les lettres et les mots par lesquels débutent les arguments qui suivent. Ces groupes de lettres appelés *simanim* sont, comme nous savons déjà, un moyen mnémonique datant du temps où ces discussions étaient l'objet d'une transmission orale plutôt qu'écrite et ils se sont maintenus dans la rédaction.

Ces signes ou plutôt le principe sur lequel ils se fondent seront pour le mysticisme le point de départ de tout un ordre de combinaisons artificielles, appelées *Notarikon* ou acrologie, *Ziruf* ou permutation, *Guematria* ou évaluation numérique.

Le *Notarikon* considère chaque mot de l'Écriture

1. שידע לצרף האותיות שבהם נברא העולם
2. בשתי אותיות ברא הק ב"ה את העולם העולם הזה בה' נברא והעולם הבא נברא ביוד

Marcus? dans Irénée, ch. gr. dit que les quatre lettres du mot ἀρχή (c'est-à-dire du premier mot de la *Genèse*) ont servi d'instrument au Créateur. Le mot ἀρχή est, d'après lui, le premier nom divin.

3. כשעלה משה למרום מצאו שהק'ב'ה' קושר כתרים לאותיות

comme composé des initiales de mots nouveaux qu'il choisit arbitrairement et il substitue de la sorte, au sens de l'Écriture, un sens tout différent, dépendant uniquement du caprice de l'imagination. Ce procédé est employé pour la première fois, semble-t-il, dans le Talmud de Jérusalem, *Chagigah* 2 (cf. Midrasch *Rab.*, ch. 1). — Le *Guematria* estime la valeur numérique d'un mot (on sait que les lettres de l'alphabet hébreu sont aussi employées comme nombres) et substitue à ce mot un mot d'une valeur numérique équivalente. — Le *Ziruf* remplace dans un mot une lettre quelconque par une lettre quelconque en vertu d'une clé déterminée. Le Talmud de Jérusalem (104) mentionne lui-même de ces principes plusieurs applications qui sont : le *Atbasch, Albam*, et *Achas Bata* (1). La première de ces combinaisons consiste à considérer la première lettre de l'alphabet comme équivalente de la dernière, la deuxième comme équivalant à l'avant-dernière, etc., et à les remplacer, si besoin est, l'une par l'autre. La seconde combinaison divise l'alphabet en deux moitiés, et considère la première lettre de la première moitié comme équivalente de la première lettre de la seconde. La troisième combinaison en fait de même après avoir, au préalable, divisé l'alphabet en trois groupes, c'est-à-dire que la première lettre peut permuter avec la huitième et la quinzième, la deuxième avec la neuvième et la seizième et ainsi de suite. Enfin dans *Succa* 52 *b* nous trouvons le *at-bach*, c'est-à-dire le premier chiffre des unités permute avec le dernier chiffre des unités, le deuxième avec l'avant-dernier. Puis le premier chiffre des dizaines permute avec le dernier chiffre, etc. Le Talmud s'appuie même sur cette dernière combinaison pour en déduire même

1. את"בש אל"בם אהס" בטע אט בח...

une loi halachique. Une fois ce principe admis, les applications en sont infinies, et le mysticisme ultérieur ne se fera pas faute d'en user et d'en abuser. Avec la libre spéculation mystique entre dans le judaïsme un certain nombre de notions scientifiques ayant trait, en ce qui nous concerne, à l'astronomie et plus particulièrement à l'astrologie, à la médecine, à la géographie. Le Talmud recommande l'étude de l'astronomie : « l'homme est tenu (pour connaître profondément les choses) de calculer les solstices et le cours des étoiles (1) ».

Le ciel récèle de profonds mystères, il doit être « une source de science et de sagesse » (Tr. *Sabbat* 75).

Le traité *Sabbat* (156 *a*) présente les notions astrologiques suivantes. « Ce ne sont pas les différents jours, mais les différentes heures du jour qui sont sous l'influence des astres. Celui qui naît à l'heure du Soleil sera un homme dont tous les desseins seront à découvert, et qui vivra de son propre bien. Celui qui naît à l'heure de Vénus sera un homme riche et voluptueux, parce qu'avec cet astre naît la lumière. Celui qui naît à l'heure de Mercure sera un homme de mémoire et de science, parce que cet astre est le scribe du Soleil. Celui qui naît à l'heure de la Lune sera un parasite dont les desseins seront mystérieux. Celui qui naît à l'heure de Saturne sera un homme dont les plans seront déjoués ; d'autres disent : tous les plans dirigés contre lui seront déjoués. » Nous renvoyons pour l'explication de ce texte à notre article (n° de mars-avril 1895). Remarquons seulement ici que l'influence des astres est transportée des jours aux heures et que ce principe de fatalisme inconciliable avec la doctrine juive relative à la Providence

1. מנין שחויב אדם לחשב בתקופות ומזלות שנאמר כי הוא חכמתכם

divine ne se fait accepter de la pensée juive qu'avec cette restriction exprimée ailleurs dans le Talmud : « L'influence des astres n'a aucun effet sur Israël. »

D'après Bardesane les choses de la terre sont sous la direction de sept esprits enfermés dans les planètes et des douze génies du zodiaque. A chaque constellation correspondent trente étoiles. Le Talmud contient des idées à peu près analogues (*Berachoth* 32*b*) : « Sion dit : Dieu m'a abandonnée. Ma fille, lui répond Dieu, comment peux-tu parler ainsi, puisque douze signes du zodiaque ont été jetés par moi dans l'univers ; à chacun j'ai donné trente chefs, à chaque chef, trente légions, etc... », c'est-à-dire puisque la destinée est réglée par l'influence d'astres innombrables et que le ciel veille sur toi.

L'influence des astres n'agit pas seulement sur les hommes ; mais, dit *Bereschit Rabba* (sect. 10, fol. 8, col. 6) : « Il n'y a pas jusqu'à la moindre plante ici-bas qui n'ait au firmament son étoile, laquelle lui ordonne de croître selon *Job*, 38, 33 : « Connais-tu les lois du ciel et son action sur la terre ? »

Le Talmud a connaissance de la sphéricité de la terre. Le Talmud de Jérusalem, *Abodah Zarah*, 3, rapporte qu'Alexandre le Grand apprit au cours de ses conquêtes que la terre était ronde et que l'on n'a pas besoin de reprendre le même chemin pour venir à son point de départ. C'est pour cela, ajoute le texte, qu'il est représenté un globe à la main.

Sur la page de *Baba Batra* 25 *a*, *b*, qui a servi de fondement à tant d'extravagances au temps des Gaonim, nous ne saurions mieux faire que de citer ce que dit Saadia dans son commentaire du *Sefer Yezirah* 2, 3 : « Rabbi Éliézer et R. Josué admettent tous deux que le ciel est au dessus de la terre ; ils sont d'accord sur ce

principe ; ils discutent seulement sur le tour que fait le soleil. Ils admettent tous deux que des deux côtés de l'Orient et de l'Occident il y a des portes par lesquelles le soleil entre et sort matin et soir. Leurs discussions portant sur ceci : R. Éliézer croit que lorsque le soleil sort le soir par l'une des portes de l'Occident, il s'élève au dessus du ciel, en une marche circulaire et le matin il entre de nouveau par les portes de l'Orient ; et R. Josué admet que lorsqu'il sort le soir par l'une des portes de l'Occident il tourne autour du nord et ne cesse de marcher droit pour rentrer le matin par l'une des portes orientales. Tous deux admettent aussi que le ciel dans sa partie verticale et dans sa voûte est comme une cloison opaque qui empêche la lumière du soleil de pénétrer au dessous, sans cela le soleil nous serait visible la nuit. Voici comment ils s'expriment : R. Éliézer : « Le monde ressemble à une galerie, et le côté nord n'est pas fermé et quand le soleil arrive à l'angle nord-est, il tourne et s'élève au-dessus du firmament. » R. Josué dit : « Le monde ressemble à une voûte et le côté nord est fermé et quand le soleil arrive à l'angle nord-ouest, il fait le tour et repasse derrière la voûte. » Saadia ajoute : « L'opinion reçue chez nous est que la terre et le ciel sont tous deux comme une boule, que la terre est à l'intérieur du ciel comme un point, que le jour le soleil se meut au dessus de la terre, et la nuit au dessous de la terre, que c'est l'opacité de la terre qui empêche de voir le soleil de nuit, et constamment la moitié du ciel ; cette opinion a été également mentionnée par les anciens (les docteurs). » En effet, *Psachim* 94 *b*, nous lisons : « Les savants des autres nations disent : Le soleil marche de jour au dessus de la terre et de nuit au dessous de la terre. Rabbi ajoute : leurs paroles sont plus acceptables que les nôtres. »

Il est très singulier de trouver dans le Talmud la conception que les atomes sont des raclures que le soleil détache de sa sphère au cours de ses révolutions. Le mot הרגא ריומא כיסי (*Joma* 20 *b*) répond tout à fait au grec ξύσματα (Aristote, *De anima*, I, c. 2) (cf. *Schemot Rab.* V, Traité *Nedar*, fol. 6 *b*).

En même temps que la pensée mystique aborde la métaphysique, l'imagination mystique se croit tout permis dans le domaine de la fantaisie et des superstitions. *Sanh.* 65 rapporte comment un docteur a pu, grâce à des procédés occultes, créer une génisse et même un homme. *Taanit* 19 donne les moyens de déterminer Dieu à faire pleuvoir. *Berach.* 6 enseigne les combinaisons qui contraignent les esprits à se rendre visibles. *Pessach.* 120 et *Gitt.* 69 indiquent les formules tutélaires contre les effets de la magie. *Sabbat* 61 et 66 *b* parle de mixtures magiques et d'amulettes ayant un effet curatif. Le chat et la peau de chat posée sur les yeux ou les reins tient une place importante dans cette médecine. Les docteurs ont évidemment connaissance des vertus de l'eau et des vertus électriques de la fourrure des fauves. D'autres animaux, en particulier le coq, jouent un rôle dans la magie talmudique. Le coq annonçant le jour apparaît un être initié aux desseins de Dieu. Chassant par son cri les mauvais génies de la nuit, il devient le symbole mystique et le représentant de la lumière et de la vie (1). D'après *Sabbat*, Mischna VI et Talmud Jérus. 77 *a*, on croyait que le clou ayant servi à la pendaison pouvait aider à guérir la fièvre tierce ou la fluxion (2). La dent d'un renard, pensait-on, pouvait réagir contre l'insomnie.

1. *Berachot* prête d'autre part aux mauvais esprits des pattes de coq.
2. Que l'on rapproche de cette superstition celle qui chez nous a trait à la corde d'un pendu.

En résumé, on voit que ce mysticisme est encore très vague, très informe, que les idées n'y sont qu'esquissées, les problèmes sont à peine entrevus, les solutions sont gauches, hésitantes et faites d'images métaphysiques sans précision, la métaphysique de l'essence divine est à peine soupçonnée, les doctrines des intermédiaires commencent à poindre sans que rien ne nous fasse penser au développement immense qu'elle va prendre, la conception de l'âme encore mal dégagée ne permet pas de soupçonner ce qu'elle sera dans le Zohar ; l'angélologie, les théurgies, l'arithmologie ont déjà quelque ampleur, mais sont cependant loin de leur épanouissement et de leurs excès ultérieurs. Or, nous pouvons bien à présent faire le raisonnement suivant : Si comme le veulent la plupart des historiens de la Kabbale, s'il y avait dès ce moment une tradition kabbalistique — révélée ou non — nous pourrions bien par une conclusion voulue n'en avoir aucune trace dans le Talmud, mais nous n'aurions pas cette ébauche incertaine, tâtonnante, et qui ressemble à quelque reflet lointain des doctrines en Grèce et à Alexandrie.

Nous pourrions, en effet, dès à présent montrer ce que le mysticisme épars dans le Talmud a de commun avec la philosophie alexandrine, mais nous aimons mieux, au moins pour la métaphysique, attendre que cette métaphysique ait suivi son cours et atteint avec le Zohar son point de maturité. La comparaison en jaillira alors plus facile, plus complète et plus lumineuse. Mais pour ce qui revient à l'influence persane, nous voulons, sans tarder, en marquer les limites.

Le Talmud dit lui-même que les Juifs, à leur retour de l'exil, rapportèrent de Babylone les nom des anges, le nom des mois et des lettres de l'alphabet. Rien ne nous empêche d'accepter cette tradition, quant au fond.

Évidemment, le séjour des Juifs en Babylonie n'a pas eu lieu sans qu'il y ait eu, entre les vainqueurs et les vaincus, des échanges, tout au moins des emprunts, d'éléments scientifiques et philosophiques de toute nature.

Dans le premier ordre d'idées énumérées par le Talmud il ne faut pas évidemment voir seulement des noms proprement dits, mais ce qui se rattache à ces noms, et la doctrine, et la distribution hiérarchique des catégories d'anges, tout ce qui, en effet, transperce dans le Talmud, tout ce qui va vivre et se multiplier dans l'imagination populaire, tout ce qui va être le noyau de l'angélologie supérieure. Au second emprunt, le nom des mois, se rattachent à coup sûr les notions qui gravitent autour de ces noms, notions d'astronomie et d'astrologie, entremêlées d'ailleurs avec l'angélologie et l'astronomie digne de ce nom. Enfin par les noms des lettres il faut penser peut-être à des procédés théurgiques ayant pour base la combinaison des lettres. Donc, nous pouvons pour ce qui est du fond, accepter comme authentique la tradition du Talmud.

Mais, d'autre part, il est certain que le Talmud en plaçant ces emprunts à l'époque du premier exil, c'est-à-dire plus de 500 ans avant J.-C., fait subir aux traditions dont il ignore la provenance exacte, le recul poétique et prestigieux qui lui est coutumier. Ce n'est pas pendant le séjour de 50 ans d'exil qu'on appelle exil de Babylone et qui va de 586-87 à 536 avant J.-C. qu'il faut placer cette origine, mais dans cette époque de floraison qui se place dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. De cette époque, en effet, le Talmud a gardé des souvenirs précis, et pour les notions astronomiques en particulier, les noms qu'il cite sont bien ceux d'alors, tel le docteur Samuel, contemporain de R.

le Saint..., à qui « les voix du ciel étaient aussi familières que les rues de sa ville. » Au temps de l'édit de Cyrus, au contraire, l'angélologie persane groupée sous Ormuzd et Ahriman n'avait pas encore détrôné le culte de Marduk-Bel (les documents cunéiformes font foi de la chose). Or, ce n'est pas la suite de Marduk, mais bien la troupe des dévas persans, qui a passé dans le Talmud, les Dévas d'Ahriman, qui « mâles et femelles courent en foule de tous côtés, de mille, de dix mille côtés..., qui se présentent sous toutes les formes, qui sèment parmi les hommes la maladie, souillent leurs corps pendant la nuit, assiègent les vivants à peine nés, les mourants à leurs derniers instants, ces dévas qui s'accouplent l'un à l'autre et se reproduisent éternellement... »

Maintenant comment ces idées examinées jusqu'ici ont-elles trouvé accès dans le Talmud ? Ici nous sommes complètement dans le domaine des conjectures. Cependant il nous paraît probable qu'avant de passer dans la littérature talmudique les doctrines nouvelles et particulièrement l'angélologie ont leur foyer de vie et de propagande et ce foyer n'est autre que la fameuse secte des Esséniens. Le Talmud lui-même et les témoignages extérieurs vont nous le démontrer.

Les dénominations les plus fréquentes des Esséniens sont : « les premiers Chassidim » et les « Compagnons » (Chaberim), de préférence cette dernière, comme l'a démontré Fraenkel : *Die Essaer* (*Zeitsch. für die relig. Interrets der Judenthums*, Jahrg. 1846, p. 441-461. V. Fraenkel, *Monastschr.* II, p. 30 sqq.). L'hébreu *Chassidim* répond parfaitement au grec Ἀσιδαῖοι (I *Macc.* 2, 42 ; 1 à 13 et II *Macc.* 14, 6).

Les Esséniens nous apparaissent pour la première fois au milieu du IIe siècle comme une des trois sectes principales des Juifs palestiniens. « A cette époque

(c'est-à-dire entre 160 et 143 av. J.-C.) il y avait en Palestine trois sectes juives : les Pharisiens, les Saducéens et les Esséniens. Philon comptera de son temps plus de 40.000 Esséniens. Nous avons également sur eux quelques indications dans Pline, Porphyre et et Épiphane. Lorsque, après la guerre d'Adrien, le Sanhédrin et les écoles émigrèrent en Galilée, cette contrée devint le siège de l'Essénisme. La doctrine y dut prendre un certain développement, car les Galiléens passent dans le Talmud pour être des métaphysiciens distingués. (Voir traité *Sabbat* 80.) L'Académie de Tibériade fut détruite en 360 par Gallien et avec elle cesse toute l'activité intellectuelle en Palestine. C'est à ce moment que l'Essénisme disparut.

On peut affirmer *a priori* que l'ascétisme, frère du mysticisme et de la contemplation, que d'autre part, leur communisme exempt de soucis matériel, ne pouvaient pas ne pas conduire les Esséniens à chercher par delà la doctrine juive, une doctrine plus étrange. Nous ne sommes d'ailleurs pas entièrement dépourvus de documents sur cette doctrine.

Leur métaphysique relative à Dieu semble avoir pris son point de départ dans le tétragramme, ce nom ineffable qui, jadis réservé aux grands prêtres, devenait maintenant le privilège, ou le prétendu privilège d'associations d'initiés. Nous voyons dans le Talmud, un Assi (Essénien) de Sippora dire à un certain R. Pinchas : « Viens, je vais te communiquer le tétragramme. » L'autre se refuse à cet enseignement parce que, étant prêtre, il ne peut, suivant la loi mosaïque, rien accepter de personne. Nous savons d'autre part que ce nom divin leur était si sacré qu'ils se refusaient à le prononcer même pour prêter serment.

Les Clémentines, qui contiennent beaucoup de vestiges

esséniens, nous permettent d'entrevoir le caractère général de la métaphysique essénienne, et ce caractère annonce de loin celui de la Kabbale. Nous y lisons : « Sans cesse les anges contemplent le visage du Père, car le Père a une figure en tant qu'étant la première et unique beauté ; le type de la beauté. Il a aussi tous les membres comme nous, mais non pas pour s'en servir... Son corps est infiniment plus léger que l'esprit qui est en nous, et plus lumineux que toute lumière ; de sorte que le soleil apparaît en face de lui comme des ténèbres... C'est d'après sa figure qu'il a en quelque sorte avec une noble empreinte formé l'homme... Dieu lui-même est le Tout et l'homme est son image ou microcosme. »

Selon Épiphane, une conception essénienne présentait l'être primitif comme produisant au moment de la création, tout d'abord, l'homme primordial (*Adam Kadmon*) sous forme androgyne. Cet homme se serait ensuite scindé en deux, la partie mâle devenait le Fils, et la partie femelle devenait l'Esprit Saint (1), deux figures égales, hautes de 96 lieues, larges de 24, selon la mesure de la colonne de nuée qui figure dans l'*Exode*. Cela ne nous conduit-il pas en plein dans le mysticisme du Schiur Koma?

A la métaphysique divine se rattachait nécessairement l'angélologie. Une des grandes aspirations des Esséniens était de capter l'esprit prophétique, ou d'atteindre l'extase de l'Esprit-Saint par la médiation des anges. Ils étaient ainsi naturellement amenés à donner à l'angélologie persane droit de cité dans le judaïsme.

1. Dans l'Évangile aux Hébreux aurait figuré, d'après S. Jérôme et Origène, cette doctrine de l'Esprit-Saint considérée comme mère. Jésus lui-même y aurait dit : Ma mère l'Esprit-Saint me saisit par les cheveux et me conduisit sur la haute montagne du Thabor.

A côté de ce mysticisme théorique, on surprend chez les Esséniens des traces irrécusables d'une doctrine théurgique. L'originalité de leur vie les faisait passer aux yeux du peuple et peut-être à leurs propres yeux pour les maîtres des forces de la nature. Le peuple attendait d'eux l'éloignement des maux dont ils souffraient, ou leur prêtait le pouvoir de pénétrer les arrêts de l'avenir, d'amener la pluie qui tardait à venir, d'exorciser les possédés, et en général de guérir toutes les maladies résistantes. Nous retrouvons dans Josèphe une confirmation de ces choses. Le Talmud et les écrivains arabes parlent d'un manuel médical (ספר רפואות) attribué au roi Salomon (Traité *Pesach.* 56 *a* ; Fabricius, *Codex pseudepigraphus* V TI, 1042 ; cf. Weil, *Légendes bibliques des musulmans*, p. 225, 279). Selon Maïmonide (Comment. du Talmud, tr. *Pesachim*), ce manuel était un recueil de cures et d'exorcisations magiques. Ces cures s'opéraient par la prononciation de certaines formules et de versets de l'Écriture sainte (peut-être accompagnés d'attouchements et de passes magnétiques) et aussi et surtout par l'emploi de racines et de pierres (peut-être d'aimants dégageant une force magnétique curative).

Josèphe confirme le caractère à la fois théurgique et pratique des Esséniens. D'une part il nous apprend (*De bell. jud.*, II, 8, 7) qu'ils avaient non seulement des commentaires spéciaux adaptés à l'Écriture, mais des écrits occultes au sujet desquels les néophytes devaient jurer (μηδενὶ μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως ἢ ὡς αὐτὸς παρέλαβεν... καὶ συντηρήσειν τὰ κῆς αἱρήσεως αὐτῶ βιβλία).

Josèphe nous apprend en outre que l'angélologie formait la partie ésotérique de ces livres. Les noms des anges y occupaient une telle place, partant avaient une telle importance mystique, que le serment d'admission des jeunes initiés comprenait la formule suivante : συντη-

ρήσειν ομοίως τὰ τε τῆς αἱρέσεως αὐτῶν βιβλία καὶ τὰ τῶν ἀγγελων ὀνόματα (*De bell. jud.*, II, 8, 7).

D'autre part il nous les présente comme possédant un véritable corps de doctrine théurgique, jalousement gardé dans ces écrits d'une haute antiquité : σπουδάξουσι δὲ ἐκτόπως τὰ τῶν παλαιῶν συγγράμματα μάλιστα τὰ πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος ἐκλέγοντες (*De bell. jud.*, V, 8, 6).

De ces livres ils puisaient particulièrement l'art de guérir, par le moyen des racines et des pierres : ἔνθεν αὐτοῖς πρὸς θεραπείαν παθῶν ῥίζαι τε ἀλεξιτήριοι καὶ λίθων ἰδιότητες ἀνερευνῶνται (*ibid.*).

Pour ce qui est des exorcismes dont l'origine remonte à Salomon, Josèphe nous dit que de son temps encore ces pratiques étaient en vigueur : καὶ αὕτη μέχρι νῦν παρ' ἡμῖν ἡ θεραπεία πλεῖστον ἰσχύει .

Il rapporte qu'un certain Éléazar, pour chasser le démon d'un possédé, lui fit autour du nez des passes par le moyen d'un anneau d'or et d'une racine prescrite dans le manuel, et le démon céda (*Antiq.*, VIII, 2, 5). Enfin Josèphe n'oublie pas les pratiques d'oneiromancie et de prédiction d'avenir en usage chez les Esséniens (*Antiq.*, XV, 10, 5 et XVII, 13 ; *De bell. jud.*, I, 3, 5).

Ainsi la vie et la doctrine des Esséniens furent sans aucun doute le grand courant médiateur entre les doctrines non juives et le mysticisme talmudique. Placés entre les Sadducéens et les Pharisiens, ils étaient sur le chemin que prennent les idées pour passer du dehors au dedans, et parmi ces idées, leur vie les préparait naturellement à se jeter de préférence sur ce qui pouvait fournir un aliment à leur séparatisme, c'est-à-dire sur l'ésotérisme métaphysique et théurgique.

CHAPITRE IV

La Mercabah au temps des Gaonim.

Le mysticisme juif, tel qu'il s'était développé depuis l'exil de Babylone jusqu'à la clôture du Talmud, subit en apparence, à partir de ce moment, une éclipse qui se prolonge jusqu'au XIe siècle. La spéculation métaphysique et cosmogonique qui en avait été le caractère sinon exclusif du moins prédominant, le cède momentanément à une spéculation d'un ordre inférieur. Le rôle de la raison diminue au profit de l'imagination et du cœur, souvent aussi au profit d'une exaltation maladive, source d'extravagances. On dirait que l'imagination juive, bridée depuis la fin de la période prophétique, célèbre ses saturnales. La scolastique talmudique en la comprimant lui a donné une élasticité plus vive, et maintenant, au sortir de la discipline des docteurs, elle prend sa revanche par un mépris de toutes les lois de la science et de la logique. Alors naît ce qu'on appelle la *Yeridath Hammerkabah*, littéralement : descente au fond de la Mercabah, méditation de la Mercabah, c'est-à-dire une forme de contemplation qui va se perdre dans les espaces du ciel et de l'enfer. On se souvient du fameux passage relatif aux quatre docteurs. Au temps des Gaonim on s'appuya sur ce passage pour donner à cette contemplation une extension prodigieuse. Le terme « entrer dans le Pardès », qui figure comme nous avons vu dans le pas-

sage talmudique en question, est maintenant appliqué à une exaltation mystique produite par des abstinences et des mortifications ; cette exaltation transporte l'esprit à travers la longue série des noirceurs infernales, des palais et des splendeurs célestes, et c'est l'ensemble de cette vision que l'on appelle alors le « Pardès ». Il se constitue un véritable code qui prescrit les préparations auxquelles il convient de se soumettre pour être digne de cette vision. L'homme qui se propose de pénétrer les mystères du ciel et de l'enfer doit jeûner très longtemps, rester immobile, la face tournée contre terre, la tête entre ses genoux et murmurer avec une voix monotone des chants et des prières. Par la répétition interminable des formules « Saint, Saint, Saint », « l'Éternel est Un », on détruit en soi les derniers rayons de la raison et on entre dans une espèce d'inconscience, état préparatoire excellent pour aborder les régions supérieures ou inférieures. Si l'homme est resté longtemps dans cette attitude, il commence seulement à entrevoir les portes qui s'ouvriront sur les spectacles merveilleux ; et à mesure qu'il augmente son ascétisme, il purifie sa vision, et il en parcourt un à un tous les degrés. Se fondant sur le Talmud de Jérusalem (*Sabbat* 1), le Talmud de Babylone (*Sotah* fin ; Midrasch R. sur le *Cantique des cantiques*), on constitue dix degrés d'élévation par lesquels le contemplatif doit passer avant d'atteindre l'extase proprement dite ; ce sont : « Éveil de l'attention (scrupule ?), Prudence, Séparation (retraite, ascétisme ?), Pureté morale, Pureté rituelle, Sainteté, Humilité, Angoisse du péché, Piété, Esprit Saint (1).» Arrivé à cette hauteur,

1. מעלות ...כל אחת גדילה ביחבירתה ואדם מיתעלה בהם עד שמגיע לבעילה מכולם זהירות, זריזות, פרישות. נקיות, טהרה, קדושה, ענוה, יראת חטא, חסידות, רוח הקדש

l'initié sent la Schechinah ou gloire divine reposer sur lui. Alors il doit s'armer de toutes les formules d'incantation qui désarment les anges gardiens des portes (1).

Haï Gaon (1re Teschubah), reprenant tout le détail des conditions préalables et essayant d'en spiritualiser la conception, dit : « Alors (quand l'initié a parcouru tous les échelons qui conduisent à la contemplation), le ciel s'ouvre devant lui, non qu'il y monte, mais il survient quelque chose dans son cœur qui le fait entrer dans la vision des choses divines »... Et pour rendre acceptable à l'esprit la possibilité de ces contemplations, Haï ajoute une explication qui nous présente comme un avant-goût de la mystique zoharitique : « Les choses inférieures en général sont suspendues aux choses supérieures par espèces, par exemple les âmes unies aux corps sont liées aux âmes supérieures, aux esprits purs et ainsi l'homme est virtuellement en rapport avec le degré le plus sublime des choses. Si par la *Chochmah* (il faut entendre ici, par ce mot, non pas science, ni sagesse en général, mais initiation mystique), il passe de la virtualité à l'acte, il peut arriver à pénétrer l'univers supra-sensible. De plus, l'homme étant un microcosme est le résumé de tout et reflète en lui l'univers entier ; en particulier, la Chochmah en lui est la quintessence de tous les mystères cachés au fond des choses et le représentant de la grande Chochmah, la « Chochmah Kedumah » (Sagesse première) qui s'exprime et s'identifie dans la Thorah.

Ce mysticisme ne visait pas seulement les contem-

1. Origène (*Contr. Cels.*, VI, 31) nous dit que dans la partie inférieure du diagramme des Ophites figuraient les prières à adresser après la mort et durant les pérégrinations de l'âme, afin d'obtenir des archontes gouverneurs du ciel l'accès de ces demeures.

plations purement théoriques, il aspirait aussi à une fin pratique, théurgique. Dans le fragment tiré du Livre d'Hénoch, sur lequel nous reviendrons longuement tout à l'heure, on dit que les mystères ont été transmis de génération en génération, en vue de servir à la guérison des malades (1). Salmon b. Jerucham, un Karaïte adversaire de Saadyah, qui vécut au commencement du xe siècle, reproche précisément aux mystiques rabbanites de prétendre conjurer par leur exaltation les maladies, calmer les tempêtes, apaiser les bêtes fauves (2) ; ailleurs il parle de noms mystiques dont l'action occulte verse comme un filtre dans le cœur des amants. Quelques savants de Caïrouan demandèrent à Haï Gaon ce qu'il fallait penser de la faculté d'opérer des prodiges que prétendent posséder certains exaltés vivant parmi eux; ils s'exprimèrent ainsi : « Ces mystiques nous présentent quantité de livres qui sont remplis de noms mystiques

1. להתר מות בו כל החולים המתרגשות לבוא לעולם. Déjà avant le Talmud (*Sabbat* 61*b*) nous rencontrons des formules propitiatoires que l'on inscrivait sur la batterie de cuisine et au pied des lits et qui étaient destinées à servir de préventifs. Encore de nos jours, chez certains Juifs, on épingle aux rideaux du lit de la femme en couches, ainsi qu'au berceau du nouveau-né, un feuillet imprimé contenant une objurgation en hébreu à l'adresse des esprits malfaisants.

Nous savons, d'autre part, que jusqu'au ve siècle s'était maintenu, pour les chrétiens, l'usage de certains phylactères-amulettes chargés d'inscriptions, de noms d'anges et de démons et destinés à être appliqués sur les parties malades du corps ou à servir de porte-bonheur d'une manière générale. A la fin du ve siècle, un concile de Rome condamna les phylactères qui ne portent que des noms de démons : « phylacteria omnia quae non angelorum... sed daemonum magis nominibus inscripta sunt » (*Concil. Roman.*, I, a° 492).

2. אמרו בלחשנו ירפאו חולים ומכות אנושות נרפא במלים ונחשים ואריות ידובים נגים בלחשנו מכל גבולים

3. כי באלי השמות המפורשים מכניסים אהבת אנשים בלב

de Dieu, de noms d'anges, de figures et de sceaux occultes. Celui qui désire se livrer à des pratiques mystiques écrit tel ou tel nom, accomplit telle ou telle action et alors le prodige s'accomplit, et les vieillards, gens de foi et de piété, en voyant ces livres s'en éloignent et n'osent les toucher » (1). Haï, tout en doutant de la vertu de ces livres, reconnaît qu'ils existent et il en nomme plusieurs : le *Sepher Hajaschar*, le *Razah Rabbah*, le *Chorbah de Moïse* (*Respp. Haï.* Collect. *Taam Zekenim*, 56 sq.).

Pour être jugé digne de ces facultés thaumaturgiques, il fallait tout d'abord être désigné par la nature même, c'est-à-dire porter sur la physionomie et les mains certaines lignes détournées. La physiognomique et la chiromancie s'introduisent ainsi dans le judaïsme, non pour elles-mêmes, mais comme un moyen de discerner les disciples dignes d'être initiés aux grands mystères. Scherira Gaon dit (*Respp. Gaonim*, n° 122 cité par Nachmani dans son *Comment. du Pentat.* et dans sa *Derascha*, p. 17) : « C'est pour cette raison que les docteurs se sont transmis la manière de lire dans la physionomie et les lignes de la main ; en effet, ils ne pouvaient transmettre ces mystères et ces secrets qu'à ceux que certains signes y déposaient (1). » Ziuni cite un passage des *Hechaloth* (qui manque dans le fragment existant, objet de notre étude ultérieure) d'après lequel l'ange de la face communique à R. Ismaël les signes des lignes du front et de la main (Jellinek, *Beth Hammidresch*, Introd.,

1. וכמה ספרים מסרם אצלנו כתוב כהם כמה בהשמות ושמות מלאכים וצורת חותמו ואומר הרוצא לעשות כך והרוצה לעשות כך יכתוב כך וכך ועל כך וכך ויעשה לו ויתקיים המעשה והיו הזקנים אנשי היראה כשרואין אותם הספרים מתפחדים מהם ולא מגיעים

2. ולכן היו מוסרים חכמים אחד להברו הברת פנים וסדרי שרטוטין לפי שאין מוסרים כתרים ורזים אלא למי שרואין בו כמנים ראוין לכך

p. XVII). L'opuscule *Sepher Hajaschar* et un certain *Sepher Jochasim* (v. *Tosafot*, Tr. *Talm. Chulin*, 60 *a*) de cette époque contenaient beaucoup de notions ayant trait à la physiognomique et à la chiromancie en vue d'évoquer les esprits et de se livrer à d'autres opérations de magie. D'après les données éparses que j'ai pu recueillir dans les *Respp.* gaoniques, ce sont de préférence les lignes ou plis du front et du creux de la main qui décident des aptitudes thaumaturgiques de chacun. Scherira nous apprend d'autre part que la physiognomique se rattachait depuis une antiquité reculée au passage de l'Écriture : « Voici le livre des généalogies de l'homme » que l'on interprétait : « Voici le livre relatif aux naissances, à l'avenir de l'homme (1) ».

Les œuvres mystiques. — Il nous faut maintenant aborder la littérature qui sert d'expression à cette première forme du mysticisme gaonique. Si nous débutons par cette littérature d'assez bas étage, au lieu d'aller d'emblée à l'expression du mysticisme spéculatif, c'est que ce mysticisme inférieur, loin d'être l'objet d'étude d'une élite de métaphysiciens, conquit des adeptes nombreux dans la masse et que, refoulé seulement par l'éclosion zoharitique, il réapparaîtra dans ce qu'on est convenu d'appeler la Kabbale pratique avec une telle force, que c'est lui plus que le mysticisme spéculatif qui donnera au mysticisme juif son caractère définitif. C'est lui qui à partir du XIVe siècle se présentera à l'esprit de la masse quand on prononcera devant elle le mot *Kabbalah*.

Mais pour traiter de cette littérature nous allons nous heurter à une difficulté très complexe. Nous nous trouvons, en effet, en présence d'un certain nombre de frag-

1. זה כפר הילדית אדם

ments d'œuvres sans que nous puissions dire à coup sûr où ils commencent et où ils finissent, s'ils sont les chapitres d'un grand ouvrage synthétique, ou des parcelles d'œuvres indépendantes que le hasard ou la confusion des citations ultérieures a enchevêtrées. Ces fragments sont communément dénommés ainsi :

1° *Schiur Komah* (Mesure de hauteur) ;

2° *Livre d'Hénoch* ;

3° *Hechaloth Rabbati* (Grand Palais) ;

4° *Hechaloth Zutrati* (Petit Palais) ;

5° *Otiyoth de R. Akiba* ou *Alfa-Beta de R. Akiba* (Alphabet de R. Akiba).

I. *Le Schiur Komah.* — Le Schiur Komah paraît être au premier abord le centre de toute cette littérature. Nous n'en possédons que deux fragments assez courts. Ce que ces fragments nous permettent de conclure sur l'ensemble de l'œuvre, c'est que cette œuvre se proposait d'envisager Dieu comme un homme immense avec des membres humains, un visage humain, une barbe, etc. Toutes les parties du corps divin portent des noms étranges qui paraissent n'être d'aucune langue ; l'auteur en connaît les mesures exactes et ces mesures sont indiquées en parasanges célestes, chaque parasange étant de mille fois mille aunes, chaque aune de quatre empans, un empan allant d'une extrémité du monde à l'autre. Voici le principal fragment : « Le corps de la Schechinah est de 236 fois 10.000 parasanges, 118 fois 10.000 des reins à la tête et autant des reins aux pieds ; ces parasanges ne sont pas des parasanges ordinaires, mais chacune a 1.000 fois 2.000 coudées, la coudée 4 empans, l'empan comprend l'espace qui va d'une extrémité du monde à l'autre (1) ». L'auteur de

1. גיפי של שכינה מאתים ושלשים ושתה רכבות פרסאות ק' .....

cette description monstrueusement anthropomorphique croit avoir apporté quelque chose d'absolument merveilleux. En effet, quand R. Ismaël (c'est lui qui dans la version classique va chercher au ciel la révélation de ce grand mystère) est sur le point d'être initié par Dieu à ce grand secret, les anges tentent tout d'abord de s'y opposer et Dieu les apaise en disant que la révélation du Schiur Komah est destiné à dédommager Israël de ses souffrances. Dans une des *Respp.* de Scherira nous voyons que l'œuvre originelle contenait ces mots : « R. Ismaël dit : Quiconque connaît les mesures de Dieu peut être assuré de la félicité future et jouit déjà du bonheur terrestre, à condition toutefois qu'il en répète chaque jour la doctrine. »

Le Schiur Komah ne fut pas sans soulever une violente indignation. Les Karaïtes l'invoquèrent à toute occasion pour reprocher au rabbinisme la grossièreté et la matérialité de sa théosophie. Salmon b. Jerucham ne croit pas pouvoir infliger à Saadyah une honte plus grande qu'en lui rappelant sa familiarité avec cette œuvre : « sa bouche ne profère pas, il est vrai, cette doctrine, mais la Haggadah lui est un ornement et le Schiur Komah lui est une gloire et un honneur » (cf. Dukes, *Orient.*, 1850, p. 508). Cependant il ne faut pas se hâter de condamner l'anthropomorphisme du Schiur Komah. Il n'est peut-être qu'apparent. On a supposé non sans raison que le point de départ de cette œuvre se trouve dans le *Cantique des cantiques*. Si, en effet, ce chant voluptueux d'amour a pu trouver place parmi les livres du canon, c'est que les auteurs du canon lui ont donné une inter-

ושמונה עשר ממותניו ולמעלה ק׳ ושמונה עשר ממותניו ולמטה
ופרסאות הללו אינו כפרסאות שלנו אלא כפיסאות שלו שהפיסאה שלו
אלף אלפים אמה ואמה שלו ד׳ זרזות וזרת שלו מסוף העולם עד סופו....

prétation midraschique. Ils y ont vu une allégorie symbolisant l'amour de Dieu pour Israel, une paraphrase de la dénomination de fiancé ou d'époux que les prophètes donnent souvent à Dieu. Ce point de départ une fois accepté fait passer avec lui les images les plus materielles. Or, on peut conjecturer que les mystiques de l'époque qui nous occupe prirent ombrage de ce matérialisme. Mais que faire? on ne pouvait toucher à un livre consacré par le prestige du canon biblique, et un des plus populaires. Ne pouvant le supprimer, on le rendit inoffensif; on poussa à son extrême la description matérielle de Dieu, au point qu'elle échappa à toute représentation et dépassa d'une autre manière l'entendement humain. On voulut que Dieu à force d'être conçu d'une manière anthropomorphique se dérobât à toute conception. Le Schiur Komah est de la sorte une métaphysique d'une nature particulière reléguant à sa manière Dieu dans une hauteur inaccessible. De là ces mesures hors de proportions, ces parasanges comprenant tant de millions d'empans, ces empans embrassant tout l'espace; de là aussi ce mot du Schiur Komah, maintenant très clair : « Cette mesure relative à notre Créateur est inaccessible aux créatures :

שליעור זה ויצרנו מכוסה מן הבריור.

II. *Le Livre d'Hénoch.* — Avant de passer au fragment du Livre d'Hénoch qui fait partie de la littérature mystique de l'époque, il faut nous étendre assez longuement sur le premier Livre d'Hénoch, sous sa forme originelle telle qu'elle nous a été conservée dans une traduction éthiopienne, parce que cet ouvrage a exercé un attrait puissant sur les mystiques juifs en général et sur l'imagination mystique du temps des Gaonim en particulier. Il a été un des cadres de prédilection de la pensée mys-

tique. Pour donner à toutes les fantaisies eschatologiques amassées depuis le premier exil le prestige de l'antiquité, il parut bon à un certain moment de les mettre dans la bouche non d'un prophète quelconque, comme on le faisait d'habitude pour tous les romans pieux et les Midraschim, mais dans la bouche d'un homme des anciens temps que ses rapports surnaturels avec le ciel désignaient particulièrement. Depuis une antiquité assez haute on avait beaucoup réfléchi sur le verset de *Genèse*, 5, 24 : « Et Hénoch marchait avec Dieu et il disparut parce que Dieu le prit à lui. » L'imagination juive idéalisa ces mots « Hénoch marchait avec Dieu » et les interpréta comme si la *Genèse* eût voulu parler non seulement de la piété du patriarche, mais des rapports spirituels qu'il aurait eus durant toute sa vie avec les anges, avec le monde supérieur en général, avec Dieu. La patristique chrétienne fit d'Hénoch comme un protochrétien et de sa mort l'image anticipée de l'ascension du Christ. Cette interprétation fournissait une donnée commode pour toutes les extases. Hénoch pendant toute sa vie ne cesse de méditer Dieu et au moment de sa mort, ou même de sa disparition, il parcourt sous la direction des anges tous les espaces du ciel. Il voit tout, il entend tout ce qui est, ce qui sera; il lit les livres divins qui portent dans leurs feuillets tout l'avenir céleste et terrestre. Toutes les légendes qui se greffèrent sur la vie idéalisée d'Hénoch se condensèrent, à un certain moment, en un tout confus dont nous allons essayer de donner une idée.

L'ouvrage commence par rapporter la chute des anges, leur hymen charnel avec les filles des hommes et la procréation des géants avec lesquels tous les maux se répandent sur la terre. L'auteur énumère le nombre des anges, la région terrestre qu'ils habitent, les mystères

sacrilèges auxquels ils initièrent les hommes. Azazel leur enseigna l'art de faire des épées, des couteaux, des boucliers, la fabrication des bijoux, du fard. des collyres, la mixture des couleurs, tous les éléments de luxe et de perdition; Amezarak leur apprit les formules magiques; Baraqel l'astrologie; Cocabel les signes astronomiques, Les anges du bien, Michaël, Gabriel, Suryan et Uryan s'en émurent et rapportèrent à Dieu les corruptions et les iniquités produites par les anges tombés. Dieu promit de mettre fin à cet état de choses, fit coucher Azazel enchaîné dans les ténèbres, alluma la guerre parmi les géants nés des unions monstrueuses et les fit s'entre-dévorer. Le moment est venu d'envoyer le déluge, balayer les crimes de la terre, mais auparavant il prend à lui Hénoch et en fait son scribe. Voici comment Hénoch rapporte sa montée au ciel : « Le cours des étoiles et des éclairs me poussa et le vent me donna des ailes, et je montai au ciel jusqu'auprès d'un mur de cristal enveloppé de feu. J'entrai dans la flamme et j'approchai d'un palais tout de cristal... Son toit était comme le sentier des étoiles et des éclairs, partout des chérubins, des flammes, un ciel liquide... et je vis au fond un trône dont l'aspect était couleur de neige, il était enveloppé d'étoiles et de voix de chérubins; le vêtement de Celui qui est grand en magnificence était plus brillant que le soleil, plus éclatant que la neige... et il me dit : Approche, Hénoch, approche de ma sainte parole. »

Hénoch est chargé par Dieu d'apporter aux anges la confirmation de leur châtiment éternel. Il se dirige vers l'extrémité du ciel et de la terre, où sont enchaînés les géants du mal. Mais pour y arriver il doit parcourir tout l'univers. C'est là le cadre dans lequel l'auteur place ses visions. Hénoch parcourt les lieux où naissent l'éclair et le tonnerre, où naissent les sources de la vie; il voit les

montagnes qui amassent sur leur sommet les nuées d'hiver, il voit les profondeurs béantes des abîmes, les réservoirs des vents, les fondements de la terre, la pierre angulaire, les colonnes du ciel, les souffles qui chassent devant eux le soleil et les astres, les sept montagnes faites tout entières de rubis, d'albâtre et de saphir.

Il fait connaissance avec Uriel, l'ange qui préside au tonnerre et au tremblement de terre ; Raphaël, l'ange des esprits unis au corps humain ; Raguel, l'ange de la vengeance ; Michaël, l'ange de la meilleure partie des hommes, c'est-à-dire le peuple.

Il voit les extrémités du ciel et de la terre, l'espace béant du vide ; là sont les étoiles qui ont transgressé l'ordre divin en déviant de leur marche.

Il parcourt encore le lieu du châtiment éternel, les demeures où les morts attendent le jour du Jugement, il s'arrête longtemps devant l'âme d'Abel qui ne cesse de gémir sur les iniquités de son frère et de toute la race de Caïn ; il visite les compartiments des méchants, des justes et de ceux qui ne sont ni l'un ni l'autre. Il voit la montagne sur laquelle Dieu sera assis au jour du Jugement, l'arbre qui sera livré aux justes, et dont le fruit leur donnera l'éternité et dont le parfum répandra en eux la paix et le bonheur.

L'auteur s'étend longuement et à nouveau sur les demeures des justes, leurs occupations, leurs prières en faveur des hommes. La justice coule à flots devant eux et leur pitié se répand sur la terre comme une rosée, leur bouche est pleine de louanges et d'hymnes. Hénoch demeure longtemps à contempler ce lieu et à entendre le concert harmonieux de ces louanges ; il entend les voix qui exaltent Dieu et les voix qui chantent les mérites des justes, celle qui détourne la puissance de Satan

et des calomnies qu'il apporte. Il est lui-même irrésistiblement entraîné à chanter et à exalter.

Puis il voit la Sagesse qui, n'ayant pu trouver de demeure sur la terre parmi les hommes, est retournée à son berceau parmi les anges, alors que l'iniquité et la sottise sorties de leurs réservoirs ont trouvé parmi les mortels un sol fertile.

Il voit beaucoup d'autres mystères, comment les esprits sont répartis, comment toutes choses sont pesées selon le poids de l'esprit, comment l'éclair et le tonnerre sans être une seule chose marchent ensemble liés par un même esprit qui produit simultanément la lueur de l'un et le bruit de l'autre ; il voit l'esprit mâle et fort de la mer qui la retient par une bride et la lâche à son gré.

Au chapitre 63 ce n'est plus Hénoch mais Noé qui prend la parole et demande des révélations à son aïeul Hénoch. C'est un nouvel artifice pour dérouler tout le chapelet des idées. Hénoch rappelle — et cette fois avec plus de détails — tous les mystères que les anges de Satan ont eu le tort de communiquer aux hommes, les formules de magie, les forces qui président à la fonte des métaux, comment l'argent et les stalactites se forment de la poussière, comment au contraire le plomb et l'étain jaillissent d'une source. Il lui apprend le nom d'autres anges pervers : de Gadreel, qui fut le tentateur d'Ève et qui enseigna aux hommes à fabriquer l'épée, la cuirasse, le bouclier et tous les instruments de mort ; Pénémon, qui révéla l'amer et le doux, qui révéla le papier, l'encre et l'écriture, toutes choses qui font pécher beaucoup car les hommes ne sont pas faits pour fixer leur foi avec le calam ; sans cette maudite Sirène ils seraient restés purs et la mort ne les aurait jamais touchés ; Kesbeel qui enseigna le nom caché de Dieu et le serment céleste qui servit à créer tout l'univers, le nom

et le serment en qui et par qui est constitué l'ordre immuable des esprits et des choses. Il lui révéla la loi des astres, les six portes par lesquelles le soleil passe à son lever et les six portes par lesquelles il rentre à son coucher. Le soleil roule sur un char poussé par le vent, et la longueur respective des jours et des nuits dépend de la largeur des portes et fenêtres qui lui donnent accès sur la terre. Il parle longuement de l'année solaire de 364 jours et de l'année lunaire de 354 jours. Il y a un service d'anges spécial pour rétablir l'accord entre l'une et l'autre. La lune reçoit le septième de la lumière solaire. Pendant les deux premiers quartiers de la lune, le soleil ajoute chaque jour 1/14, qu'il reprend dans la même mesure pendant les deux derniers quartiers.

Hénoch est ensuite conduit auprès des tables célestes qui portent la destinée de tout. Il voit d'avance toute la série des hommes qui restent à naître et il lit la relation de toute leur vie.

Hénoch avertit Mathusalem et les siens des terribles châtiments suspendus sur les iniquités des hommes. Il lui parle longuement du règne de la justice. Puis il lance un véritable pamphlet contre le luxe, les bijoux, les ornements, et couvre de louanges ceux qui mortifient la chair, qui dédaignent l'or, l'argent et les biens de ce monde.

Le Livre d'Hénoch est donc un livre apocalyptique comme celui de Daniel, avec cette différence cependant que les parties apocalyptiques du Livre de Daniel et les Apocalypses en général ne s'occupent que de l'avenir, des avertissements qui s'y rattachent et des vertus qui le préparent. Le Livre d'Hénoch, outre la part qu'il fait à cet avenir, traite aussi des sciences et particulièrement des sciences naturelles et c'est encore là une forme d'Apocalypse, puisque aux yeux de la pensée juive les notions relatives aux forces terrestres et célestes sont

considérées comme inaccessibles à la masse des esprits et constituent des mystères ou choses apocalyptiques.

C'est déjà là un premier motif qui désignait naturellement aux mystiques juifs ce livre comme une mine de notions occultes. Ce qui dut en outre exercer un grave attrait sur l'imagination mystique, c'est cette confusion des choses célestes et terrestres, cette connexité entre le ciel et la terre, qui en constitue un des traits essentiels. Le mysticisme juif qui tend précisément au fur et à mesure de son développement à rapprocher et à fondre l'un dans l'autre l'ordre sensible et l'ordre supra-sensible, trouva dans le Livre d'Hénoch une impulsion puissante et un aliment substantiel. La prédestination ou préexistence très nettement marquée dans ce livre fut, elle aussi, une cause de son succès. L'idée de table céleste ou de registre portant par avance tout ce qui doit se dérouler dans la réalité jusqu'à la fin des temps séduisait l'imagination mystique penchée sur tout ce qui est obscur et par conséquent aussi sur tout ce qui est éloigné dans l'avenir. Ces « destinées de toutes choses tenues prêtes à descendre », quel appel et quelle tentation pour l'ardeur contemplative des hommes ultérieurs!

Ajoutons que l'ouvrage a un caractère assez vague pour servir de cadre à toutes les imaginations. L'auteur ne précise rien, il pille véritablement les parties bibliques qui se prêtent le mieux à ses conceptions, il fait une véritable mosaïque de versets bibliques. — L'auteur est un mystique avant la lettre. Il en a la méthode ou plutôt l'absence de méthode. Il croit se maintenir entièrement sur le terrain biblique et il puise largement dans ce que nous avons appelé la mythique et la poétique biblique, notamment dans les *Psaumes* et dans *Job*. Il prend à la lettre les magasins célestes dont nous parle la Bible, les trésors où sont renfermés le vent, la grêle,

la pluie, etc., la pierre angulaire sur laquelle la terre est fondée, les colonnes sur lesquelles s'appuie la voûte céleste; il croit aux flèches divines, au carquois divin, aux magasins d'approvisionnements du ciel, et il parvient à enchâsser dans ce fond biblique les conceptions les plus éloignées de la Bible, grâce à ce mode d'interprétation d'une fécondité inépuisable, qui s'appelle l'allégorisme.

La composition du Livre d'Hénoch se place aux environs de l'ère chrétienne, étant donné que le dernier événement connu par l'auteur est la guerre d'Antiochus Sidetes contre Jean Hyrcan. Il était originellement écrit en hébreu ou en araméen comme le prouve l'étymologie d'un certain nombre de noms propres inventés par l'auteur. Étant donnée la place que l'angélologie y occupe on peut conjecturer que l'auteur appartenait à la secte des Esséniens (v. Jellineck, *Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellschaft*, VII, p. 249 ; cf. Josèphe, *De bello jud.*, II, 8, 7). Cela semble résulter aussi de son hostilité à la parure et aux ornements (ch. 98, 2) à tel point qu'il en attribue l'invention à des anges tombés.

Une autre marque d'essénisme, c'est qu'Hénoch se sent poussé à l'aspect du soleil levant à exalter la gloire de Dieu (cf. Josèphe, § 5).

La fin de l'ouvrage, en vantant la mortification de la chair, le dédain de la nourriture terrestre, le mépris de l'or et de l'argent, s'inspire de la doctrine essénienne la plus pure. Le Livre d'Hénoch nous serait inconnu, si heureusement pour nous il n'avait été traduit en éthiopien et conservé dans cette traduction en Abyssinie. D'après saint Augustin, il tomba dans l'oubli avec l'entrée de la période d'ignorance de l'Église latine; dans l'Église grecque nous voyons encore à la fin du VIIIe siècle le moine Syncelle en tirer grand profit et en citer dans

sa chronographie quelques fragments relatifs aux anges tombés.

Récemment, en 1778, le célèbre voyageur anglais J. Bruce le porta en Europe en des manuscrits originaux.

Tel donc que nous le possédons, le Livre d'Hénoch — d'ailleurs remanié à différentes époques — a son berceau dans le mysticisme chrétien de l'époque patristique. Il est incompréhensible que Dillmann le transporte à l'époque hasmonéenne. La terminologie chrétienne y est transparente. « Le Fils de l'homme » dont le livre parle, qui réside auprès de l'Ancien des jours, ne peut être que le Christ. Au chap. 46, 47 nous lisons : « Hénoch dit : Là je vis la tête des jours (la Tête de la vieillesse, l'Ancien des jours) et sa tête était blanche comme la laine, et à côté de lui un autre dont l'aspect était celui d'un homme. Je consultai l'ange sur ce Fils de l'homme, et sur la raison pour laquelle il se tenait auprès de l'Ancien des jours. Il me répondit : « Celui-ci est le Fils de l'homme en qui est la justice. »

Sous l'action du Livre d'Hénoch la physionomie d'Hénoch se transforme entièrement. Dans le Talmud, Hénoch n'a rien de ce caractère mystique qu'il prend dans la suite ; et *Gen. Rab.* ch. 25, bien loin de le considérer comme un prophète ou un saint, le présente comme ni bon ni méchant, et même comme ayant été transporté après sa disparition en enfer dans la région des pécheurs. Mais déjà dans le livre des Jubilés, la figure d'Hénoch se transforme; transporté au paradis, il est chargé d'inscrire les jugements divins, les châtiments éternels des uns, les récompenses éternelles des autres. Il est appelé le scribe de la justice, le Grand Scribe (*Sephira Rab.*); dans les *Pirké* de R. Eliézer nous trouvons un certain nombre de descriptions quasi astronomiques relatives au passage du soleil par les portes et fenêtres célestes et ces

notions sont mises sur le compte des révélations d'Hénoch (cf. ch. 6; Livre d'Hénoch, ch. 72 à 73). Enfin dans le Coran la transfiguration est complète. Hénoch revêt sous le nom d'Idris un caractère très auguste. Il est le juste prophète que Dieu a élevé au rang suprême (sourate 19, 54 à 55). Or, c'est précisément l'islamisme qui semble avoir été l'intermédiaire entre le Livre d'Hénoch et le mysticisme juif. A l'époque gaonique en effet, une fusion s'opéra entre la physionomie d'Hénoch et le mysticisme contemplatif. Hénoch devient un des héros favoris autour duquel se groupe ce mysticisme et pour mieux le préparer à ce rôle on l'identifie avec Métatron. Métatron jusqu'à présent était considéré comme un ange préposé aux autres, existant déjà lors de la création du monde. Métatron est maintenant la transfiguration d'Hénoch monté au ciel. « Hénoch, fils de Yered, dont le nom est Métatron (1) » (*Otijoth*, lettre *alef*). Voici la consécration d'Hénoch telle que le rapporte le fragment qui sous le nom de fragment d'Hénoch nous est resté de cette époque. « Dieu dit : « Je l'ai muni d'ailes, je l'ai pris, j'en ai fait mon serviteur Métatron unique parmi les enfants du ciel. Je l'ai distingué aux premiers temps. Lorsque je vis dégénérer la génération du déluge, j'en ai retiré ma divinité et je suis monté dans les hauteurs au son de la trompette selon *Ps.* 47, 6... et j'ai pris parmi eux Hénoch, le fils de Yered, et je l'ai fait monter parmi les sons de la trompette vers les quatre bêtes du char, afin qu'il me servît de témoin dans l'avenir. Je l'ai préposé à toutes les richesses et trésors que je possède dans chaque ciel, et j'ai remis dans sa main la clé de tout... » (Suit une longue amplification des occupations de Métatron...) « Métatron a quatre-vingt-douze noms cor-

1. חנוך בן ירד ששמו במטטרון

respondant aux quatre-vingt-douze noms ineffables gravés sur le char... et quatre-vingt-douze sceaux sont scellés par son doigt et destinés à marquer les décisions relatives au ciel, aux royaumes supérieurs, les destinées de chaque nation et de chaque royaume terrestre, les décisions de l'Ange de la mort. »

Hénoch devient donc pour les contemplatifs le grand détenteur des mystères célestes, le grand révélateur des secrets. C'est lui qui guide ceux qui entreprennent ce voyage terrible. C'est à lui que s'adresseront les prières de ceux qui désireront être dignes de ces augustes visions; c'est lui qui leur prescrit la marche à suivre pour obtenir l'accès des demeures célestes; c'est lui aussi qui dirige leur promenade contemplative, qui raffermit le visionnaire contre les terreurs qui l'accablent au seuil de chaque inconnu, et par extension contre toutes les maladies qui peuvent accabler les hommes. Il est le grand médecin des corps et le grand directeur des âmes.

On n'a pas de peine à voir dès à présent le vide brillant de ces contemplations, ce besoin de s'étourdir par des mots, les promesses, les splendeurs fictives. On sent bien que c'est en quelque sorte par une application, je dirai presque, par une application extérieure que la pensée juive entre dans cette voie.

C'est ce qui va encore mieux apparaître avec les *Hechaloth*.

III. *Les Hechaloth* ou *Palais*. — Les *Hechaloth*, appelés aussi *Pirké Hechaloth* et *Pirké Mercabah*, sont l'œuvre la plus classique de la littérature mystique qui nous occupe. L'auteur commence par exalter ceux qui arrivent à contempler la Mercabah, les « voyants de la Mercabah ». Ils contemplent les pensées et les actions les plus secrètes, ce qui est et ce qui n'est pas encore; ils pénètrent l'intention de ceux qui leur veulent du bien ou du mal

et ils sont l'objet d'une faveur si particulière de la part de Dieu que leurs ennemis, s'ils le veulent, sont immédiatement frappés. Leur valeur est si grande aux yeux de Dieu que « seuls, un roi, un grand-prêtre, un sanhédrin réunis ont une valeur supérieure ».

Avant d'être digne d'aborder les Hechaloth, « il faut que l'homme possède à fond les Lois et les Prophètes, le Talmud, la Haggadah et le Midrasch. » Puis l'ouvrage parle des chants et des hymnes que l'homme doit psalmodier pour parcourir toutes les phases de la contemplation ; il fait un tableau sombre des terreurs qui accompagnent la vision, terreurs telles que les myriades d'anges, quoique chaque jour témoins de ce spectacle, sont saisis éternellement par un tremblement extatique. C'est une peinture fastidieuse des émotions, des agitations mystiques à la vue des feux qui enveloppent le char divin, des joies voluptueuses qui saisissent le voyant quand il entend les sublimes harmonies. On ne nous fait grâce de rien et l'on déroule devant nous tous les accessoires de la Mercabah, tous les détails de ces accessoires, les anges qui y veillent, la forme de chaque ange, la description de ses ailes, de ses vêtements, de son vol. L'auteur va jusqu'à hypostasier des terreurs qui donnent accès à la Mercabah. Elles sont assises sur les essieux, les roues, le siège. Bref, la théophanie d'Ézéchiel est découpée en mille morceaux et autour de chaque élément se concrétise un amas fastidieux de détails.

L'auteur met en garde contre les dangers qui s'attachent à l'heure où se produit la contemplation, le surcroît de forces que cette heure donne à Samaël, auteur des maladies, des fléaux, des stérilités.

Après cette longue introduction, l'ouvrage aborde la description des sept palais ou temples célestes qu'il faut

traverser avant d'arriver à la Mercabah. Huit anges gardiens veillent aux portes de chaque temple. Leurs noms sont des dénominations abstraites quelconques associées au nom Dieu, comme Matakel (Doux-Dieu), Baradel (Grêle-Dieu), Dahariel (Pureté, Éclat-Dieu). A la porte du septième palais sont des guerriers terribles, debout, l'épée au clair; de leurs yeux sortent des étoiles de feu, de leur bouche jaillissent des charbons ardents ; il y en a qui sont assis sur des chevaux terribles, « chevaux de terreur et d'angoisse, chevaux de sang, de grêle qui boivent des fleuves de feu. » Puis viennent les formules et les amulettes devant lesquelles le gardien ouvre les portes. L'auteur s'étend longuement sur la description du septième ciel, sur les anges qui le desservent, sur les formules et psaumes qui doivent être récités au moment où l'on a accès au trône glorieux lui-même. Un dialogue se produit entre Dieu, Israël et les anges, au sujet des procédés secrets par lesquels on peut s'instruire sans étude et se donner en quelque sorte la science infuse.

Un trait curieux de ce livre est qu'il a des subterfuges pour permettre à la fois de prononcer et de ne pas prononcer les noms ineffables ; il emploie pour cela des équivalents grecs et latins. Il y a d'ailleurs chez tous les mystiques un engouement marqué pour les mots de langues étrangères. Ainsi l'ange Dumiel, portier de l'enfer, adresse aux nouveaux venus ces mots :

ארכבאן וביורא ארכבאן וכנפנן צבנש ערנה

ce qui, d'après la savante interprétation de M. Schwab, n'est autre chose qu'une transcription des mots grecs : ἀρίστην ἡμέραν ἀρίστην καλάβινον σεμνόν εἰρήνη, « Bonjour, squelette, squelette sacré, paix. »

IV. *L'Alfa-Beta de R. Akiba.* — Les *Otijoth* de R.

Akiba paraissent n'avoir été à l'origine qu'un moyen pratique pour apprendre à lire aux enfants. On rattachait, à cet effet, à chaque lettre certains préceptes pour mieux en graver le son dans l'esprit des enfants. Il existe une version primitive destinée à enseigner aux enfants en même temps que les lettres, le sens et la portée du Décalogue. Peu à peu les anneaux s'écartèrent pour faire place d'abord à des aphorismes haggadiques, puis à des conceptions mystiques. Nous allons dire quelques mots de l'ouvrage qui nous est parvenu sous cette forme. Il part de ce point de vue que les lettres de l'alphabet, base de la parole ou du verbe, sont l'essence et le principe de tout, ou au moins enveloppent toutes choses; puis, il prend chacune de ces lettres et en décompose le nom en ses consonnes. Par exemple la lettre *bet* en *bt* (l'hébreu faisant abstraction des voyelles, lesquelles ne figurent pas dans le corps du mot). De plus, il considère la forme matérielle des lettres et c'est ainsi que l'alphabet hébreu devient le lieu d'un ensemble de doctrines mystiques. Voici un passage qui jettera quelques clartés sur la méthode ou plutôt sur le procédé de cet ouvrage. Il se trouve à la fin du développement relatif à la lettre *alef*.

« Pourquoi écrivons-nous cette lettre par un signe et le dénommons-nous au moyen de trois signes? Parce qu'elle est considérée comme une, à la manière de Dieu, qui est un, quoique l'invocation à son nom soit triple et sa glorification triple. Et d'où savons-nous que Dieu est appelé *Un*? De *Deutéronome*, 6, 4 : « L'Éternel notre Dieu est *Un*. » Et maintenant d'où savons-nous que l'invocation est triple : « *Éternel Dieu Éternel* »? De même de *Ex.* 34, 6. « L'*Éternel*, l'*Éternel*, un *Dieu* miséricordieux... » Et d'où savons-nous que sa glorification est triple? D'*Isaïe*, 6, 3: « Saint, Saint, Saint est le Dieu... »

et *Isaïe*, 145, 3 : « L'Éternel est *grand* et très digne de *gloire*, et il n'y a pas de bornes à sa *grandeur* ». Enfin d'*Ex.* 15, 1 : « Alors Moïse et les enfants d'Israël *chantèrent* cette *chanson* : *Je veux chanter* l'Éternel... » De cette masse confuse, empruntée par pièces et morceaux à la *Pesikta*, au *Tanchuma* (1) et à d'autres Midraschim enchâssés dans l'alphabet, nous extrayons les éléments suivants :

Au moment de la création du monde les 22 lettres gravées avec un burin de feu sur la couronne auguste de Dieu descendirent et se placèrent devant lui, et chacune lui dit : « Crée le monde avec moi. » D'abord se présenta la lettre *tav* (ת), commencement du mot *Thorah*. Dieu la repoussa parce qu'il la destinait à devenir le signe des affligés ; puis vint la lettre *schin* (ש), commencement du mot *Schaddaï* ; il la repoussa encore parce que cette lettre est aussi le commencement des mots *schaw* et *scheker*, שוא שקר, mensonge, or le mensonge n'a pas de pieds ; aussi le *schin* (ש) avec ses trois branches supportées par une pointe ne peut-il servir de fondement au monde. D'autres lettres furent repoussées ; enfin vint le tour du *beth* (ב), le commencement du mot *beracha* (ברכה), bénédiction, et Dieu consentit à en faire le fondement du monde et le commencement de la loi. Comme la lettre *alef* (א) se tenait muette à l'écart, Dieu l'interpella en ces termes : « Pourquoi ce silence ? — Je n'ose paraître devant toi, car je suis la plus infime des lettres. Toutes les lettres représentent un nombre multiple, et moi je ne

1. Le Tanchuma est un ensemble de morceaux haggadiques qui se rattachent au docteur de ce nom ; ce docteur vécut à peu près dans la deuxième moitié du IVe siècle.

La Pesikta est une des plus anciennes collections d'haggadas ; la preuve de son ancienneté est qu'elle ne connaît pas le Talmud, avec lequel elle est, d'ailleurs, très souvent en contradiction.

représente que l'unité. Dieu la calma en lui disant : Toi, tu me représentes, moi-même qui suis un, et la Thorah qui est une ; c'est pourquoi le *alef* comme le grand signe de la vérité (אמת) se tient solidement sur ses pieds. » Prenons maintenant les lettres dans leur ordre.

Alef (א) est le principe de l'alphabet, comme Dieu est le principe de tout. *Alef* est lu d'une émission de voix et dénommé par trois signes pour marquer à la fois l'unité de Dieu et sa triple invocation.

Beth (ב) est le commencement du mot *Bmah* (intelligence), le principe, par conséquent, de toute activité intellectuelle, surtout de la spéculation mystique. La Bmah est au dessus même de la Thorah, elle en est la source.

Remarquons, d'une part, cette espèce de compromis entre l'unité et la trinité, d'autre part l'élevation à l'hypostase de l'attribut Binah.

Guimel (ג) nous présente une énumération de catégories innombrables d'anges et n'offre pas d'intérêt particulier.

Hé (ה) joue un rôle capital dans le nom Yahvé ; « par le *hé*, il a créé l'univers. »

Vav (ו) par une application arbitraire de la combinaison appelée *Guematria* groupe autour du tétragramme une étrange mystique des noms divins qui se retrouvera dans le Zohar.

Zayin (ז), ayant une forme de poignard ou de clé, est la clé divine qui ouvre toutes les stérilités, les magasins célestes de la pluie, les yeux des aveugles, les lèvres des hommes éloquents, les fers des esclaves, la tombe des morts, la porte des enfers. A cette lettre se rattachent aussi quelques notions générales d'astrologie concernant l'influence des *mazaloth* (constellations). Enfin nous y relevons cette idée, déjà rencontrée dans le

Talmud, que l'image du Jacob terrestre endormi est adorée par les anges d'en bas qui figurent sur le bas de l'échelle, et l'image du Jacob céleste est adorée par les anges supérieurs (1). On se rappelle en effet l'excès auquel les mystiques poussent la conception des idées types. Ici, au Jacob, fils d'Isaac, qui est étendu sur la grand'route, correspond un Jacob céleste, modèle et prototype de l'autre.

Cheth (ח). — A cette lettre se rattache la description de la Schechinah (Gloire divine) qui figurait avec quelques variantes dans le Schiur Koma : « Le corps de la Schechinah est de 236 fois 10.000 parasanges, 118 fois 10.000 des reins à la tête, et autant des reins aux pieds ; ces parasanges ne sont pas des parasanges ordinaires, mais chacune a 1.000 fois 2.000 coudées, la coudée 4 empaus, l'empan comprend l'espace qui va d'une extrémité du monde à l'autre. — Pour réveiller les morts, Dieu se sert d'une trompette de 1.000 coudées célestes et il émet des sons qui parcourent l'univers entier. A chaque son se fait une évolution nouvelle vers la résurrection et la vie. Au premier, l'univers tremble ; au second, la poussière se ramasse ; au troisième, les os se réunissent ; au quatrième, les membres se charpentent ; au cinquième, la peau s'étend sur les os ; au sixième, l'esprit et l'âme rentrent dans leur corps ; au septième, les morts se lèvent. »

Kaf (כ) traite des conditions des justes dans l'Éden, de leurs vêtements soyeux, de leur couronne ou auréole, de leur table de pierres précieuses, de leur coupe cris-

1. Cette idée me fait penser que le songe de Jacob (*Genèse*, **28**, 12) ne doit pas être expliqué comme si les anges montaient et descendaient, comme on l'entend d'habitude, mais comme si des anges étaient échelonnés immobiles du haut en bas de l'échelle.

talline, des parfums délicats servis par trois anges ; les cieux distillent sans relâche une ambroisie parfumée, appelée *apparsemd*, et des milliers d'anges font retentir une harmonie extatique.

Lamed (ל) dit quelques mots du cœur humain considéré comme le microcosme de l'homme, de même que l'homme est le microcosme de l'univers.

Mem (מ), le commencement du mot *Mercabah*, fournit l'occasion d'une description du char d'Ézéchiel, thème rebattu sur lequel il est inutile de s'arrêter. Voici cependant un passage curieux qui dans certaines éditions est amené par cette lettre : « Dieu a soixante-dix noms, noms exprimés ; quant aux autres, ils sont innombrables... Ces noms sortent des trônes de sa gloire, ornés d'innombrables couronnes de feu, de flammes et de tempêtes... A leurs côtés marchent mille camps divins et mille fois mille camps tout puissants les guident parmi toutes les angoisses et les terreurs, parmi la crainte et l'effroi, parmi la gloire et la majesté, dans la puissance et l'éclat, dans la grandeur et dans la sagesse... et les camps témoignent à ces noms honneur et gloire et poussent devant eux le trisagion : « Saint, Saint, Saint. »

C'est en cortège triomphal qu'ils les conduisent à travers tous les cieux, comme des fils de rois, puissants et glorieux, et lorsqu'ils les ramènent auprès du trône, toutes les bêtes de la Mercabah ouvrent leurs gueules pour chanter en chœur les louanges du nom glorieux de Dieu et crient tous ensemble : « Loué soit ce nom, glorieux à jamais ! »

Les autres lettres de l'alphabet ne nous offrent pas grand'chose. Rapportons cette comparaison étrange entre la bouche et la mer, qui se retrouvera dans le Zohar. « L'une et l'autre s'ouvrent pour dévorer ; toutes deux sont remplies de perles et répandent de l'eau ; l'une

noie les navires, l'autre les hommes par la parole; l'une a des tempêtes, l'autre des calomnies. L'une et l'autre tuent, l'une et l'autre sont également redoutées et redoutables; l'une et l'autre aboutissent à la boue et à la vanité ».

Voici le portrait singulier de la félicité ultérieure des justes et du châtiment des méchants. Ce châtiment consiste à voir, à travers la porte entre-baillée du paradis, le spectacle suivant : « Chaque juste est revêtu d'un manteau royal et coiffé d'une couronne : il est assis comme un roi sur un trône d'or, devant une table de pierre précieuse; dans sa main il tient une coupe d'or remplie d'un baume de vie. La table est couverte de tous les mets les plus délicieux. A chacun d'entre eux sont affectés trois anges... et les cieux s'ouvrent et font pleuvoir sans cesse une rosée de parfums; autour d'eux des milliers d'anges font retentir les harmonies les plus mélodieuses. Dieu lui-même danse et tous les astres entrent dans la ronde. Les méchants en voyant ce spectacle tombent sur leur face et versent d'interminables larmes. »

Enfin citons encore un passage que nous tirons du *Beth Hammidrasch* de Jellinek (III, p. 27), où nous voyons les *Otijoth* accorder l'hospitalité au ritualisme purement cultuel et faire ainsi du mysticisme le cadre momentané du dogmatisme le plus rigoureux, marque certaine que le judaïsme dogmatique et le judaïsme mystique ne furent pas toujours si séparés : « Un jour Dieu siégera au paradis. Tous les justes seront assis devant lui... Dieu leur enseignera les fondements de la doctrine nouvelle qu'il chargera le Messie d'apporter aux hommes, et lorsqu'il arrivera à Haggadah Zeroubabel le fils de Schaltiel se lèvera et dira la prière des morts (litanie qui sert aussi à séparer un service religieux de l'autre); sa voix reten-

tira d'une extrémité du monde à l'autre et tous les habitants de l'univers crieront : *Amen!* y compris les Israélites pécheurs et les païens retenus dans l'enfer... Et Dieu s'enquérant dira : « Qu'est-ce donc que ce grand « bruit? » Les anges du service répondront : Maître de l'univers, ce sont les Israélites pécheurs et les païens de l'enfer qui font retentir leur *Amen*! Alors la miséricorde divine sera émue et Il dira : Pourquoi leur imposerais-je plus longtemps ce châtiment, ce n'était pas leur faute s'ils ont péché, mais celle de leurs mauvais instincts, et sur-le-champ il remettra les clés de l'Enfer à Michaël et Gabriel en leur disant : Allez et faites sortir des enfers ceux qui sont retenus loin d'ici (Selon *Isaïe*, **26**, 2) ».

Le rabbin Hirz Trèves dans son commentaire cite un passage, tiré, dit-il, de l'*Alphabet* de R. Akiba, que notre fragment ne contient pas et dans ce passage figurent ces mots : « On connaît la longueur de Dieu, mais pour la mesure de sa hauteur il n'y a pas de fin (*ensof*) ; si cette citation était authentique, nous rencontrerions ici pour la première fois — dans une acception, il est vrai, purement matérielle et anthropomorphique, ce terme de *ensof* qui occupera la première place dans le mysticisme zoharitique.

L'ouvrage se réclame du nom de Akiba parce que le Talmud dit de lui qu'il a interprété jusqu'aux moindres traits, jusqu'aux queues des lettres hébraïques. Il était donc tout indiqué pour prêter son nom à une étude mystique gravitant autour de l'alphabet hébreu.

Quant au caractère général de cet opuscule, j'entends l'exaltation de l'alphabet, il n'est pas difficile à saisir. Du besoin d'adapter les idées platoniciennes à la pensée juive naît la conception qui fait de la Thorah le plan et l'idée directrice, l'idée des idées du Grand Architecte. Puis chaque mot, chaque trait, chaque point de l'Écri-

ture n'a plus seulement l'importance connue, expression de la volonté de Dieu, mais chaque lettre est en quelque sorte un type qui a servi à bâtir l'univers et chacune d'entre elles doit pouvoir abriter sous ses auspices une partie de cet univers.

Maintenant que nous avons donné une idée du contenu de cette littérature, une question se pose : Ces divers fragments appartiennent-ils à des œuvres distinctes, ou y a-t-il connexité entre elles comme entre les éléments d'un tout? Le Caraïte Salmon b. Jerucham, que nous avons déjà rencontré et qui vécut à la fin du IXe siècle et au commencement du Xe, écrivit contre les rabbins en général et Saadyah en particulier un ouvrage de polémique intitulé *Milchamoth*, dans lequel il leur reprocha leur conception anthropomorphique de Dieu. Pour fonder ce reproche il cite des passages tirés des *Otijoth*, puis il ajoute : « Je mentionnerai maintenant le Schiur Koma dont ces pécheurs n'ont pas eu honte, et j'expliquerai le sens de chaque membre et de chaque mesure... et ce que signifie Métatron aux yeux de leur doctrine hérétique : » Et alors l'auteur fait deux fois le tour de l'alphabet et y rattache tout ce qui figure dans le Schiur Koma.

Enfin Hirtz Trèves dit à la fin du Schiur Koma : « et sur ce point il est écrit dans l'*Aleph Beth* de Rabbi Akiba, etc..., » marque certaine qu'à son époque encore on se référait de l'un à l'autre et que les données sur le Schiur Koma étaient ou bien tirées de l'*Aleph Beth* de Rabbi Akiba ou même n'existaient plus que dans ce dernier ouvrage. Nous avons donc ici la preuve d'une connexité entre les *Otijoth* et le *Schiur Koma*.

De plus, dans cette même introduction du Schiur Koma que Salmon b. Jerucham a sous les yeux, nous trouvons ce qui suit : « Lorsque Dieu voulut révéler le

mystère relatif aux mesures, les anges se fâchèrent et dirent : « Comment révéler ces choses à un mortel, en- « fant de la femme. » Or, ce passage figure aujourd'hui dans le fragment sur Hénoch. Dans ce fragment Métatron dit : « L'Éternel, Dieu d'Israël, m'est témoin que lorsque j'ai voulu révéler ce mystère à Moïse, toutes les Puissances célestes se sont tournées contre moi, et m'ont dit : Pourquoi veux-tu révéler ce mystère? » Donc ce qu'on considérait alors comme appartenant au Schiur Koma, appartient pour nous au fragment sur Hénoch; donc les deux fragments ne faisaient qu'un et la connexité du Schiur Koma avec les Otijoth s'étend maintenant au fragment sur Hénoch. D'autre part dans le texte de Salmon b. Jerucham, Métatron s'associe lui-même aux anges étonnés et dit à Dieu : « Si tu veux magnifier Israël, donne-lui des martyrs, mais ne va pas jusqu'à lui faire connaître ces secrets. » Dieu le calme en exaltant le mérite de R. Ismaël. Métatron se déclare satisfait, apaise lui-même les anges et obtient l'autorisation de parler. Ce passage se rencontre également sous une forme laconique dans notre fragment sur Hénoch, et c'est là un nouveau témoignage du lien qui existe entre entre ce fragment et le Schiur Koma.

Dans l'édition de Cracovie (1597) des *Otyoth* de R. Akiba nous trouvons à la fin de la lettre *aleph* une glorification de Hénoch Métatron. Il y est dit en substance que Dieu a soixante-dix noms et que Hénoch élevé au rang des anges en a autant. Hénoch y est appelé petit Dieu et détenteur des mystères. Tous ces traits figurant dans notre fragment relatif à Hénoch, nous trouvons là la marque d'une liaison étroite entre les Otyoth et le fragment sur Hénoch.

Enfin pour ce qui est des *Héchaloth* la relation de Salmon b. Jerucham nous apprend que c'est au moment où

R. Ismaël meurt martyr pour sa foi qu'il est jugé digne de ces révélations. Or notre édition des *Héchaloth* a précisément pour cadre qu'un empereur romain (Lupinus?) fit exécuter plusieurs docteurs et que l'un d'entre eux, R. Ismaël, monta au ciel pour savoir si la décision de leur mort était irrévocable. Là, Métatron, après lui avoir révélé ce qui concerne les mesures de Dieu, lui fit parcourir toutes les demeures célestes. De plus — et chose très frappante — dans le manuscrit de la collection Oppenheim 9, 1061, les *Héchaloth* portent le titre de « Livre d'Hénoch ». Enfin une longue citation du *Ziuni*, 13 sqq., se donnant comme empruntée aux *Héchaloth* parle de la transfiguration d'Hénoch et des noms qu'il porte.

Nous constatons donc sur la foi de toutes ces relations une connexité étroite entre le Schiur Koma, les Otyoth, le fragment d'Hénoch et les Héchaloth. Au moins pouvons-nous affirmer que Salmon b. Jerucham empruntait ses citations à un texte dans lequel ces quatre ouvrages se trouvaient fondus ensemble. Le centre de toute cette efflorescence mystique est le Schiur Koma. C'est là le mystère, le mystère des mystères, celui dont la révélation émeut les anges, celui que dans la pseudo-épigraphie gaonique, les docteurs se disputent l'honneur d'avoir été chercher au ciel. Ce mystère est détenu et révélé par Métatron. Métatron est une transfiguration d'Hénoch. Il n'est pas seulement le révélateur de ce mystère, mais c'est lui qui est chargé de guider le contemplatif à travers toutes les pérégrinations célestes et infernales. Puis toutes ces données sont enchâssées dans le cadre de l'alphabet, c'est-à-dire rattachées à la mystique des lettres. Tel est le fond de ce mysticisme, qui d'ailleurs peut n'être lui-même qu'un résumé de tout le développement mystique antérieur, placé entre le VIe et le VIIIe siècle.

Quoi qu'il en soit, sur ce fond immuable l'imagination individuelle jette des fantaisie innombrables. On s'ingénie à varier les héros de cette montée et l'on substitue à R. Ismaël, tantôt R. Eliézer, tantôt R. Akiba, tantôt R. Nechounyah b. Hakanah, ou encore les dix martyrs. Parfois même c'est Moïse qui est choisi comme le type du contemplatif. Le *Jalkut Reubeni* cite un passage étendu des *Pirké Héchaloth* où se trouve exposée une espèce d'*ascensio Mosis*. A son entrée au ciel la route lui est barrée par Kemuel, Raziel, et d'autres anges envieux de voir la Thorah quitter le ciel pour être livrée aux hommes. Sur l'ordre de Dieu, Moïse démontre aux anges que la Thorah n'est pas faite pour eux, mais pour les hommes; car elle implique l'existence des passions dont les anges sont affranchis. En même temps que Dieu communique à Moïse la Loi, il lui révèle d'autres mystères, lui donne accès aux palais célestes et enfin lui communique les mesures qui constituent le mystère le plus terrible.

Puis on varie les conditions dans lesquelles s'est effectuée la montée; tantôt à l'occasion de la fuite de R. Akiba, ou simplement au moment où il s'est agi de donner un encouragement aux dix martyrs, etc...; on varie sur le nom de l'ange révélateur des secrets et à côté de Métatron figure Suriel et Raziel et il se fait autour de chacun comme une concrétion de légendes.

Quelques autres œuvres. — Sans pouvoir nous livrer à l'analyse de tous les Midraschim mystiques qui se placent entre le VIe et XIIe siècle, nous voulons cependant présenter encore quelques-uns qui sont comme des types ou des genres littéraires et qui semblables à une matière souple et flexible se plièrent à toutes les formes et à tous les caprices individuels.

Le groupe « Raziel ». — C'est tout d'abord le groupe

« Sepher Raziel » (1). D'après la *Genèse* la faute du premier homme, le contact de l'arbre de la science lui apprit ce qu'il aurait dû à jamais ignorer : la distinction effective du bien et du mal. Le mysticisme oublie complètement le sens de cette page. Il entend que la faute prise en soi a diminué l'homme, a affaibli son corps et son esprit et par conséquent a jeté pour lui un voile de mystère sur la face des choses. L'œuvre du mysticisme est précisément de soulever ce voile et d'arriver à rendre à l'homme par la raison et surtout par la force de l'extase ce que le péché lui a enlevé. Mais pour donner à ces révélations mystiques le prestige de l'antiquité et les abriter sous le nom d'Adam lui-même, on a imaginé ce qui suit : Après son châtiment et dans la nuit intellectuelle épaissie autour de lui, Adam adresse une longue prière à Dieu ; il se plaint de son ignorance et il conjure Dieu de lui rendre la science dont il a été privé par sa faute. Trois jours après, Adam voit devant lui l'ange Raziel assis au bord du fleuve qui longe le paradis. L'ange demeure là sous ses yeux jusqu'à l'heure où le soleil est à son midi. Dans sa main il tient un livre scellé du sceau divin. Il dit à l'homme : « Pourquoi ce visage triste ; je suis venu chargé d'exaucer ta prière. Ce livre t'apprendra ce qui t'adviendra jusqu'au jour de ta mort, à toi, à tes fils après toi, et à toutes les générations après eux, à quiconque saura se soumettre aux conditions imposées. Ce livre dira aussi s'il y aura des famines, des fauves, si la moisson sera bonne ou mauvaise, etc... » L'ange Raziel à ces mots brisa le sceau et lut devant Adam. Puis il le lui tendit et disparut dans une flamme montée du sein du fleuve. Cette donnée une fois posée,

1. Il y a différentes œuvres de ce nom. Le plus importante est attribuée à R. Eléazar de Worms. Mais, à coup sûr, la donnée première, le cadre primitif, remonte à l'époque des Gaonim.

l'auteur déroule toute la série monotone de ses prétendues révélations. Il cite le *Hechaloth*, les *Otijoth* de R. Akiba (cf. 12 *a b*, 16 *a*, 19 *a*, 23 *b*). Il cite Métatron et quand tout est fini nous avons pour tout résultat quelques centaines de dénominations nouvelles relatives aux anges qui président aux points cardinaux, aux saisons, aux jours, des interprétations imaginaires touchant les signes du zodiaque, les vents, les planètes dans les différents temps et lieux. D'une manière générale tandis que le mysticisme qui gravite autour de Métatron s'occupe de préférence des régions supra-terrestres, le mysticisme qui a pour centre Raziel, appelé le détenteur de la clé des sciences terrestres, ne quitte pas la terre et tend à satisfaire le besoin de pénétrer les liens cachés qui unissent les choses entre elles, leur action réciproque, afin d'armer par ce moyen l'initié de forces dérobées à la vue des autres hommes.

A côté d'Hénoch, à côté d'Adam, Noé devient également un personnage favori du mysticisme gaonique. Celui-ci se fonde pour cela, d'une part, sur *Genèse*, **6**, 9, où Noé est dit : « marchant avec Dieu » et, d'autre part, sur le livre d'Hénoch lui-même qui, ch. **10**, 2, présente Noé comme un voyant en rapport avec les autres. Noé est généralement le porte-parole des connaissances médicales ; voici sous quelle forme : les fils de Noé se plaignent à leur père des fléaux et des maladies occasionnés par la procréation des démons. Noé demande à Dieu comment il doit répondre à ses fils. L'ange Raphaël se présente, met sous verrous les neuf dixièmes des démons et laisse l'autre dixième aux mains de Mastema, leur chef, en vue de châtier les méchants. Puis il conduit Noé sur le mont Loubar (peut-être Luban, Liban ?) et lui donne certaines connaissances sur la nature des bois aromatiques, l'emploi de la résine, comme préservatif contre

la peste et contre la lèpre (il est probable que la résine passait pour un puissant antiseptique), sur la meilleure saison de cueillir les simples, les lieux les plus propices, enfin sur leurs vertus. — Noé met ces connaissances par écrit et c'est dans cet écrit, conclut l'ouvrage, qu'ont puisé de tout temps les sages de l'Égypte et de l'Inde.

Un opuscule intitulé *Schemachzaï et Azazel* nous présente un mélange curieux d'éléments empruntés à la fois à la Bible et au folklore babylonien, au mysticisme talmudique et à la mythique classique. Rien n'est plus instructif pour montrer comment la pensée mystique juive procède, comment elle emprunte, comment elle adapte et comment elle altère.

Les anges Schemachzaï et Azazel quittent le ciel pour aller répandre le nom divin jusque chez les mortels les plus corrompus. Ils se rendent auprès de femmes de bas étage pour les convertir au bien. Mais ils sont eux-mêmes pris au piège. Le premier est séduit irrésistiblement par la beauté d'une certaine Ischtahar; mais elle, au contraire, touchée subitement par la vertu qui se dégage de l'ange, acquiert la pureté angélique; il se fait un échange de leurs natures. Ischtahar, avec l'aide du tétragramme, s'élance au ciel et, en récompense de sa vertu, elle est mise au nombre des Pléiades. Quant à Schemachzaï, lui se livre à toute la corruption des hommes. Cependant, il se réveille à temps pour faire pénitence avant l'arrivée du déluge, il échappe à l'anéantissement; mais en châtiment de la séduction qu'il a tenté d'exercer sur les filles des hommes, il est suspendu les pieds en l'air, entre la terre et le ciel. Azazel, lui, erre toujours, incorrigé, impénitent et c'est lui qui stimule les femmes à exciter l'impudicité par le luxe et les ornements.

On saisit ici sur le vif un singulier mélange de données empruntées à la mystique chaldéenne et jetées dans un

cadre juif. Cette Ischtahar n'est autre que l'Ischtar, l'Astarté des Phéniciens, la Vénus phénicienne, avec cette différence toutefois que Astarté remplit presque à elle seule tout l'Olympe féminin des Phéniciens. Puis, cet élément venu tout droit de la Phénicie ou de la Grèce subit l'élaboration juive. Astarté est réhabilitée au contact des anges, elle se sert des procédés cabbalistiques pour prendre son vol vers les cieux, et c'est par la médiation du tétragramme qu'elle va prendre rang parmi les Pléiades. Rappelons ici pour bien préciser ces choses — qu'une légende longtemps accréditée et non encore complètement effacée parmi les Juifs, fait de la résurrection du Christ, l'œuvre du nom ineffable. Jésus aurait durant son vivant fixé ce nom sur un amulette, aurait attaché cette amulette sur la plante de ses pieds, et l'aurait introduite dans la chair du pied droit. Il n'est pas défendu de penser que l'opuscule qui nous occupe est une fable à tendance destinée à venger Ève du rôle que lui fait jouer la *Genèse* et à verser sur l'homme et sur les anges eux-mêmes l'esprit de corruption trop complaisamment endossé par la femme. Si cette conjecture est la vraie, l'auteur de cette fable serait certainement une femme.

Les νεκυίαι. — Les voyages aux enfers deviennent le cadre de la démonologie la plus extravagante. L'ouvrage qui sous ce rapport a eu le plus d'action sur le mysticisme ultérieur notamment sur le *Schaar Haguemoul* de Nachmanide est le *Maaseh* de R. Jehoschoua. Il met en scène R. Jehoschoua b. Levy qui, ayant rencontré le prophète Élie, lui demande des révélations sur l'empire infernal. Élie ouvre devant lui les trois portes qui donnent accès l'une sur la mer de l'enfer, l'autre sur le désert, l'autre sur la cité infernale. Puis il parcourt avec lui toutes ces différentes régions. L'auteur nous présente

alors une véritable νεκυία qui n'est pas sans quelque ressemblance générale avec celle que nous donnent Homère Virgile ou Dante. Tous les synonymes bibliques sont mis à contribution pour servir de dénomination à cette géographie singulière. Le « Schachath » (fosse), « Abadon » (abîme de perdition), « Choschek » (ténèbres), « Bor » (puits de l'abîme) des Psaumes, même le Tohu-Bohu de la première page de la *Genèse*, etc., etc. deviennent autant de divisions, de quartiers visités par le docteur. Il y est témoin des spectacles les plus horribles; il voit toutes les manifestations du mal, toutes les laideurs physiques et morales, des montagnes de charbons enflammés pèsent sur la poitrine des méchants, des fleuves de feu baignent sans trève leurs corps pantelants. Il y en a qui sont suspendus par les mains, le nez, la langue contraints de dévorer sans relâche du sable brûlant ; il y a des femmes attachées éternellement par les seins, et et les uns et les autres sont roulés alternativement du feu dans la neige et de la neige dans le feu. A chaque étape, à chaque mode de châtiment est préposé un autre démon.

Dans la peinture des peines infernales et dans la description des jouissances célestes, le génie juif déploie une fantaisie qui n'a certes pas la grandeur terrible de celle du Dante, mais qui par bien des côtés rappelle le cadre des tableaux de la *Divine Comédie*. Les innombrables νεκυία de la mythologie païenne et de la patristique chrétienne qui précédèrent et préparèrent l'œuvre de Dante ne furent pas non plus sans influence sur le mysticisme juif.

Ce mysticisme ne se meut pas toujours dans un domaine purement mystique. Il enveloppe souvent, sous une forme apocalyptique semblable au Livre de Daniel, les événements historiques dont le contre-coup a pu

atteindre les Juifs. Dans un ouvrage appelé « Prière de R. Simon b. Jochaï » ou « Mystères de R. Simon b. Jochaï », ce docteur reçoit de Métatron des révélations soi-disant sur l'avenir d'Israël et qui ne sont en réalité qu'un reflet des événements de la veille.

Nous y trouvons des allusions très transparentes aux luttes entre les princes mahométans et les princes chrétiens, aux Croisades, aux misères qu'elles entraînent, aux meurtres d'enfants accomplis par des Croisés fanatiques. Nous ne devons pas être, dans cet opuscule, bien loin de la première Croisade, car elle fut la plus terrible pour les Juifs de l'Europe orientale et de l'Orient. Le présent est si sombre que l'auteur, considérant cet amas de misères comme une ère de douleurs messianiques ou d'enfantement messianique, se jette à corps perdu dans la transfiguration mystique de l'avenir.

Conclusions générales. — Si nous jetons un coup d'œil général sur cette éclosion mystique, nous y distinguons les éléments suivants : Le caractère essentiel de ce mysticisme est qu'il s'arrête brusquement dans la voie de l'abstraction métaphysique et rebrousse chemin vers l'ancienne Haggadah. A côté, et en dehors de l'ancienne scolastique talmudique qui parle uniquement de froide logique, à côté du mysticisme spéculatif et en opposition avec lui, la pensée juive, en vue de sortir pour un moment du flot d'abstractions qui l'étouffent, se jette avec avidité sur l'angélologie et l'eschatologie comme sur une source plus rafraîchissante. L'angélologie est étendue à tout l'empire céleste; autour des anges s'agite tout un monde éclatant de splendeurs. C'est comme une idéalisation et une projection au ciel de tous les rêves conçus par Israël, sous l'inspiration de ses malheurs, et de ses espérances messianiques. Jérusalem et tout ce que ce nom magique dit au cœur des exilés n'est plus dans

Jérusalem. Tout l'éclat jeté par l'imagination sur le palais et le temple, les flots d'or et d'argent semés sur toute chose, tout le brillant cérémonial du trône et de l'autel, tout le cortège magnifique des princes et des prêtres, tout cela transfiguré est transporté au ciel.

Cette idéalisation poursuit un double but. D'abord elle tend à élever l'âme populaire, à la tremper par le spectable des faveurs sublimes dont ceux-là ont été l'objet, qui ont souffert pour leur foi; par le déploiement des visions sublimes qu'il leur a été donné de contempler. Puis les visions radieuses du ciel doivent faire oublier les sombres spectacles de la terre, le monde idéal paré des plus riches couleurs doit consoler l'âme des noirceurs et des tristesses du monde réel. Le mysticisme jette sur les douleurs terrestres l'arche d'une immense espérance.

De même qu'à l'époque babylonienne et persane les hommes d'élite avaient jeté en pâture à l'âme populaire ce qu'on peut appeler des romans pieux gravitant autour des anciens prophètes, créant au besoin ces prophètes, pour montrer que leur esprit n'était pas éteint en Israël, de même les écrivains de l'époque gaonique versent au peuple le courage et l'espérance par ce qu'on pourrait appeler des romans mystiques, groupés autour des prophètes et des martyrs. Et pour cette raison, l'imagination mystique ne se plaît pas seulement à contempler le ciel, mais elle se flatte de voir l'idéal devenir un jour la vérité; elle s'arrête au tableau radieux de l'ère messianique, aux prodiges qui la précèdent, et aux merveilles qu'elle réalisera; l'âme tout entière d'un peuple qui commence à se sentir un paria cherche un refuge dans cet avenir, dans ces faits, ces fêtes, ces palais d'or et d'azur. Ainsi les rapports sont rétablis entre le ciel et la terre, des myriades d'anges sont au service du Messie et de l'humanité régénérée, la Jérusalem idéale descend

pour remplacer la Jérusalem détruite, le temple idéal se dresse à la place où fut jadis le temple réel, et cette évolution est pour toute l'armée céleste le signal de la descente sur terre. Dieu et tout son cortège viennent à jamais résider parmi les hommes.

En même temps et par une contradiction qui n'est qu'apparente, une place de plus en plus grande est faite aux démons, ou plutôt au siège des démons, l'enfer. L'ancienne eschatologie tout en reconnaissant l'existence de l'enfer ne s'y arrête pas ; elle préfère s'étendre avec complaisance au ciel et aux splendeurs qu'il renferme. La raison qui à l'époque gaonique détermine un besoin plus ardent d'utopie et d'idéalisation, j'entends l'assombrissement de l'âme juive, détermine aussi un déploiement de couleurs plus ternes. Depuis le premier exil les Juifs n'avaient pas subi de choc aussi violent que la terreur musulmane et les premières Croisades. Avec l'époque gaonique l'espérance juive replie par instant ses ailes. L'âme juive a des heures d'abattement; alors elle oublie cette montée vers la vie, vers l'être, vers l'action, vers la joie, vers la justice finale embrassant tout dans une harmonie divine. Elle se penche sur les ténèbres du mal, de l'enfer; même elle prononce un mot qui est l'antithèse de tout son passé et de toute sa doctrine, le mot de « damnation éternelle. »

Pour cette même raison un élément tout nouveau fait son apparition dans le judaïsme : l'ascétisme. Tout ce que nous pouvons démêler en fait d'ascétisme dans le Talmud est une expression obscure de B. Azaï contre le mariage et une Halachah qui d'ailleurs marque plutôt une tendance végétarienne qu'ascétique, tr. *Erubin* 5 *b* : « Toute ville qui n'a pas de verdure, l'homme d'étude ne doit pas y habiter. » Le Pharisien dont on a voulu faire une forme d'ascète au moins dans l'acception primitive

du mot est en réalité un homme séparé des autres, non avec l'idée de retraite ou de mortification, mais avec l'idée de distinction et d'originalité. Avec le mysticisme gaonique l'ascétisme entre dans le judaïsme et il est suivi de tous les excès qu'il traîne généralement derrière lui. Le jeûne, l'abstinence, les mortifications de la chair deviennent des moyens propres à hâter l'état complemplatif. Cependant cet ascétisme ne va jamais jusqu'à fouler aux pieds les lois qui sont la condition même de la durée de l'espèce humaine. Le mariage reste enveloppé d'une auréole de sainteté et l'on prévoit déjà l'importance que la loi sexuelle va prendre dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique.

Le mysticisme tend à remplacer le prophétisme. Les anciens prophètes sont tous des hommes inspirés par Dieu pour apporter un enseignement moral aux hommes. Les prophètes comme Moïse, Samuel, Élie, Élisée ne diffèrent de leurs successeurs que par ce fait que le prestige de leur enseignement est préparé par des moyens thaumaturgiques; mais le miracle est entièrement subordonné à l'œuvre morale. Il disparaît complètement à partir des prophètes orateurs et écrivains qui ne comptent plus pour agir sur les âmes que sur la vigueur naturelle de leur éloquence. Les mystiques de l'époque des Gaonim se donnent, eux aussi, comme des inspirés; ils font, eux aussi, appel à la thaumaturgie et à l'éloquence, ils ont, eux aussi, un but moral qui se double d'un but contemptatif.

Ce mysticisme se concilie un peu mieux avec la doctrine pure du judaïsme; il suffit d'élargir un peu les mailles de l'angélologie et des théophanies bibliques pour l'y faire rentrer sans grande résistance. C'est pour cette raison aussi qu'il ne s'est pas borné à un élite, mais a pris une extension plus grande auprès de la masse.

Nous trouvons dans les *Respp.* des Gaonim des traces de véritables sectes mystiques appelées « Voyants de la Mercabah » et « Contemplatifs de la Mercabah. »

Enfin j'ajouterai une remarque d'ordre purement formel. C'est parce que ce mysticisme est plus près du judaïsme qu'il trouve un point d'appui plus solide dans la Bible. On sait que le mysticisme juif en général accroche en quelque sorte du dehors ses doctrines aux textes bibliques. Nulle part ce procédé n'est plus sensible qu'ici, et c'est particulièrement aux Psaumes et au livre de Job qu'il est fait appel. Il se produit ici un phénomène littéraire extrêmement curieux. Dans la poétique et la mythique cosmique de la Bible, les Psaumes et le livre de Job occupent la première place parce qu'ils nous ont conservé l'amas le plus considérable de métaphores reflétant les croyances antiques. Toutes ces métaphores exaltant l'œuvre divine, quoique vidées de leur premier sens, n'en gardent pas moins dans les mots les marques immuables des anciennes conceptions. Elles sont donc pour cette raison des formes très précieuses pour envelopper l'angélologie, l'uranologie, l'eschatologie de l'époque gaonique. De la sorte on remplit ces métaphores d'une substance non identique mais analogue à celles qu'elles ont perdues. Abritée par le canon biblique lui-même, la pensée juive se dédommage un peu de l'âpreté de son monothéisme par la fantaisie brillante et légère d'un polythéisme inconscient. L'antique fond polythéiste que les prophètes avaient eu tant de mal à vaincre reparaît sans compromettre pour cela le monothéisme.

Quelle est la date, plutôt la limite chronologique supérieure à laquelle il faut placer l'éclosion de ce mysticisme. Dans sa lettre-missive *De judaicis superstitionibus* à Louis le Pieux qui fut écrite en 729, Agobard dit : « Quod nobis non minime notum est, qui quotidie

pene cum eis (Judaeis) loquentes mysteria erroris ipsorum audivimus. Dicunt denique Deum suum esse corporeum et corporeis lineamentis per membra distinctum et alia quadam parte illum audire, alia videre, alia loqui, vel aliud quid agere... » (V. Agob. *Oper.*, ed. Baluzii, 75 sq.). Ailleurs : « Sedire Deum more terreni alicujus regis in solio, quod a quatuor circumferatur bestiis et magico quamvis palatio contineri plurosque coelos esse, quorum unum, quod ipsi vocant Raka (Rakia?), alterum vero appellant Araboth in quo Dominum astruunt residere. »

Il est évidemment fait allusion, dans ces passages, au Schiur Komah et aux Hechaloth.

Voici maintenant dans le même Agobard une citation presque littérale des *Otijoth*. Agobard reproche aux Juifs « habere Deum septem tubas quorum una mille ei cubitis metiatur » (1).

Et Agobard conclut : « Et quid plura? Nulla Veteris Testamenti pagina, nulla sententia est, de qua vel a majoribus suis non habeant conficta et conscripta mendacia, vel ipse usque hodie nova semper superstitione confingant et interrogati respondere praesumant. »

Or, la polémique d'Agobard nous reporte à la première moitié du IXe siècle.

D'autre part, l'*Ascensio Mosis* que nous avons mentionnée et qui fait partie de ce groupe d'œuvres mystiques se rencontre déjà dans la Pesikta. Or, la Pesikta, quoique remontant sous sa forme première à l'époque araméenne, ne fut complètement close qu'en « 777 après la destruction du Temple » (ch. 1), c'est-à-dire vers 845 après Jésus-Christ.

1. שיבי גדול שהוא אלף אמה באמתי של הק'ב'ה יתוקעי בו קילי הולך מסוף העילם יעד כופי

Enfin, les Pirké de R. Éliézer contiennent des allusions à Ismaël, c'est-à-dire à l'Islam. A la fin de l'ouvrage se trouvent sous forme de prophétie ces mots : « Quand deux frères régneront en même temps sur les Arabes, le Messie viendra. » Il ne peut s'agir ici que des fils d'Haroun al-Rachid, Alemin et Almamin, qui régnèrent en même temps, l'un à l'ouest et au sud et l'autre à l'est. A la mort du père des troubles se produisirent qui pouvaient faire espérer aux Juifs la fin de l'Islam et la fin de leurs malheurs. Ceci nous conduit donc dans les toutes premières années du IXe siècle. Mais les Pirké de R. Éliézer, tout en contenant quelques éléments de mysticisme haggadique, gravitant autour du trône divin suspendu dans l'espace, ignorent encore la description des sept temples célestes, la fusion d'Hénoch avec Métatron. Nous pouvons donc en conclure qu'ils sont sur le seuil du mysticisme gaonique et nous pouvons sans trop de hardiesse placer le commencement de ce mysticisme vers 820 après J.-C.

Le caractère anthropomorphique et matérialiste du mysticisme gaonique peut être comparé à l'anthropomorphisme qui, au même moment, sévit dans la théologie arabe, particulièrement dans la secte des Muschabihia, ou Muggasima, c'est-à-dire la secte de ceux qui comparent Dieu à d'autres êtres, qui le représentent corporellement, qui prétendent même que le corps de Dieu est composé de membres ayant la figure des lettres de l'alphabet (cette dernière doctrine est celle de Mughira, un de leurs plus anciens anthropomorphistes) ; la figure divine, celle d'un homme fait de lumière, portant sur la tête une couronne de lumière. Le scheik Chicham aurait admis, d'après Alkabir que Dieu est un être corporel ayant — nous retrouvons le Schiur Komah — sept toises de longueur, mais de ses toises à lui. Un autre

Muschabihite, David Algawarabi, après avoir représenté Dieu avec un corps de chair et de sang, constitué par des membres semblables à ceux de l'homme, ajoutait en s'adressant à ses auditeurs : « Demandez-moi tout le reste, mais faites-moi grâce de la partie sexuelle et de la barbe. » (Voir, pour tous les détails, Schahrastani, 77, et 142, 143. Cf. Haarbrucker, II, 412, etc.)

D'autres traits rapprochent le mysticisme juif d'alors des conceptions arabes. Schahrastani parle d'une secte (v. trad. Haarbrucker, I, 256 *b*, sq.) appelée Makariba, admettant que Dieu avait parlé aux prophètes par l'intermédiaire d'un ange qu'il avait préposé à toute la création et dont il aurait fait son lieutenant ; ils disent que tout le contenu de la Loi relativement à Dieu se rapporte à lui.

Nous aurions ici la doctrine que nous avons vue précédemment graviter autour de Métatron, et il résulterait de ce témoignage que cette doctrine avait pour elle, non seulement quelques penseurs isolés, mais tout un groupe d'hommes ayant un nom particulier.

Schahrastani parle également de deux sectes juives, les Jodaanites et les Makariites ; les premiers, adeptes de Juda Jodaan, donnent au Pentateuque un sens à la fois littéral et allégorique, c'est-à-dire qu'ils rejettent l'anthropomorphisme et considèrent ce qui les choque dans la Bible comme l'expression symbolique de vérités abstraites ; les autres maintiennent tous les anthropomorphismes de la Bible, mais ils les appliquent à un ange dont ils font une espèce de double de Dieu. Schahrastani attribue la fondation de cette secte à Benjamin Nahavendi. Or, Benjamin Nahavendi vécut vers 800, comme le prouvent les documents caraïtes qui en font un disciple de Josia, petit-fils d'Anan, ce qui nous reporte encore au commencement du IXe siècle.

Rappelons pour terminer que Épiphane, *Heres.*, **19**, rapporte, que d'après le Juif Éliézer, le Christ revêt souvent une forme matérielle qui alors prend des proportions colossales ; la description qu'il en fait rappelle ce que notre Schiur Komah dit non plus du Christ mais de Dieu le Père.

Le Midrasch Conen, et les Pirké de R. Éliézer. — Autour de cette époque se placent quelques opuscules que nous ne pouvons laisser dans l'ombre, parce qu'ils rendent plus explicable l'apparition de certains éléments ultérieurs ; ils contribuent à éclaircir notre marche. Tels sont le *Midrasch Conen*, et les *Pirké* de R. Éliézer.

Midrasch Conen. — Le Midrasch Conen, qui se rattache à ce mysticisme, essaie de fondre les conceptions anthropomorphiques des Hechaloth et du Schiur Komah avec les conceptions sur les attributs divins : « Justice et Grâce » avec la « Sagesse. »

En voici la teneur en quelques mots : Dieu ayant créé les choses par thèses et antithèses, les contraires se dévoreraient sans la « Grâce. » Israël serait la proie des autres peuples, les hommes en général celle des démons, les animaux domestiques celle des animaux sauvages. Sans les anges de la Grâce, les anges de la Justice prendraient le dessus et le monde périrait par excès de sévérité. Heureusement la « Grâce » exerce sur les contraires son action médiatrice. La Grâce est donc la condition d'être du monde, elle est la première expression de la Sagesse.

La Sagesse a pour seconde expression la Thorah ; sans la Thorah, la création ne pourrait durer. Les lois du Pentateuque, par exemple, les lois de reproduction, les lois concernant l'agriculture, sont indispensables à la marche des choses. C'est là le centre du Midrasch Conen : il faut que la Thorah soit le fondement du monde. Puis,

l'auteur ne fait que jeter quelques éléments autour de ce centre, éléments empruntés au mysticisme gaonique.

Remarquons que cet opuscule constitue un pas en avant dans la voie du mysticisme spéculatif. La sagesse n'y est plus identifiée avec la loi, mais elle est un principe antérieur, un attribut divin primordial produisant à la fois, d'une part l'attribut de la grâce et d'autre part la loi. Remarquons aussi que la Thorah devient de plus en plus, non seulement le code des lois religieuses, mais le code des lois cosmiques, l'expression de toutes les idées de Dieu, relatives au gouvernement non plus seulement d'Israël, mais de l'univers tout entier. Remarquons que la pensée juive a de plus en plus besoin de multiplier les intermédiaires en toutes choses, remarquons enfin que ces idées contraires, de médiations, tout en étant encore vagues et confuses, lui paraissent toutefois assez importantes pour qu'elle croie nécessaire de les réconcilier avec l'existence et la forme de la loi juive.

Pirké de R. Éliézer. — Dans les *Pirké* de R. Éliézer, qui sont en général une reprise très délayée de la *Genèse* et d'une partie de l'*Exode*, se rencontrent quelques fragments mystiques que nous ne devons pas passer sous silence, parce qu'ils sont souvent évoqués, développés et appliqués dans la suite et que le Zohar en particulier leur fait des emprunts presque textuels.

« Avant la création du monde y est-il dit au chapitre 3, il n'existait que Dieu et son nom ; alors il lui vint à l'esprit de créer l'univers et il le dessina (burina) devant lui, mais l'univers ne put tenir debout parce qu'il n'avait pas de fondements et quel est ce fondement ? le repentir. Il crée donc au préalable le repentir et en même temps, c'est-à-dire avant la création, il créa six autres objets : la Thorah, l'enfer, le paradis, le trône de sa gloire, le

temple de Jérusalem et enfin le nom du Messie. » Il faut maintenant entrer dans quelques détails.

Par Dieu et son nom l'auteur entend le nom qui lui appartient indépendamment de la création, son nom d'essence, probablement le tétragramme. En faisant de la pénitence le fondement de l'univers, il pense évidemment à ce que nous avons rencontré dans le Talmud et ce que nous trouverons dans toute son extension plus tard, à savoir que sans une médiation entre la justice et la grâce, l'univers n'est pas possible. Cette médiatrice que le Talmud n'indique pas est, selon lui, le repentir qui est une conciliation entre la loi de justice et la loi d'amour. Quant à la Thorah, nous savons que, pour le mysticisme, elle est non pas seulement la loi propre à Israël et faite pour lui, mais le plan général sur lequel Dieu a construit son univers et il doit nécessairement être antérieur à cet univers. Le trône glorieux n'ayant de raison d'être pour Dieu qu'en tant qu'il veut se manifester ne doit avoir été créé qu'à la veille de la création du monde. Le temple dont il est question est à coup sûr le type céleste du temple de Jérusalem dont ce dernier n'est qu'un reflet et qui à l'époque messianique viendra occuper la place du temple détruit.

Créer le nom du Messie, c'est, suivant le principe que nous avons énoncé créer l'être même qui le porte.

Dans ce même chapitre 3, l'auteur poursuit ainsi : « Par 10 paroles » l'univers fut créé, à savoir Dieu *dit* : Que la lumière soit ; Dieu *dit* : Que la voûte soit ; Dieu *dit* : Que les eaux se réunissent ; Dieu *dit* : Que la terre se couvre de verdure ; Dieu *dit* : Que les luminaires soient ; Dieu *dit* : Que les eaux fourmillent ; Dieu *dit* : Que la terre produise ; Dieu *dit* : Faisons l'homme ; Dieu *dit* : Voici, je vous donne comme nourriture ; Dieu *dit* : Il n'est pas bon que l'homme soit seul. » Remarquons

bien qu'il s'agit ici de dix paroles au sens humain du mot et qu'il n'est nullement questions d'hypostases.

L'auteur continue : « Et l'univers fut aussi créé par trois principes, à savoir : la sagesse, l'intelligence et la science, et ces trois principes présidèrent aussi à la construction du tabernacle et à celle du temple de Jérusalem. » Le tabernacle et le temple étant, comme nous avons vu, des miniatures, des microcosmes, les mêmes principes ont servi de base à l'un et aux autres. Le nombre 10 et le nombre 3 correspondent aux dix Sefiroth et aux trois fondements du *Sefer Yezirah*. Notons enfin la Trinité : « Sagesse, Intelligence et Science » qui n'est en somme composée que de la Chochmah (Sagesse) et de ses deux synonymes bibliques.

Chapitre 3, *ibid.* : « D'où furent créés les cieux? De la lumière du vêtement de Dieu. Il prit ce vêtement, l'étendit comme un manteau, et les pans allèrent, allèrent jusqu'à ce qu'il leur dit : Assez. Et la terre ? Elle fut créée avec la neige qui est sous le trône de Dieu. Il en prit, en répandit sur l'eau, les eaux se solidifièrent et devinrent poussière. » Ce passage est le plus important de tout l'opuscule et il aura un retentissement extraordinaire dans la lignée mystique qui va jusqu'au XIIIe siècle. Simple extension dans l'esprit de l'auteur du texte des Psaumes : « Il a fait de la lumière son vêtement », et de Job : il dit à la neige : « Sois terre », il sera pour les kabbalistes le point de départ traditionnel auquel ils rattacheront l'idée d'émanation, l'idée de concentration et l'idée de matière première.

L'auteur a une singulière manière de présenter la doctrine de l'homme en tant que microcosme : « Pour créer l'homme, Dieu rassemble la poussière des quatre coins de la terre, de la poussière rouge, noire, blanche, jaune dont il fait successivement le sang, les entrailles, les os

et les nerfs, le corps, afin que l'homme réunisse le tout et afin que de quelque côté qu'il se dirige il ne puisse jamais nier, oublier qu'il est poussière (*ibid.*).

Voici ce que l'auteur dit de l'âme (ch. 34, fin) : « L'âme ressemble à son Créateur ; comme lui, elle voit et est invisible ; comme il supporte son univers sans fatigue, elle supporte le corps sans effort. Les âmes sont d'essence divine. — Pendant le sommeil de l'homme, alors qu'il est couché immobile, l'âme se promène par toute la terre et lui rapporte en songe tout ce qu'elle a vu. — Il y a cinq voix qui vont d'une extrémité du monde à l'autre, et malgré cela ne sont pas entendues, et parmi ces voix figure (avec le gémissement d'un arbre fruitier que l'on brise, — n'omettons pas cette belle pensée) le cri de l'âme se détachant du corps. Cette âme, à ce moment dépouillée de tout élément périssable, dans sa pure spiritualité, voit Dieu, et à cette vue elle fait éclater un cri formidable.

Nous rencontrons ici (ch. 46) pour la première fois l'emploi « du nom distinct », le tétragramme, comme préservatif moral : « Au moment de la révélation sinaïtique 60 myriades d'anges accompagnèrent Dieu dans sa descente, répondant aux 600,000 hommes d'Israël. Chaque ange portait dans sa main une couronne scellée du « nom distinct » (tétragramme) et ils en couronnèrent chaque homme d'Israël. Ces couronnes les protégèrent de toute faute et éloignèrent l'action funeste de l'ange du mal. »

Au chap. 6, 7 et 8, nous trouvons des conceptions bizarres relatives à l'astronomie que le Zohar reprendra. L'auteur explique les révolutions des astres par la présence d'une multitude de fenêtres pratiquées dans la voûte céleste. Le soleil passant par ces fenêtres détermine par son apparition et sa disparition, selon leur largeur et leur distance respective, la variété des saisons

et les divisions du temps. — Afin qu'un astre n'empiète pas sur le domaine d'un autre et notamment pour que le soleil et la lune demeurent dans leur orbite, cet orbite est enfermé entre des couvercles qui, au moment du lever, se disjoignent insensiblement et laissent passer les astres comme s'ils sortaient d'un étui, puis se retournant passent de l'Occident à l'Orient afin de recueillir les astres à leur coucher et de tracer ainsi leur limite extrême.

Enfin voici quelques débris de la mythique chaldéenne et aryenne : « Toute l'armée céleste se renouvelle chaque jour ; par exemple le soleil se couche dans l'eau (1) du Okianos (1) (Ωκεανός), Océan (l'auteur semble reproduire ces données sans trop les comprendre et sans savoir ce que peut être cet Okianos) ; comme un homme éteint sa lampe dans l'eau, ainsi l'Okianos éteint les feux du soleil et il n'a plus aucun éclat ni chaleur durant la nuit jusqu'à ce qu'il se retrouve à l'Orient, là il se baigne dans un fleuve de feu, et il revêt ses flammes. Ainsi il se renouvelle et renouvelle chaque jour l'univers. De même pour la lune, les étoiles et les planètes, chaque soir ils se baignent dans un fleuve d'éclairs et en sortent pour éclairer les nuits. »

La date de l'opuscule nous est fourni au chapitre 30. L'auteur parlant des fils d'Ismaël dit : « Les fils d'Ismaël accompliront dans l'avenir quinze œuvres retentissantes en Palestine, ils la mesureront au cordeau, ils feront des tombes, des enclos pour les troupeaux, ils augmenteront le mensonge, opprimeront la vérité, éloigneront Israël de sa loi, inventeront l'encre et le calam, rebâtiront des villes détruites, aplaniront des voies, planteront des jardins et des pardès, entoureront le Temple d'une clôture, élèveront un monument dans le sanctuaire ; à la fin de leur domination, deux frères seront à leur tête

1. אוקיאנוס.

en même temps. » Or, ce fait, comme nous avons vu, s'est présenté à la mort d'Haroun al-Raschid. L'auteur ne fait que rattacher sous forme de prophétie à l'histoire d'Agar et d'Ismaël des épisodes de la conquête des Arabes en Palestine, dont la renommée est arrivée jusqu'à lui. Nous sommes donc dans les années qui suivirent immédiatement la mort d'Haroun al-Raschid, c'est-à-dire dans la première moitié du IXe siècle.

Le Sefer Yezirah. — Le mysticisme haggadique et eschatologique ne constitue pas tout le bilan de l'époque gaonique. Il en occupe, certes, la plus grande part; mais il y a à côté de lui une œuvre qui tient quelques pages, mais qui a joué un rôle capital dans le développement du mysticisme juif. Nous voulons parler du *Sefer Yezirah* ou Livre de la Création. Nous ne discutons pas pour le moment la légitimité de ce rôle, nous l'acceptons comme un fait, sauf à y revenir.

Il ne nous semble pas inutile de donner ici une traduction intégrale du Sefer Yezirah, parce que nous aurons dans la suite à y faire un appel constant, puis aussi, et surtout parce qu'on se méprend tant et si souvent sur la valeur de cette œuvre, que rien, sinon la vue du texte même ne pourra crever les illusions qui se sont créées autour d'elle(1).

1. Il a existé de tout temps des textes très divergents du Sefer Yezirah. Celui que traduit et commente Saadyah est loin d'être identique à celui de Sabbataï Douolo, lequel diffère encore sur bien des points de celui de Jehudah bar Barzilai. Étant données ces divergences, nous adoptons la version qui a prévalu dans les traditions juives, bien qu'elle ne soit pas très probablement la version originale. Il s'agit en effet, pour nous, moins d'une étude philologique que philosophique; et sous ce rapport la version qui a été adoptée nous est d'un plus grand intérêt. La seule confrontation de toutes les variantes demanderait un volume. Ce n'est pas notre objet.

CHAPITRE I

Par 32 voix merveilleuses (1) de Sagesse, Yah, Yehovah Zebaoth, Dieu vivant, Dieu fort élevé et sublime, demeurant éternellement, dont le nom est saint — il est sublime et saint — (2) a tracé (3) et créé son monde en trois livres : le livre proprement dit, le nombre et la parole (4).

Dix Sefiroth (5) sans rien (6) et 22 lettres dont 3 lettres fondamentales(7), 7 lettres doubles et 12 lettres simples(8).

1. Ou mystérieuses.

2. On a voulu trouver ici l'énumération de dix noms divins. Mais il a fallu pour cela faire violence au texte.

3. Sous forme de type, comme la suite le précise.

4. L'auteur semble appeler livre l'expression écrite ou parlée du Verbe. De sorte que la traduction serait plutôt « Verbe ». Il veut dire qu'il y a trois Verbes fondamentaux : 1° le Livre proprement dit (l'écriture, les lettres de l'alphabet) ; 2° le Nombre ; 3° la Parole, — Le texte ne s'oppose pas à la traduction suivante : Le nombrant, le nombre, le nombré, ce qui signifierait le sujet, le nombre reliant le sujet et l'objet, l'objet. — L'auteur tend à produire un jeu homophonique avec les mots *Sefer*, *Sefar*, *Sippur* qui, joints à la dénomination générale *Sefarim* et aux *Sefiroth* qui vont venir, produit un cliquetis de mots étrange et voulu.

5. Nous rencontrons ici pour la première fois le mot *Sefiroth*. On le traduit communément par « nombre ». C'est l'idée préconçue de trouver le pythagorisme dans le Sefer Yezirah qui a entraîné ce sens. Mais rien ne l'autorise. En réalité, comme nous le verrons, ces 10 Sefiroth ne sont pas 10 nombres, mais 10 éléments et directions.

6. L'auteur songe très probablement à *Job*, **26**, 7 : « Il (Dieu) tend il suspend la terre sur le néant » (Belimah). — Si l'on dérive le mot de la racine *balam*, il a le sens de fermé, littéralement : tenu par un frein (*Psaumes*, **32**, 9) ; donc ici le sens serait : clos, fermé, indépendant, en soi.

7. Littéralement : lettre-racine.

8. Les nombres 10, 3, 7, 12 ont, dans la conception des Juifs, un prestige consacré par l'antiquité.

Dix Sefiroth sans rien, selon le nombre de 10 doigts, 5 en face de 5 (1). Et l'alliance de l'Un est adaptée juste au milieu par la circoncision de la langue (2) et la circoncision de la chair (3).

Dix Sefiroth sans rien, 10 et non 9, 10 et non 11. Comprends avec sagesse et médite avec intelligence, examine-les et creuse-les. Rapporte la chose à sa clarté et mets son auteur à sa place (4).

Dix Sefiroth sans rien; leur mesure est de 10 sans fin : profondeur de commencement et profondeur de fin; profondeur de bien et profondeur de mal; profondeur de haut et profondeur de bas; profondeur d'Orient et profondeur d'Occident, profondeur de Nord et profondeur de de Sud (5); un maître unique, Dieu, roi fidèle, règne

1. C'est-à-dire : 10 Sefiroth sont liées l'une à l'autre et dépendent toutes de l'Un qui a contracté avec elle l'alliance de la langue, c'est-à-dire qui leur a donné l'Être par le Verbe.

2. Comme la main constitue le lien des doigts, ainsi la langue (le Verbe) constitue l'unité des deux nombres. Ils ont cela de commun qu'ils ont été exprimés ; c'est le fait d'avoir été exprimés qui constitue leur valeur, leur puissance.

3. La circoncision de la chair est le signe distinctif d'Israël, c'est-à-dire l'expression physique, le Verbe physique, expression du Verbe moral. — Cette interprétation me paraît d'autant plus juste que d'autres versions (celle de Saadiah et de Sabbataï Douolo) ont, au lieu de : par la circoncision, etc., par la parole, la langue et la bouche.

4. C'est-à-dire, le nombre 10 n'est pas dû au hasard, il est voulu par un être. Cet être lui est donc supérieur. Donc ne confonds pas la créature avec le Créateur. Il semble que l'auteur, comme effrayé de la puissance qu'il va prêter aux Sefiroth et voulant éviter toute méprise dans l'esprit du lecteur, apporte ici une affirmation solennelle du monothéisme.

5. Je ne sais ce que l'auteur entend par profondeur du mal, à moins qu'il ne songe à *Isaïe*, **45**, 7. Peut-être a-t-il été entraîné par l'antithèse, ou par son désir de trouver pour les Sefiroth 10 formes ou modes ou directions.

sur tous du haut de sa demeure sainte et éternelle (1).

Dix Sefiroth sans rien; leur aspect est comme l'éclair, mais leur fin n'a pas de fin (2). Son mot sur eux est qu'ils courent et viennent (3), et selon sa parole ils se précipitent comme la tempête et se prosternent devant son trône (4).

Dix Sefiroth sans rien; leur fin fixée à leur commencement et leur commencement à leur fin, comme une flamme attachée au charbon (5). Le maître est unique et il n'a pas de second. Or devant l'Un que comptes-tu (6)?

1. Dieu seul est éternel; les Sefiroth sont indéfinis mais non infinis ; de là le mot « profondeur ».

2. C'est-à-dire : les nombres sont finis, mais la série des nombres est infinie.

3. C'est-à-dire : à partir d'un certain nombre les mêmes nombres reviennent, suivant son mot, c'est-à-dire le mot de Dieu exprimé par *Ézéchiel*, 1, 14 où il est dit des animaux du char : « Et les animaux couraient et revenaient comme des éclairs. »

4. L'auteur cherche à rattacher comme il peut ses conceptions à celles de la Mercabah.

5. Les 10 Sefiroth sont enchevêtrées l'une dans l'autre comme le charbon et la flamme, l'une provient de l'autre et l'on ne sait où l'une commence et où l'autre finit : ce qui s'applique aux éléments et aux directions, comme nous le verrons.

6. Le déterminatif d'unité que le monothéisme juif applique avec constance à Dieu signifie dans son acception première qu'il n'y a qu'un Dieu par opposition à la pluralité des dieux adorés par les autres peuples : c'est un cri de révolte contre le polythéisme. Mais pris en soi, ce qualificatif offusque le mysticisme : il a le tort, aux yeux de l'auteur du *Sefer Yezirah*, de placer Dieu dans la catégorie des nombres. Il faut écarter cela. Et, c'est là, croyons-nous, le sens de ce paragraphe. Les Sefiroth au nombre de 10 impliquent une suite : donc dire que Dieu est un, c'est dire en apparence qu'il est le commencement d'une série, qu'il implique autre chose après lui. C'est ce que l'auteur ne veut pas. Dieu est au-dessus du

Dix Sefiroth sans rien; ferme (1) ta bouche et ne parle pas; ferme ton esprit et ne pense pas, et si ta bouche se hâte de parler et ton esprit de penser, retourne au passage où il est dit : Les bêtes courent et viennent et c'est sur cette chose que l'alliance a été conclue.

Dix Sefiroth sans rien.

1° L'esprit du Dieu vivant, voix, esprit, parole (2) et c'est là l'Esprit Saint (3).

2° L'air du souffle; Il y tracé et taillé (4) 22 lettres,

nombre, il est Un sans second; toute autre unité n'est une que relativement, mais Dieu est Un absolument. On sent très bien que l'auteur n'a pas à sa disposition la langue abstraite qu'il faudrait, mais il entend bien ce que plus tard Bachya et Iben Zaddik après lui appelleront dans une langue plus philosophique le Un pur et simple (*Theol.* de Bachya, p. 68; cf. Ib. Zaddik, p. 1).

יחודי האחד הפשוט אשר ראוי לעבדו לבדו, c'est l'unité une et simple, seule adorable, l'unité au sens absolu, τὸ καθαρῶς ἕν que Plotin oppose à τῷ μετοχῇ ἕν, l'unité dérivée.

1. Ici l'auteur joue visiblement sur le mot *bélimah* ce qui tend à prouver que le sens primitif est tout autre, la littérature mystique étant coutumière de ces jeux homophoniques.

2. La voix est l'instrument de l'Esprit s'exprimant en paroles, et tout cela constitue le Verbe. Donc : 1° le Verbe.

3. Manière d'identifier le Verbe avec l'Esprit Saint, c'est-à-dire l'inspiration qui anime les Écritures; c'est donc une manière de judaïser cette conception. L'auteur met bien à profit la duplicité du mot hébreu *Rouah* (רוח) signifiant à la fois souffle et esprit; a-t-il pensé à la *pneuma* pythagorienne qui, d'après les commentateurs, est le souffle du monde, une espèce d'organisme au moyen duquel l'illimité est entré dans le limité, εἶναι δ'ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κένον, καὶ ἐπεισιεναι αὐτω τῳ οὐρανῳ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνευματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τό κενὸν διοριζει τὰς φύσεις κ. τ. λ. (Arist., *Phys.*, IV, 6).

4. C'est-à-dire : tracé avec la voix et taillé, découpé dans l'air.

3 lettres fondamentales, 7 doubles et 12 simples (1); et l'esprit est à chacune d'elles (2).

3° L'eau venant de l'air (3); Il a taillé avec elle 22 lettres en fait de tohu-bohu, en limon et argile (4); il en traça comme une sorte de parterre, il en tailla comme une espèce de mur, il en serra comme une sorte de toiture; il versa de la neige dessus et cela devint poussière, comme il est dit, à la neige il dit : Sois terre (5).

4° Le feu venant de l'eau; il a tracé et taillé avec lui le trône glorieux, les séraphins les bêtes (*chajoth*), les

1. Les 32 voix se décomposent donc comme suit : 10 Sefiroth + 3 + 7 + 12 lettres. De ces nombres, le nombre 10 est consacré par le Décalogue, reparaît dans le Talmud, comme nous l'avons rencontré à propos des 10 instruments ou des 10 attributs qui ont servi lors de la création. Les 10 sphères d'Aristote paraissent n'avoir pas été sans influence sur le nombre des Sefiroth. Le nombre 7 remonte aux origines anté-bibliques, au berceau même des Sémites en Chaldée. Les Chaldéens ayant observé sept planètes (en comptant le Soleil et la Lune comme des planètes) firent du nombre 7 la base de leur calendrier et de leur vie religieuse.

Chez les Juifs le nombre 7 devint le nombre sacré pour la division du temps, pour la durée des fêtes, etc. — Le nombre 12 se trouve également consacré par l'âge et constitue dans la Chaldée la base du système sexagésimal, base du calcul. Quant au nombre 3, nous le rencontrons dans les invocations les plus antiques, dans les formules finales des documents assyriens sous la forme même où il a passé dans la Bible (*Isaïe*, **6**, 3).

2. L'auteur entend-il que l'Esprit de Dieu les anime toutes ou plus matériellement, qu'elles sont toutes taillées dans le vent ou l'air.

3. L'eau est conçue comme une dégradation de l'air.

4. C'est cette eau même qui est tohu-bohu, limon et argile.

5. L'auteur reprend la théorie que nous avons rencontrée dans le Talmud au sujet de la neige constituant sous le trône de Dieu la matière première qui créa le monde. — Voici comment l'auteur se figure les choses : dans l'eau issue de l'air il a découpé et taillé une espèce de parterre ou mur ou toit, un fondement solide en limon durci et il y a versé toute l'eau sous forme de neige.

roues saintes (1) et avec ces trois il a fondé sa demeure comme il est écrit : Il fait des vents ses messagers et du feu flamboyant ses serviteurs (2).

Il a choisi 3 lettres parmi les simples suivant le fondement des 3 lettres fondamentales, *alef*, *mem*, *schin*, et il les a fixées à son grand nom et avec elle a scellé 6 côtés ;

5° Il a scellé le haut et il s'est tourné en haut et l'a scellé avec *jhv*.

6° Il a scellé le bas et il s'est tourné en bas et l'a scellé avec *hjv*.

7° Il a scellé l'est et il s'est tourné devant lui et l'a scellé avec *vjh*.

8° Il a scellé l'ouest et il s'est tourné en arrière et l'a scellé avec *vhj*.

9° Il a scellé le sud et s'est tourné vers la droite et l'a scellé avec *jvh*.

10° Il a scellé le nord et il s'est tourné vers la gauche et l'a scellé avec *hvj*.

Voici les 10 Sefiroth sans rien : Esprit du Dieu vivant, puis air de l'esprit, eau de l'air, feu de l'eau, haut, bas, est, ouest, nord, sud (3).

1. Ces mots empruntés à la théophanie d'Ézéchiel paraissent être devenus une sorte de terminologie consacrée pour désigner tout le monde supra-sensible.

2. Comment le feu n'est-il qu'une dégradation de l'eau alors que généralement dans cet ordre de conceptions le feu est considéré comme l'élément le plus subtil, l'élément supérieur, conception que l'auteur semble d'ailleurs partager, puisqu'il fait du feu la matière du monde supérieur ? On a observé avec raison que l'auteur s'inspire ici de la cosmogonie des premières lignes de la *Genèse* où les éléments se succèdent dans l'ordre suivant : au verset 2 *Rouach* רוח, souffle, air ; *ibid.* : *mayim* מים, eau, et au verset 3 : *or* אור, lumière, feu.

3. L'auteur considère non pas le tétragramme tout entier, mais

CHAPITRE II

Vingt-deux lettres, dont 3 lettres fondamentales, 7 doubles et 12 simples; 3 fondamentales : *alef*, *mem*, *schin*; il les a fondées comme plateau de mérite et plateau de démérite et le fléau de la loi établit l'équilibre (1); 3 fondamentales : *alef*, *mem*, *schin* : *mem*, lettre sourde; *schin*, lettre sifflante; *alef*, correspondant à l'air qui est le souffle établissant l'équilibre entre les deux autres (2).

les trois premières lettres. Il laisse de côté la quatrième qui est la deuxième. Puis combinant ces trois lettres de six manières différentes il produit les six combinaisons dont Dieu s'est servi pour sceller les six directions dans la matière fondamentale, c'est-à-dire donne à la matière 6 directions qui la repandent dans l'espace : La matière est considérée comme cube de six côtés.

Les 10 Sefiroth sont donc constitues par le Verbe, trois éléments et six directions. Ce ne sont donc pas des nombres, et nous avons eu raison de ne pas traduire le mot *Sefiroth*. Les nombres qui figurent dans le *Sefer Yezirah* sont, nous le repétons, 10, 3, 7, 12. Mais 10 n'a pas de place prépondérante. Remarquons la division des 10 Sefiroth en $1 + 3 + 6$. Elle aura son importance dans la division, la dénomination et la determinations des 10 Sefiroth zoharitiques.

1. L'auteur, pour exprimer l'idée de conciliation des contraires, emprunte l'image de la balance. Il ne faudrait pas donner à cette image une portée exagérée ni y voir l'idée de thèse, antithèse et synthèse. Nous avons rencontré précédemment la conception qui fait du monde un état tempéré entre la justice et la grâce, c'est cette conception que l'auteur a en vue.

2. C'est-à-dire que l'idée d'équilibre est indiquée aussi par le son des lettres. Il faut remarquer aussi que ces trois lettres embrassent à peu de chose près l'alphabet tout entier *alef* en tête, *mem* au centre, *schin* avant-dernière. Enfin *alef* est l'initial du mot *avir* (air), *mem* celle du mot *mayim* (eau) et *schin* représente le mot *esch* (feu). La comparaison de la balance sera

Vingt-deux lettres fondamentales; il les a tracées, taillées, multipliées (combinées), pesées, interverties et il en a formé toutes les créatures et tout ce qui est à créer dans l'avenir (1).

Vingt-deux lettres comme fondement. Il les a tracées avec la voix, il les a taillées dans l'air, il les a fixées dans la bouche en 5 endroits : *alef*, *het*, *chet*, *ayin* avec la gorge; *guimel*, *jod*, *kaf*, *kof* avec le palais; *dalet*, *tet*, *lamed*, *nun*, *taf* avec la langue; *zayin*, *samek*, *schin*, *resch*, *tzade* avec les dents; *bet*, *vav*, *mem*, *pè* avec les lèvres (2).

Vingt-deux lettres comme fondement fixées à la sphère comme un mur par 231 portes; la sphère se meut devant, derrière (3). Signe de la chose : rien n'est supérieur en bien à Oneg et rien n'est supérieur en mal à Néga.

Comment les a-t-il combinées (multipliées), pesées, in-

largement mise à profit par les premières œuvres qui entreront dans la formation du Zohar.

1. C'est-à-dire le réel et le possible. L'auteur semble avoir en vue l'idée émise antérieurement, à savoir que Dieu crée chaque jour. — Profitons de l'occasion pour émettre ce principe qu'il ne faut jamais chercher ailleurs une idée que l'auteur peut avoir trouvée dans le judaïsme qui l'a précédé. Il vit avant tout sur le mysticisme juif antérieur.

2. L'auteur adopte la division des lettres hébraïques en cinq catégories suivant les organes qui servent à les prononcer. Cette division apparaît chez les grammairiens à partir du VIIIe siècle.

3. On a voulu voir ici la grande sphère céleste, celle qui dans la cosmogonie du moyen âge meut toutes les autres. Je ne trouve rien de semblable ici. L'auteur fait une simple comparaison empruntée à une roue; les 22 lettres sont comme fixées à cette roue, et la roue, en tournant dans un sens et l'autre, produit des comparaisons multiples. L'auteur y joint un signe ou exemple : les lettres *ayin*, *nun*, *guimel* produisent ou le mot *Oneg* (délices) ou son anagramme *Néga* (plaies, mal). — Quant aux 231 portes, voir immédiatement après.

terverties? *Alef* avec toutes et toutes avec *alef*; *bet* avec toutes et toutes avec *bet*; toutes tournent en cercle par 231 portes (1) et il se trouve que toutes les créations et toutes les paroles sortent de là, ensemble, sous une même forme. — Il a formé le solide du néant, il a fait

1. Voici comment j'entends ces 231 portes : Chaque lettre avec toutes les autres produit : 21 × 22 combinaisons = 462.

Et toutes avec chacune produisent également 462 combinaisons, ce qui nous donne en tout 924.

Mais là-dessus tombe la moitié ; en effet, par exemple pour la lettre *b*, les combinaisons *ba* et *ab* existent déjà pour la lettre *a*, et en défalquant ainsi tout ce qui tombe pour les lettres suivantes on est ramené à 462 combinaisons. Mais pour arriver au chiffre 231, il faut admettre ou bien que l'auteur ne compte pas les anagrammes comme des combinaisons nouvelles, ce qui nous réduit à 462 : 2 = 231, ou bien que l'auteur entend par portes chaque combinaison avec son anagramme.

Voici comment Saadiah explique la chose (traduction de M. Lambert) : ce sont 22 séries... la première est " (ce signe représente les quiescentes) *'b*, *'d*, *'h* etc... jusqu'au *tav* ; la seconde série est *b' bg*, *b'd*,... jusqu'au *tav* ; la troisième série *g'*, *g'b*, *g'g*, *g'd*... jusqu'au *tav* ; il en est de même pour *l*, *h* jusqu'à *tav*. En tout, cela fait 22 multiplié par 22 ou 484 ; il faut en retrancher 22 mots qui ne sont pas des produits d'une lettre avec une autre, à savoir " de la première série, *bb* de la seconde, *gg* de la troisième, *d'd* de la quatrième, parce que *d* avec *d* ne produit qu'une même figure dans l'air et qu'un seul mot dans la parole et ils n'ont pas d'interversion, car si on les intervertit ils restent dans leur premier état : il reste donc 462. Mais de ces 462 on ne trouve que la moitié, car *'b* qui est dans la première série est comme *b'* qui est dans la seconde... et si tu fais le compte tu trouveras que la moitié des lettres ne fait que reproduire l'autre moitié ; c'est pourquoi il a dit : Et toutes tournent en cercle parce qu'elles tournent en s'intervertissant. Or lorsque tu prends la moitié de 462 cela fait 231. Mais on peut objecter à cela que *'b* n'est pas du tout la même chose que *b'*, par exemple : le mot *ab* signifie père et *ba* signifie : il est venu, *da* « sache », *ad* « jusqu'à », etc. »

de rien quelque chose, il a taillé de grandes colonnes (1) dans l'air insaisissable (2) et voici le signe : *alef* avec toutes et toutes avec *alef*, il regarde, il parle, et il fait toutes les créatures et toutes les paroles, sous une même espèce ; signe de la chose, 22 objets et un seul corps.

CHAPITRE III.

Trois lettres fondamentales, *alef*, *mem*, *schin*; il les a fondées pour être le plateau du mérite, le plateau du démérite et le fléau de la loi, mettant l'équilibre entre les deux autres.

Trois lettres fondamentales, *alef*, *mem*, *schin*; grand mystère, merveilleux, caché, scellé avec six anneaux (3) et dont dérivent trois mères qui sont : l'air, l'eau, le feu, et d'elles sont nés les pères, et des pères sont nées les générations (4).

Trois lettres fondamentales, *alef*, *mem*, *schin* ; fondement, il les a tracées, il les a multipliées, il les a pesées, il les a interverties et il en a formé trois principes dans l'univers, trois principes dans l'année et trois principes dans la personne mâle et femelle (5).

1. L'auteur semble penser à *Job*, 5.11.

2. L'air insaisissable deviendra dans la langue de la Kabbale proprement dite le Avir Kadmon (air primordial).

3. Six directions, ou bien ces 3 lettres sont susceptibles de 6 combinaisons.

4. Cette terminologie est empruntée à la *Genèse*, 5, 1 ; 6, 9; 10, 1 ; etc., pour exprimer dans un langage biblique les éléments et tout ce qui en dérive.

5. Il s'est servi de ces trois lettres comme de types et il en a reproduit l'image dans l'univers (l'espace), dans l'année (le temps), dans l'homme. — L'homme est l'image racourcie du temps, qui est lui-même l'image de l'univers. Il y a une relation harmonieuse entre l'homme, le temps et l'univers.

Trois principes, *alef*, *mem*, *schin*, dans l'univers représentant l'air, l'eau et le feu. Les cieux sont tirés du feu, la terre est tirée de l'eau et l'atmosphère est tirée de l'air qui est la loi d'équilibre entre les deux autres (1).

Trois principes dans l'année : la chaleur, le froid et l'humidité (2) ; la chaleur est tirée du feu, le froid est tiré de l'eau ; l'humidité est tirée de l'air, loi établissant l'équilibre entre les deux autres (3).

Trois principes dans la personne : la tête, le ventre et le tronc. La tête est tirée du feu, le ventre est tiré de l'eau et le tronc est tiré de l'air, loi établissant l'équilibre entre les deux autres (4).

Il a fait régner la lettre *alef* sur l'air et lui a attaché une couronne, et il a combiné l'une avec l'autre, et il en a formé l'atmosphère dans l'univers, la demi-saison dans l'année, le tronc dans la personne mâle et femelle (5).

1. L'auteur semble suivre la loi en vertu de laquelle les éléments sont placés selon leur poids, le plus lourd supportant un plus léger : la terre supporte l'eau, l'eau supporte l'air, l'air supporte le feu.

2. L'été, l'hiver et la demi-saison.

3. L'auteur divise l'année en trois saisons seulement, la saison chaude, la saison froide et la saison mélangée également de l'une et de l'autre.

4. Toutes ces relations sont purement arbitraires. La tête, étant la partie supérieure, doit être tirée de l'élément supérieur : le feu; le ventre, au contraire, étant la partie inférieure doit être tiré de l'élément inférieur : l'eau, et le tronc entre l'un et l'autre, de l'élément intermédiaire : l'air.

5. Les traditions talmudiques rapportent que les lettres ont été révélées munies d'ornements et de couronne (*Berachot*, 29 *b*) et nous avons rencontré dans le mysticisme talmudique cette idée que Dieu tresse des couronnes aux lettres (*Sabbat*, 29 *a*). Elles sont les reines des choses parce qu'elles ont servi à exprimer la Thorah qui pour le mysticisme est l'expression du Verbe. — Encore de nos jours, dans les rouleaux de la Thorah lue dans les temples

Il a fait régner la lettre *mem* sur l'eau, il lui a attaché une couronne, il a combiné l'une avec l'autre, et il en a formé la Terre dans l'univers, l'hiver dans l'année, et le ventre dans la personne mâle et femelle.

Il a fait régner la lettre *jod* sur l'action, il lui a attaché une couronne, il a combiné l'une avec l'autre, et il en a formé la Vierge dans l'univers, le mois Éloul dans l'année (6e mois) et la main gauche dans la personne mâle et femelle.

Il a fait régner la lettre *lamed* sur la cohabitation et il lui a attaché une couronne, il les a combinées l'une avec l'autre, et il en a formé la Balance dans l'univers, le mois de Tischri (7e mois) dans l'année et la bile dans la personne mâle et femelle.

Il a fait régner la lettre *nun* sur l'odorat, il lui a attaché une couronne, il a combiné l'une avec l'autre et il en a formé le Scorpion dans l'univers, Cheschvan (8e mois) dans l'année et l'intestin grêle dans la personne mâle et femelle.

Il a fait régner la lettre *samek* sur le sommeil, il lui a attaché une couronne, il a combiné l'une avec l'autre et il en a formé le Sagittaire dans l'univers, Kislev (9e mois) dans l'année et l'estomac dans la personne mâle et femelle.

Il a fait régner la lettre *ayin* sur la colère, il lui a attaché une couronne, il a combiné l'une avec l'autre et il en a formé le Capricorne dans l'univers, Tebet (10e mois) dans l'année, le foie dans la personne mâle et femelle.

Il a fait régner la lettre *zadé* sur le toucher; il lui a attaché une couronne, il a combiné l'une avec l'autre et il en a formé le Verseau dans l'univers, Schebat (11e

juifs les lettres sont souvent surmontées d'ornements et de couronnes.

mois) dans l'année et l'œsophage dans la personne mâle et femelle.

Il a fait régner la lettre *kaf* sur le rire (joie), il lui a attaché une couronne, il a combiné l'une avec l'autre et il en a formé les Poissons dans l'univers, Adar (12e mois) dans l'année et la rate dans la personne mâle et femelle.

Il a fait régner la lettre *schin* sur le feu ; il lui a attaché une couronne, il a combiné l'une avec l'autre et il en a formé le ciel dans l'univers, l'été dans l'année et la tête dans la personne mâle et femelle.

CHAPITRE IV

Sept doubles : *bet*, *guimel*, *dalet*, *kaf*, *pe*, *resch*, *tav*, usités avec deux prononciations : *b*, *bh* ; *g*, *gh* ; *d*, *dh* ; *k*, *kh* ; *p*, *ph* ; *r*, *rh* ; *t*, *th*, à l'image du doux et du dur, du fort et du faible (1).

Sept doubles : *bet*, *guimel*, *dalet*, *kaf*, *pe*, *resch*, *tav*, fondement de : sagesse, richesse, postérité, vie, pouvoir, paix, grâce (2).

Sept doubles : *bet*, *guimel*, *dalet*, *kaf*, *pe*, *resch*, *tav*,

1. Chacune de ces lettres est forte ou faible, suivant sa place dans les mots hébreux. — La double prononciation du *resch* n'est plus sensible pour nous, mais les grammairiens prétendent que les anciens Hébreux distinguaient parfaitement le *resch* grasseyé et le *resch* roulé.

2. Il ne faut pas chercher de relations logiques entre les lettres et les idées qué l'auteur y rattache. Il prend des aphorismes quelconques et les relie comme il peut aux lettres et aux nombres. Les sept idées énumérées par lui ne sont pas tout à fait semblables à celles que nous trouvons, *Pirké Aboth* 6,8 : « la beauté, la force, la richesse, la sagesse, la vieillesse, les cheveux blancs et les enfants sont la gloire du juste, comme la gloire du juste est la gloire du monde. » — Il est certain qu'il courait toutes sortes d'aphorismes de cette nature dans la bouche du peuple.

doubles en paroles et par les contraires; contraires : sagesse, sottise; contraires: richesse, pauvreté; contraires : postérité, stérilité ; contraires: vie, mort; contraires : pouvoir, servitude; contraires : paix, guerre ; contraires : grâce, laideur.

Sept doubles : *b, g, d, k, p, r, t*, haut, bas, est, ouest, nord, sud, et le sanctuaire fixé au milieu les porte tous (1).

Sept doubles, *b, g, d, k, p, r, t* ; sept et non six, sept et non huit ; médite-les, creuse-les, rapporte la chose à son évidence et mets le Créateur à sa véritable place. — Sept doubles, *b, g, d, k, p, r, t*, fondement; il les a tracées, gravées, combinées, pesées, interverties et en a formé sept constellations dans l'univers, sept jours dans l'année et sept orifices dans la personne mâle et femelle.

Voici les sept constellations dans l'univers : Saturne, Jupiter, Mars, Soleil, Vénus, Mercure, Lune (2).

1. Il prend ici le sanctuaire comme un objet quelconque, qui, enveloppé de ses six dimensions, nous donne le nombre 7 ; de plus, le sanctuaire joue un rôle particulier dans les idées mystiques ; il est considéré comme un petit cosmos représentant le grand. On s'ingénie à trouver une relation étroite entre ses parties et celles de l'univers. Cette idée disséminée dans beaucoup d'œuvres mystiques fait l'objet d'ouvrages particuliers ; nous la retrouverons. — Si l'auteur, au lieu de se référer au tabernacle du désert entend parler du Temple de Salomon, il est possible d'admettre qu'il songe à *Ezéchiel*, 5, 5 qui présente Jérusalem et le Temple comme étant au centre de la terre. Ce centre porte en quelque sorte l'espace comme le centre d'une sphère supporte la sphère.

2. Dans le Talmud, *Sabbat* 156 *a*, l'ordre des 7 est : Soleil, Vénus, Mercure, Lune, Saturne, Jupiter, Mars. De quelque façon qu'on l'envisage cet ordre ne se justifie pas astronomiquement. Celui des Chaldéens, desquels dérivent ces notions est toujours (II Rawl. 48, 1 ; 51 *b* ; III Rawl. 57, 65-67 *a*) : Lune, Soleil, Jupiter, Vénus, Saturne, Mars, Mercure, c'est-à-dire l'ordre des divinités qui y président (voir Schrader, *Etudes et critiques*, p. 337 à 39). Pour le *Sefer Yetsirah*, comme pour les Chaldéens, le Soleil et la Lune [illegible]

Voici les sept jours dans l'année : les sept jours de la semaine : les sept orifices dans la personne mâle et femelle sont : deux yeux deux oreilles, deux narines et une bouche.

Il a fait régner la lettre *bet* sur la sagesse, il lui a attaché une couronne, il a combiné l'une avec l'autre et il en a formé la Lune dans l'univers, dimanche dans l'année et l'œil droit dans la personne mâle et femelle.

Il a fait régner la lettre *quimel* sur la richesse, il lui a attaché une couronne, il a combiné l'une et l'autre et il en a formé Mars dans l'univers, lundi dans l'année, l'oreille droite dans la personne mâle et femelle.

Il a fait régner la lettre *daleth* sur la postérité, il lui a attaché une couronne, il a combiné l'une avec l'autre et il en a formé le Soleil dans l'univers, mardi dans l'année, la narine droite dans la personne mâle et femelle.

Il a fait régner la lettre *kaf* sur la vie, il lui a attaché une couronne, il a combiné l'une avec l'autre et il en a formé Vénus dans l'univers, mercredi dans l'année, l'œil gauche dans la personne mâle et femelle.

Il a fait régner la lettre *pe* sur le pouvoir, il lui a attaché une couronne, il a combiné l'une avec l'autre et il en a formé Mercure dans l'univers, jeudi dans l'année et l'oreille gauche dans la personne mâle et femelle.

Il a fait régner la lettre *resch* sur la paix, il lui a attaché une couronne, il a combiné l'une avec l'autre et il en a formé Saturne dans l'univers, vendredi dans l'année et la narine gauche dans la personne mâle et femelle.

Il a fait régner la lettre *tav* sur la grâce, il lui a attaché une couronne, il a combiné l'une avec l'autre et il en

six autres planètes rentrent dans la dénomination générale d'étoiles.

a formé Jupiter dans l'univers, le sabbat dans l'année et la bouche dans la personne mâle et femelle.

Sept doubles, *b*, *g*, *d*, *k*, *p*, *r*, *t*, avec lesquelles ont été tracés 7 mondes, 7 ciels (1), 7 terres (2), 7 jours, 7 fleuves, 7 déserts, 7 semaines (3), 7 années, 7 années de friche, 7 jubilés (4) et le sanctuaire (5). C'est pour cela qu'il aime la septaine sous le ciel (6).

Comment les a-t-il combinées? 2 pierres bâtissent 2 2 maisons, 3 pierres bâtissent 6 maisons, 4 pierres bâtissent 24 maisons, 5 pierres bâtissent 120 maisons, 6 pierres bâtissent 720 maisons, 7 pierres bâtissent 5040 maisons (7); à partir de là compte ce que la bouche ne peut proférer et ce que l'oreille ne peut entendre (8).

1. Suivant les données de la Mercabah.

2. Suivant les données du folklore babylonien, la terre est divisée en sept régions superposées; c'est ce que, croyons-nous, l'auteur entend.

3. Qui, dans la religion cultuelle juive, sépare la fête de Pâque de la fête des Semaines.

4. Pour faire la 50e année, année de grand Jubilé, où, selon la Thorah, les patrimoines devaient être restitués aux familles respectives.

5. Où le nombre 7 domine pour la forme des choses et la durée des fêtes, le nombre des victimes.

6. Philon, après avoir parlé longuement du rôle du nombre 7 dans la loi juive, dans les voyelles grecques, dans les organes du corps humain, dans la musique, conclut en des termes semblables : χαιρει δέ ἡ φυσις τη ἑπταδι (*Legis allegor.*, I, 42).

Dans la Pesikta nous rencontrons les mêmes mots :

לציך היבב שביעי יהת כל השמים

7. C'est-à-dire une racine de 2 lettres est susceptible de 2 combinaisons; 3 radicales sont susceptibles de 6 combinaisons, 4 de 24, etc.

8. La série est infinie.

CHAPITRE V

Douze simples: *he, vav, zaïn, chet, tet, jod, lamed, nun, samek, ayin, zade, kaf*, fondement de : parole, pensée, marche, vue, ouïe, action, cohabitation, odorat, sommeil, colère, nutrition, rire.

Douze simples: *he, vav, zaïn, chet, tet, jod, lamed, nun, samek, ayin, zade, kaf*, fondement de 12 arêtes de diagonales (de côtés) : arêtes est-sud, arête est-nord, arête est-bas, arête sud-haut, arête sud-est, arête sud-bas, arête ouest-haut, arête ouest-sud, arête ouest-bas, arête nord-haut, arête nord-ouest, arête nord-bas, et elles s'élargissent, s'écartent, et vont jusque dans l'éternité et ce sont les bras du monde.

Douze simples : *h, v, z, ch, t, y, l, n, s, a, z, k*; il les a fondées, il les a tracées, gravées, combinées, pesées, interverties, et il en a fait les 12 constellations dans l'univers, les 12 mois dans l'année, les 12 directeurs (1) (organes directeurs dans la personne mâle et femelle).

Voici les 12 constellations dans l'univers : Bélier, Taureau, Gémeaux, Cancer, Lion, Vierge, Balance, Scorpion, Sagittaire, Capricorne, Verseau, Poisson.

Voici les 12 mois dans l'année : Nissan, Yar, Sivan, Tammouz, Ab, Eloul, Tischri, Cheschwan, Kislev, Tebeth, Schevat, Adar.

Voici les 12 directeurs dans la personne mâle et femelle : deux mains, deux pieds, deux reins, bile, foie, intestin grêle, bas-ventre, œsophage, rate (2).

1. Le *Sefer Yezirah* établit, suivant l'anatomie d'alors, une hiérarchie parmi les organes du corps humain.

2. D'après une autre version : deux organes agités (bile et foie), deux organes calmes (rate et estomac), deux organes tenant le

Il a fait régner la lettre *he* sur la rate, il lui a attaché une couronne, il a combiné l'une avec l'autre, et il en a formé le Bélier dans l'univers, Nissan dans l'année, le pied droit dans la personne mâle et femelle.

Il a fait régner la lettre *vav* sur la bile, il lui a attaché une couronne, il a combiné l'une avec l'autre, et il en a formé le Taureau dans l'univers, Iyyar dans l'année et le rein droit dans la personne mâle et femelle.

Il a fait régner la lettre *zayn* sur le foie, il lui a attaché une couronne, il a combiné l'une avec l'autre, et il en a formé les Gémeaux dans l'univers, Sivan dans l'année, le pied gauche dans la personne mâle et femelle.

Il a fait régner la lettre *chet* sur l'intestin, il lui a attaché une couronne, il a combiné l'une avec l'autre et il en a formé le Cancer dans l'univers, Tammouz dans l'année et la main droite dans la personne mâle et femelle.

Il a fait régner la lettre *tet* sur l'estomac, il lui a attaché une couronne, il a combiné l'une avec l'autre et il en a formé le Lion dans l'univers, Ab dans l'année et le rein gauche dans la personne mâle et femelle.

CHAPITRE VI

Voici (1) les 3 mères : *alef*, *mem*, *schin*, et d'elles sont issus les 3 pères, *air*, *eau*, *feu* ; des pères sont issus les générations, soit donc 3 pères et leurs générations, 7 constellations et leurs milices et 12 arêtes en diagonale. — La preuve de la chose, les témoins fidèles (2)

milieu, médiateurs et conseillers (reins), deux organes gais ou exécutant les ordres (œsophage et bas-ventre).

1. Ici commence une espèce de récapitulation.
2. C'est-à-dire l'expression de ces principes dans la réalité.

sont : le monde, l'année, la personne, et la loi est : 12 7, 3 ; il les a suspendus au dragon (1), à la sphère (2), et au cœur. — 3 mères, *alef*, *mem*, *schin* correspondant à : *air*, *eau*, *feu*. Le feu en haut, l'eau en bas et l'air, souffle tenant le milieu entre les deux autres.

Le signe de la chose, le feu porte l'eau : *mem* est sourde, *schin* est sifflante, *alef* est entre les deux. Le dragon dans l'univers est comme un roi sur son trône, la sphère dans l'année est comme un roi dans sa ville, le cœur dans la personne est comme un roi dans ses provinces (3). De plus il y a des contraires en face l'un de l'autre, le bien en face du mal, le mal en face du bien, le bien vient du bien, le mal vient du mal ; le bien est

1. On a interprété ce mot très diversement. L'auteur entend évidemment que le dragon est à l'univers, ce que la sphère est à l'année, ce que le cœur est à la personne, c'est-à-dire le centre ou la force impulsive du tout. Le dragon pourrait donc être quelque chose comme la constellation du Serpent, points d'intersections où se coupent l'orbite du soleil et de l'equateur. Les deux points d'intersection seraient la tête et la queue du dragon (cf. Maïmonide, Comment. sur la Mischnah, Abodah Zara, 42 *b*, à propos de דרקין, et Saadia, Comment. Sefer Yezirah). Un passage du *Sefer Rasiel* jettera peut-être quelque clarté sur cette donnée : « Le serpent fuyant de *Isaïe* (**27**, 1) est la constellation du monstre appelé par les docteurs Teli (dragon), parce qu'à lui sont suspendus (il fait dériver le mot de la racine *talah*, suspendre) les 12 signes du zodiaque. Parfois il chasse dans le ciel, d'une extrémité à l'autre, et alors il porte le nom de serpent fuyant et parfois il introduit sa queue dans sa bouche comme un serpent enroulé.

2. La sphère est la sphère supérieure qui détermine le mouvement de toutes les autres sphères et la révolution de tous les astres et par conséquent préside à l'année.

3. C'est-à-dire le dragon ne quitte pas le palais, le ciel, la sphère demeure voisine du ciel et le cœur est un centre purement terrestre. Les trois sont une manifestation de Dieu, mais l'une est plus éloignée de lui que l'autre, — ou bien le dragon est un centre

une pierre de touche pour le mal, et le mal, une pierre de touche pour le bien. Trois dont chacun se tient à part. L'un est à décharge, l'autre à charge et le troisième est entre les deux. Trois en face de trois et l'un au milieu; douze se tiennent rangés en bataille, trois amis, trois ennemis, trois ressuscitant, trois tuant. Et Dieu, roi fidèle, règne sur tous du haut de sa demeure sainte pour l'éternité. L'un est au-dessus des trois, et les trois sont au-dessus des sept et les sept sont au-dessus des douze, tous attachés l'un à l'autre. Voici les vingt-deux lettres par lesquelles Ehjh, Yah, Yahvé Elohim, Yahvé Elohim, Yahvé Zebaoth, El-Schaddai, Yahvé Adonai a tracé les choses, et dont il a fait les livres, et dont il a créé son univers et dont il a formé tout ce qui est créé et tout ce qui reste à créer.

Lorsque vint Abraham notre père (qu'il repose en paix), il regarda, il vit, il approfondit, il comprit, il traça, tailla, combina et la création lui fut accessible selon *Genèse*. Le maître du Tout se révéla à lui, il le reçut en son sein, l'embrassa sur la tête, l'appela son ami, lui révéla les secrets, et conclut une alliance éternelle avec lui et sa postérités, selon *Genèse*, **15** et **17**. Il conclut une alliance avec lui entre les dix doigts de sa main : c'est l'alliance de la langue, et entre les dix doigts de ses pieds, et c'est l'alliance de la circoncision. Il lui attacha vingt-deux lettres à la langue, il les trempa d'eau, les brûla de feu...

Il est dificile de dégager la pensée véritable de l'auteur du *Sefer Yezirah*, ni même si l'auteur a véritable-

immobile, la sphère se meut sur elle-même sans changer son orbite, et le cœur est comme un roi dans la guerre, c'est-à-dire préside à l'ordre des organes multiples rangés comme en bataille autour de lui. Je donne ces explications sous toutes réserves, n'étant pas arrivé à la pleine clarté des vues de l'auteur.

ment une doctrine. Il nous présente 10 Sefiroth constitués par l'Esprit de Dieu, 3 éléments et 6 directions, puis 22 lettres divisées en 3 lettres fondamentales, 7 doubles et 12 simples et ce sont les 32 voix de la sagesse. Ces notions sont loin d'être claires ; d'abord il y a enchevêtrement et confusion entre le groupe des Sefiroth et celui des lettres. Les Sefiroth, air, eau et feu, qui font partie du groupe des 10, ont leurs correspondants, ou fondements ou représentants dans les lettres *alef*, *mem*, *schin* qui font partie des 22. Or, d'après le § 1 du ch. 1, il taille successivement ces 22 lettres avec ou dans ces éléments. Comment est-ce possible puisque ces éléments sont eux-mêmes la résultante de 2 parmi ces 22 lettres ? L'auteur ne me paraît pas être arrivé à tirer ses propres conceptions au clair, ni surtout à leur donner une expression nette. Je pense qu'il a vaguement conçu les choses de la manière suivante : En tête de la création vient : Le Verbe, c'est-à-dire la parole de Dieu ou l'Esprit-Saint. Ce Verbe, en exprimant les lettres *alef*, *mem*, *schin*, donne naissance aux 3 éléments, et en produisant par ces lettres 6 combinaisons il donne naissance aux 6 directions, c'est-à-dire donne aux élémenis la faculté de se répandre dans tous les sens. Puis, imprimant dans ces éléments les 22 lettres de l'alphabet, y compris les 3 lettres, *alef*, *mem*, *schin* (non plus en tant qu'éléments substantiels, mais formels) et en exprimant toute la variété de mots qui résultent de ces lettres, il produit toute la multiplicité des choses.

Un double principe préside à cette production : un principe juif et un principe non-juif. Un principe juif, à savoir que les mots sont identiques aux choses qu'ils désignent, et un principe non-juif, à savoir l'idée platonicienne. Le principe juif remonte à une origine très

reculée. Pour les Sémites (1) avoir un nom et être constituent la même idée, de là dans la Bible les bénédictions de Jacob demandant pour ses enfants que l'ange les appelle par son nom (*Gen.* 48, 7). Son nom est pour eux un gage de vie. De là l'importance du changement de nom pour Abraham et Sarah (*Gen.* 17, 4, 5), pour Jacob (*Gen.* 35, 10). De là l'habitude d'associer le nom divin au nom de chaque homme. Le même idéogramme babylonien signifie nommer et exister. Dans les formules propitiatoires, les noms de ceux qui en sont l'objet sont répétés des centaines de fois, afin que les dieux favorables ne s'y trompent point. Et ce n'est pas là une simple métaphore. Dans leur conception, on a réellement prise sur l'être quand on a prise sur le nom. Ce que les rois assyriens craignent le plus, c'est que leur nom ne soit un jour effacé de la terre et que cette disparition n'entraîne celle de leur être dans le royaume des morts. Leur grand soin est de multiplier les figurines portant ce nom; ils les répandent à profusion, surtout dans les soubassements des édifices, dans les angles inaccessibles aux hommes et aux esprits. — Si nous nous sommes livré à cette digression, c'est pour bien mettre en relief cette idée que, dans la conception des Sémites, le nom, l'appellation d'un être ou d'une chose et cet être et cette chose constituent une seule idée. De ce principe mystique a pu sortir facilement cet autre principe que, pour Dieu, exprimer un nom, c'est créer l'être qui le porte; du moment que les mauvais anges ont accès à l'être quand ils ont accès au nom, les

1. Des travaux récents prouvent qu'il en est de même chez d'autres races. M. Tarde m'apprend (*Logique sociale*, p. 252) que « pour les Groënlandais orientaux, l'homme se compose de trois parties : le corps, l'âme et le *nom*. Le nom est mis sur le même rang que l'âme et jugé immortel comme elle. »

anges [illegible] Verbe [illegible] pas que [illegible] L[illegible] tainement [illegible] mais [illegible] Verbe [illegible] a incontestablement sa raison dans [illegible] Dieu. Dieu en prononçant les lettres [illegible] les principes qui président à toutes leurs combinaisons [illegible] l'univers. D'autre part, en traçant [illegible] de ces lettres, il produit un mouvement, un changement, un déplacement. Je ne crois pas que l'auteur [illegible] entre dans des détails de condensation et de raréfaction et de ce changement sortit la différenciation des éléments et leurs suites. On peut encore admettre que par le principe métaphysique ou le Verbe il produit les trois éléments et par le principe physique il tire de ces éléments l'immense variété des choses.

Mais hâtons-nous de le dire, rien ne nous indique clairement dans le *Sefer Yezirah* des traces du pythagorisme. Le pythagorisme fait du nombre en soi la matière et la forme du monde. Or dans le *Sefer Yezirah* le nombre n'est rien en lui-même, il n'est ni la matière, ni la forme du nombre, il ne détermine pas la qualité du nombre, il détermine seulement les Sefiroth et les lettres et ce sont ces Sefiroth et ces lettres qui constituent l'essence des choses. Si l'auteur a bien réellement connu le pythagorisme, il ne l'a connu que d'une manière générale, et il a accommodé et subordonné sa théorie des nombres aux besoins du judaïsme.

Peut-être a-t-il eu en main un de ces pseudo-écrits comme il en circulait pour Pythagore et pour beaucoup d'autres philosophes grecs. Dans ces pseudo-manuels la doctrine du maître était mêlée confusément à celle de ses disciples et à celle d'autres écoles. C'est ainsi que l'auteur du *Sefer Yezirah* a pu connaître la conception de Ni

comaque d'après lequel le nombre n'est plus l'essence, la substance des choses, mais un modèle, une relation des choses, de la pensée de Dieu, παράδειγμα, ἀρχήτυποι (Nicom., *Arithm.*, Introd., I *b*, p. 8); c'est-à-dire ils sont connus pour le *Sefer Yezirah*, les médiateurs entre Dieu et l'Univers, à la fois modèles et instruments, autrement dit, le nombre perd son caractère mathématique pour prendre un caractère théologique et métaphysique. Tous les pythagoriciens postérieurs finissent par se représenter les nombres comme quelque chose d'analogue aux idées de Platon.

Le *Sefer Yezirah* ne contient aucune trace certaine de panthéisme. Les Sefiroth sont bien « liées l'une à l'autre, » mais elles sont toutes ensemble nettement séparées de Dieu. Dieu est au-dessus des lettres et des nombres comme le Créateur est au-dessus de la création. Ils n'émanent pas de lui mais il les a tracées, exprimées, formées du néant, du non-être (אינו ישנו) répondant exactement au μὴ ὄν des Grecs). Le Verbe d'où d'écoule tout le reste n'est pas une émanation de l'essence de Dieu. Il est sa parole et non sa substance. Ce Verbe une fois donné, toutes les formes d'êtres en dérivent bien par voie d'émanation, mais Dieu ne fait que présider à cette génération. L'auteur de *Sefer Yezirah* prend à tâche, semble-t-il, de ne pas sortir de la doctrine pure du monothéisme juif. Il emploie comme à dessein pour la genèse des choses les tournures de la première page de la *Genèse*. Les expressions comme « mets le Créateur à sa place véritable, » qui revient à plusieurs reprises et « les Sefiroth vont se prosterner devant son trône » semblent vouloir appuyer sur l'inaltérable pureté du monothéisme.

La doctrine qui, après la cosmogonie proprement dite, domine dans le Sefer Yezirah est la conception de l'homme comme microcosme. L'univers est une superposition de trois ordres de choses : l'espace, le temps et l'homme.

L'homme est l'image en raccourci de ce qui s'écoule dans le temps et de ce qui se meut dans l'espace. Il y a équivalence entre la vie humaine, l'année, l'univers, dans son acception la plus haute, mais une équivalence tout extérieure, c'est-à-dire que les mêmes membres s'appliquent à l'un et aux deux autres. L'auteur fait ainsi une application toute superficielle de la doctrine qui établit un parallèle entre le macrocosme et le microcosme.

Ce qui me frappe ensuite dans cet opuscule, c'est ce besoin de classer, de cataloguer et en quelque sorte d'accrocher les connaissances à des nombres. On dirait que la pensée juive se sent écrasée par toutes les notions nouvelles relatives à l'astronomie, à la physique, à l'anatomie, etc., elle sent le besoin de les étiqueter pour mieux en soutenir le poids. Elle est comme un enfant qui commençant à porter sa main et son esprit sur les objets qui l'environnent pour conquérir le monde extérieur compte tout, encombre tout, parce que, incapable encore de synthèse et de généralisation, s'attache au seul genre qui lui soit accessible : le nombre.

A ce besoin se joint aussi, croyons-nous, une préoccupation pédagogique. Ici nous nous permettrons d'exprimer, sous toute réserve, une opinion qui, nous nous hâtons de le dire, n'a pas de fondement scientifique, mais est plutôt une impression qu'une conclusion raisonnée. Le Sefer Yezirah n'est peut-être pas le point initial mais final d'une longue série d'idées et il est possible qu'il soit l'œuvre d'un pédagogue préoccupé de quintessencier en un manuel très court, en une espèce de Mischnah, toutes les connaissances scientifiques élémentaires :

Connaissances relatives à la lecture et à la grammaire : les vingt-deux lettres de l'alphabet avec toutes leurs combinaisons, telles qu'elles figurent sur des tableaux destinés à apprendre à lire aux enfants, telles que selon

Saadyah (Comment., ch. 4, § 4) il s'en trouvait alors dans les villes de Palestine et d'Égypte; puis la division des lettres selon les organes qui les prononcent, la nature des lettres susceptibles d'une double prononciation, etc.

Connaissances cosmologiques et physiques comme le nom et la nature des éléments, les rapports et les différences qui existent entre eux, leur densité, etc.

Connaissances relatives à la division du temps, les jours de la semaine, les mois de l'année, et, s'y rattachant, les notions sur les planètes, les signes du zodiaque.

Connaissances relatives à l'espace, les points cardinaux, les directions de la rose des vents et y compris des notions de géométrie concernant le carré, le cube.

Connaissances relatives à l'anatomie comme la division des organes, leurs noms, leurs fonctions, le rôle capital du cœur.

Enfin des connaissances essentielles relatives à la doctrine juive, comme le monothéisme, la cosmogonie de la *Genèse*, la circoncision et aussi les conceptions touchant la Mercabah.

De la sorte le *Sefer Yezirah* ne serait rien moins qu'une œuvre mystique. Il ne serait autre chose qu'un « enchiridion » élémentaire se proposant de rattacher entre elles au moyen des nombres et des lettres toutes les notions qui sont l'objet d'enseignement du premier âge. Ce qui me confirme dans mon impression, c'est cette langue gauche et hésitante dans l'abstraction tendant à être le moins abstraite possible, cherchant par conséquent à se rendre accessible aux intelligences les plus frustes. En tous les cas, comme l'on voit, on a beaucoup surfait la valeur de cette œuvre quand on l'a chantée comme une avant-courrière de la Kabbale, comme l'un des pôles de la mystique théurgique.

En lisant le *Sefer Yezirah*, on ne peut s'empêcher de

penser au procédé du gnostique Marcos et de certains théologiens arabes. D'après Irénée, *Hérés.*, I, 16, Marc, le disciple de Valentin, aurait fait des 24 lettres de l'alphabet grec des émanations figurées de trois puissances qui embrassent le nombre entier des éléments supérieurs. Les 9 consonnes muettes désigneraient les 9 Puissances du Père, les semi-voyelles au nombre de 8 désigneraient les Verbes, la vie. Les sept voyelles désigneraient l'homme, l'Église, etc.

Ce que le *Sefer Yezirah* fait pour les racines, Marcos le fait pour les lettres. Par exemple, il prend la lettre *delta* et la résout en *d-e-l-t-a*; chacune de ses lettres est analysée de la même manière, de sorte qu'à un mot, qu'à une phrase se substitue une infinité d'autres mots et d'autres phrases : Το δελτα στοιχειον γραμματα ἐν ἑαυτῳ ἐχει πεντε : ἀυτο γαρ το δελτα και το ειναι το λαμβδα... τα ταυτα παλιν γραμματα δε ἀλλων γραφονται γραμματων (*ibid. ap.* Irén.).

Voilà pour la forme Pour le fond les analogies que Graetz a établies entre le *Sefer Yezirah* et certains points de la doctrine des pseudo-élémentaires nous paraissent peu fondés, pas plus que la conception générale de Graetz sur le *Sefer Yezirah*, qu'il considère comme un livre de polémique anti-gnostique. Il serait en effet étrange qu'un auteur juif fît la guerre au gnosticisme en lui empruntant l'étrangeté de sa méthode et l'étrangeté non moins dangereuse de certaines de ses doctrines. Le *Sefer Yezirah* est bien plutôt à nos yeux une concession que le mysticisme juif fait au gnosticisme, ou plutôt un reflet des idées gnostiques dans la pensée mystique des Juifs. Un fond d'idées hétérodoxes a produit ici le gnoticisme, là le mysticisme juif.

Nous ne discuterons pas l'opinion qui attribue la composition du Sefer Yezirah au patriarche Abraham. Mentionnons seulement que Jellinek a voulu conclure de la

mention du nom d'Abraham de la fin qu'elle est née dans un milieu essénien, parce que les Esséniens, pour prouver l'autorité et la vérité de leurs doctrines, rapportaient leur origine à Abraham. Si l'idée de Jellinek avait quelque valeur on ne s'expliquerait pas que l'époque talmudique ne se soit pas occupée de cet ouvrage. Nous trouvons, il est vrai (*Sanhedrin* 7), R. Jehoschoua b. Chananya exprimant l'opinion que, par les procédés relatifs à la « Yezirah » ou puisés dans un livre concernant la Yezirah (les éditions ne sont pas d'accord sur la version définitive), on peut faire des opérations thaumaturgiques comme, par exemple, tirer des citrouilles des veaux gras. Mais ce passage, d'ailleurs unique de son espèce et peu clair, autorise seulement à conclure qu'il existait à l'époque talmudique des recueils de procédés théurgiques et thaumaturgiques, mais nullement à l'existence de notre Sefer Yezirah.

L'attribution du Sefer Yezirah à Rabbi Akiba n'est pas beaucoup plus digne d'être discutée. Elle est d'ailleurs relativement récente. C'est un kabbaliste du XIVe siècle, Isaac Delatès, qui, dans la préface de l'édition de Crémone du Zohar, se demande le premier « qui a permis à R. Akiba d'écrire en l'appelant Mischnah le Sefer Yezirah, puisque c'est un livre transmis oralement depuis Abraham? » Ce qui a pu entraîner cette attribution, c'est ce point commun entre le Sefer Yezirah et les expressions de R. Akiba (*Chagigah* 15 *a*) : « Et l'un en face de l'autre signifie qu'Il a créé des justes et il a créé des méchants, il a créé le paradis, il a créé l'enfer. » « De plus la réputation qu'a laissée R. Akiba comme ayant interprété toutes les lettres et jusqu'aux queues des lettres de l'Écriture » a pu contribuer à répandre cette opinion, mais le Sefer Yezirah porte incontestablement les marques d'une époque bien ultérieure qui le fait placer avec beau-

coup plus de légitimité au commencement de l'époque gaonique. Tout d'abord il existe sûrement au moment où Agobard écrit sa lettre au roi Louis le Pieux : il y a fait en effet clairement allusion en disant des Juifs : « litteras quoque alphabeti sui creduit existere sempiternas, et ante mundi principium impetrasse diversa ministeria, quibus oportet in seculo praesidere ». La lettre d'Agobard nous reporte à l'an 829. — D'autre part, l'auteur du Sefer Yezirah connaît les distinctions grammaticales concernant le double prononciation des lettres *b*, *g*, *d*, *k*, *p*, *r*, *t*; il connaît la division des lettres par organes, mais il ignore les points-voyelles. On sait qu'à l'origine et sous sa forme classique la langue hébraïque ne connaît d'autres voyelles que celles qu'on est convenu d'appeler *matres lectionis*, c'est-à-dire *alef*, *jod*, *vav*, joignant à leur valeur comme consonnes, une valeur comme voyelles (*a*, *i*, *ou*). Les autres voyelles flottent autour de ces trois (*a*, *i*, *ou*), comme on peut le constater encore de nos jours chez les Arabes. Les points-voyelles sont l'œuvre des Massorètes; si l'auteur les avait connus, il aurait été frappé de leur nombre 7 et il n'aurait pas manqué de leur donner une place dans son ouvrage. Toutes ces considérations nous conduisent à penser que l'apparition du Sefer Yezirah se place au commencement de l'âge grammatical, c'est-à-dire entre le VIIIe et le IXe siècle.

Quoi qu'il en soit du sens primordial du Sefer Yezirah dans l'esprit de celui qui l'a écrit, le Sefer Yezirah bien ou mal compris eut une grande portée pour le développement du mysticisme ultérieur. Il s'est produit ici dans une certaine mesure ce qui s'est produit pour les éléments apocalyptiques du livre de Daniel. Chaque âge rencontra dans ce dernier l'expression de ce qu'il cherchait, une réponse aux vagues aspirations qui le travaillaient. Les différentes formes que revêtit le messianisme autour de l'ère chrétienne s'y retrouvent telles qu'elles s'agi-

taient confusément au fond de la conscience populaire.

Il en est de même pour le Sefer Yezirah. Les générations mystiques qui suivirent le Sefer Yezirah y virent ce qu'elles voulurent bien y voir. Le vague de la langue et la force de l'imagination mystique y aidant, on en fit un espèce de bréviaire mystique dont le sens littéral impliquait un sens plus profond. On procéda à son égard comme le mysticisme en général et de tous les temps avait procédé à l'égard de l'Écriture.

L'obscurité de la langue et le caractère aphoristique de ses propositions favorisaient grandement ce travail. Sur le texte se superposa une couche abondante de commentaires. Depuis Saadyah à travers le xe, xie, xiie et xiiie siècle jusqu'au seuil du Zohar, les interprètes se succédèrent sans relâche. Nous nous contenterons d'en signaler les principaux. En tête vient celui de Saadyah qui cherche dans le Sefer Yezirah le rationalisme péripatéticien qui lui est cher. Puis celui d'Isaac b. Salomon Israeli de Cairouan, d'Élia Hasaken qui, d'après Botarel, aurait surtout appuyé sur le mysticisme des nombres ; de Sabbataï Donolo qui s'appliqua à la fois à donner au texte sa forme la plus sûre et l'expliqua selon ses propres tendances, la doctrine naturaliste ; celui de R. Jehuda bar Barzilaï, au début de xiie siècle. Au xiiie siècle, Abulafia se vante d'avoir étudié douze commentaires du Sefer Yezirah. Mentionnons encore le commentaire de Rabad, le frère d'Isaac l'Aveugle, qui se rapproche de la doctrine du Bahir et qui est déjà tout imprégné de la doctrine mystique qui trouvera tout son épanouissement dans l'école d'Isaac l'Aveugle; celui de Nachmanide remarquable par son laconisme.

Juda Hallevi dans son *Cusari*, IV, 25 et Abraham Ibn Ezra sur *Ex.* 3, 15 commentèrent certaines parties. Enfin Ibn Gabirol et Isaac Ibn Gayat et le célèbre Raschi en firent un grand usage.

V

Le mysticisme chez les grands théologiens juifs.

Avant de passer à la Kabbale proprement dite, il nous faut jeter un coup d'œil sur l'œuvre de quelques esprits juifs qui, sans être des esprits mystiques, ont cependant collaboré au développement du mysticisme, soit que des éléments mystiques se fussent glissés dans leur doctrine, soit que cette doctrine ait pris place immédiatement, indépendamment d'eux et quelquefois malgré eux, dans le courant du mysticisme.

Nous voulons parler de Saadyah, Ibn Gabirol, Juda Hallevi, Ibn Ezra et Maïmonide.

Saadyah. — Saadyah est avant tout un rationaliste aristotélicien ; dans son ouvrage théologique, *Croyances et opinions*, aussi bien que dans son Commentaire sur le *Sefer Yezirah*, il tend à apporter au dogmatisme, tel qu'il résulte de la Bible et du Talmud, l'autorité et le prestige de la raison. Il est donc en principe plutôt opposé au mysticisme, mais il ne faut pas oublier que le mysticisme juif est une chose très complexe, faite de doctrines mystiques au sens ordinaire du mot et de doctrines spéculatives en général. De la sorte Saadyah a pu apporter quelques éléments qui ne tarderont pas à être engloutis par le mysticisme.

D'abord il ne pousse pas son rationalisme à l'extrême,

il n'admet pas que la raison puisse aspirer à tout. Il lui refuse le domaine cosmogonique proprement dit, à savoir comment le Créateur a créé les choses *ex nihilo*. Cette science, dit-il, n'est accessible qu'à l'imagination et seules les révélations mystiques de Dieu peuvent en donner connaissance à l'homme. De plus, sa conception de Dieu même, au moins telle qu'elle figure dans son Commentaire sur le Sefer Yezirah, est un mélange de rationalisme et de mysticisme. Pour Saadyah Dieu est dans l'univers ce que la vie est dans l'être vivant. Il est à la fois dans chaque partie et dans chaque tout. Tout corps a en lui une partie plus délicate, siège de la vie : c'est l'âme, et cette âme a en elle une partie plus subtile qui est la raison. Dieu est à l'univers ce que cette partie subtile est à l'âme et au corps. Comme dans l'homme la vie est dirigée par la raison, ainsi la puissance divine est dirigée par la raison. Saadyah va jusqu'à dire que c'est dans l'air, parce qu'il est simple et fin, que se développe cette raison divine. Elle y existe et le meut comme la raison et la vie meuvent le corps. C'est dans cet air répandu en toutes choses que réside l'existence de Dieu dans l'univers (Comment., ch. 4, 1). — Ailleurs il dit que Dieu est au centre de la création de façon à la soutenir (ch. 2, 3). Nous attirons particulièrement l'attention sur l'idée qu'il se fait de l'air, parce que cette conception contribuera à produire celle qui est représentée dans le Zohar par le « Avir Kadmon » (Air primordial.

Le Commentaire nous présente encore quelques autres éléments mystiques qui ont leur importance pour la suite. Au chap. 3, § 6 il nous présente le tabernacle comme une image de l'univers ; la toiture représente le ciel, car son tissu est d'azur, les agrafes d'or représentent les étoiles du ciel (cf. *Sabbat* 19 *a* : « les agrafes pa-

raissent dans les étoffes comme les étoiles dans le ciel »). Les bases du tabernacle correspondent aux bases de la terre qui sont les collines et les montagnes. Saadyah établit un parallélisme entre l'univers en tant que macrocosme, le tabernacle en tant que monde moyen et l'homme en tant que microcosme; il va jusqu'à formuler une équation entre le soleil et la lune dans l'univers, le candélabre dans le tabernacle et les yeux dans l'homme, puis de même entre le firmament séparant les eaux supérieures des eaux inférieures, le rideau séparant le Saint des saints du reste et le diaphragme séparant l'organe de nutrition de l'organe de respiration.

Saadyah admet que l'âme se compose de trois facultés essentielles, la raison, la concupiscence et la colère (au sens des mots grecs νοῦς, ἐπιθυμία, θυμός) : la raison qui juge et sait, ou *neschamah*; la concupiscence qui préside à l'alimentation et au commerce sexuel ou *nefesch*, et la colère qui s'irrite et punit ou *rouach*. Il y joint (à la suite de *Bereschit Rabba* 14,9) les deux facultés secondaires, *chajah* qui répond à l'âme vitale des anciens et *jechidah* qui constitue le Moi proprement dit, ou, pour parler comme Saadyah, « ce qui fait qu'aucune autre créature ne lui ressemble ».

Saadyah admet la résurrection, c'est-à-dire l'union ultra-terrestre de l'âme et du corps; pour lui, comme pour le mysticisme de l'époque talmudique, et comme plus tard pour la Kabbale, cette résurrection aura lieu quand le nombre des âmes qui à l'origine ont été destinées à la vie sera épuisé. Mais il repousse de toutes ses forces la métempsychose. La théologie dogmatique représentée par Saadyah, Maïmonide et tous les rationalistes, maintiendront très nette la distinction de ces deux conceptions. Ils rejetteront toujours la métempsychose, parce que cette doctrine sans être absolument inconciliable avec

la doctrine pure froisse leur conception plus simpliste de la justice divine, et jette un certain trouble sur cette notion essentielle du judaïsme. Mais dans la suite le mysticisme verra une liaison étroite entre l'idée de résurrection et le nombre limité des âmes d'une part, et d'autre part l'idée de métempsychose. Le mysticisme entendra que le nombre des âmes sera épuisé non pas quand le nombre conçu par Dieu à l'origine aura été atteint, mais quand toutes les âmes créées dès alors et errant dans les plaines célestes auront passé par le châtiment ou par l'épreuve du corps, et pour cela il faut que celles qu'ils ont déjà mariées à ce corps se soient graduellement affranchies par des pérégrinations successives de toutes les passions inhérentes à la matière.

Saadyah traite de la distinction mystique et de l'action mystique des noms divins. Elohim est le nom de la divinité en tant qu'auteur de la création, c'est son nom d'essence. Saadyah est sur ce point en désaccord avec presque tous les philosophes juifs qui réservent cette qualité au télégramme *Jhvh*. Pour lui ce nom représente Dieu en tant qu'auteur des miracles et au lieu de l'expliquer par « Je suis celui qui suis, » c'est-à-dire l'Être, il l'explique (en considérant la forme comme un factitif) « Je fais être celui que je fais être ».

Il pense que les noms divers employés par la Bible ont une valeur spécifique en relation avec les choses dont il s'agit. Il cite par exemple (*Gen.* **17**, 1 ; *Ex.* 3, 14 ; **15**, 2 ; *Deut.* **5**, 23 ; I *Samuel*, **1**, 3 ; *Isaïe*, **6**, 1. V. Comment. du *Sefer Yezirah*, 1, § 1).

Il croit à l'influence mystique des lettres et des nombres ; mais, selon lui, à l'origine des choses cette influence s'est traduite par des moyens physiques ; les lettres et les nombres, tracés, combinés dans l'air ont créé des figures par lesquelles et suivant lesquelles l'air

s'est condensé, raréfié, échauffé et de la sorte a produit la variété des choses (Comment., ch. 1 ; ch. 2, 1°.

Saadyah explique (*ibid.*, 4, 7), comme les mystiques, la Mercabah d'Ézéchiel. Il prétend qu'Ézéchiel a vu sept couleurs différentes de feu : un feu faible et contenu (*Ézéch.* 1, 4), puis un feu bleuâtre (*ibid.* et cf. *Croyances et opinions*, p. 205), puis un feu rouge (*ibid.*, vers. 13), puis un rayonnement de lumière jaune (verset 15), un feu noir (ch. 10, 12), un feu de cristal (1, 22) ; enfin, le trône d'un feu cristallin plus pur (1, 26).

Les éléments mystiques que Saadyah a réunis dans le Commentaire sont bien particuliers à ce commentaire. Il n'y reviendra pas dans son ouvrage de théologie proprement dite, où il exprimera sur les choses des idées d'un aristotélisme plus pur. Mais ici, aussi bien que dans le Commentaire, il admet la méthode d'interprétation dont le mysticisme fait sa méthode de prédilection, j'entends l'allégorie. Sans se soucier du sens véritable des versets de l'Écriture tel qu'il résulte du contexte, il les détache de leur milieu, les considère en soi et en tire les appuis qu'il croit indispensables à sa doctrine. Reuchlin n'a donc pas eu tout à fait tort en comptant Saadyah parmi les défenseurs de la Kabbale ; les limites entre le rationalisme pur et le rationalisme mystique des penseurs juifs sont souvent si ténues que Saadyah ne peut pas ne pas laisser glisser dans son œuvre certains éléments qu'il eût été le premier à désavouer s'il avait pu se douter quel parti la Kabbale saurait en tirer.

Ibn Gabirol. — Ibn Gabirol est le philosophe juif qui à coup sûr a eu une action décisive sur le développement que nous sommes convenus d'appeler la Kabbale ultérieure. On voit *a priori* pourquoi il a dû en être ainsi. Platonicien et néo-platonicien égaré au milieu des théologiens juifs, il exerça naturellement un attrait puissant

sur les esprits qui étouffaient dans la logique péripatéticienne. Nous n'avons pas dessein de présenter un exposé complet de sa philosophie, mais nous voulons relever les éléments qui attireront particulièrement à lui les kabbalistes du XIIe et du XIIIe siècle et sans lesquels l'œuvre zoharitique ne se comprendrait pas.

Et d'abord sa conception de Dieu. Comme presque tous les théologiens juifs postérieurs à l'époque talmudique, il pense que la nature véritable de Dieu nous est inaccessible, qu'il nous est impossible de rien connaître et de rien dire de l'essence de Dieu ; mais il appuie tellement sur le caractère transcendental de Dieu, il redoute à ce point l'anthropomorphisme et met un tel abîme entre Dieu en tant qu'être et la nature, qu'il a contribué plus peut-être que Maïmonide lui-même au développement de la conception du Ensof. Le premier, il a nettement distingué Dieu en tant qu'essence et Dieu en tant que créateur, moteur, agent, et sa distinction passera tout entière à la doctrine du « long visage » et du « petit visage » du Zohar.

Mais c'est surtout par sa conception des intermédiaires et particulièrement sa conception de la volonté qu'il a agi sur le Zohar. Le voici : Comme Dieu doit rester au-dessus de tout contact avec l'univers, il n'a pu le faire naître que par des intermédiaires et le premier de ces intermédiaires est la Volonté. La Volonté est la médiatrice entre la substance première ou cause, et la matière et la forme, ou effet. C'est elle qui fait passer la forme de la puissance à l'acte (1). (Extraits d'Ibn Falakuera, I, 3 ; 2, 18, 19, 20 et 21, 31).

Mais Ibn Gabirol ne s'explique pas clairement sur la nature précise de cette volonté ; je dirai même qu'il n'en

1. הרצון אשר היציא הצירה מהכח אל הפעל

a pas une notion claire. Il dit lui-même (V. 6) : « Définir la volonté est une chose impossible, mais on peut la décrire », et il la décrit ainsi : « La volonté est une faculté divine qui fait la matière et la forme et les lie entre elles, qui pénètre du haut en bas comme l'âme pénètre dans le corps et s'y répand, et qui meut tout et conduit tout » (cf. V. 57 ; et V. 59) : « La Volonté mettant en mouvement toutes les substances spirituelles peut être comparée à la volonté de l'âme mettant en mouvement le corps ». Ailleurs il l'identifie avec le Verbe des Ecritures et l'appelle Verbe efficient ראמיר הפועלת. Pour cette même raison il l'appelle quelquefois Sagesse, le Verbe étant l'expression de la sagesse et ne faisant qu'un avec elle, ou encore cette volonté est elle-même émanée de la sagesse et la sagesse est l'intermédiaire entre Dieu et elle. « Tu es sage, et la sagesse est la source qui coule de toi, tu as fait émaner de la sagesse une volonté déterminée. » Voir sa poésie intitulée : *Couronne de royauté*, vers 88 et *pass.* V. 57 : « La volonté est la force qui lie les choses en restant avec les choses, » et V. 18 : « Elle habite en haut chez le Créateur » ; il dit encore : « Que la Volonté est tout et que tout est en elle. »

Ibn Gabirol fait donc de la Volonté d'une part, une force essentiellement identique avec Dieu, quelque chose comme Dieu lui-même en tant que puissance créatrice ; d'autre part, il en fait une essence indépendante, une hypostase d'un des attributs divins, soit de l'attribut puissance, soit de l'attribut sagesse, soit de l'attribut volonté, non au sens ordinaire du mot, mais en tant que

1. כח אלהי פועל ליכוד והצירה ובישר אותם והיא מפלש מהעליון אל התחתון כפלש הנפש בגוף והתפשתה בו והיא המנהיג לכל והמניע לכל

2. שיכן למעלה אצל הבורא

3. אשר הרא הכל והכל בו

cause de différenciation, de multiplicité par la matière et la forme. Comme Philon, comme la plupart des néo-platoniciens, il est obligé d'admettre la double nature de la Volonté. Il faut, en effet, que la création de l'univers soit l'œuvre de Dieu, et il faut aussi qu'elle ne le soit pas; il faut qu'elle le soit parce que si elle ne l'était pas il y aurait un Dieu créateur agissant indépendamment de lui, et ce serait le dualisme, et ce serait aussi le renversement de la doctrine fondamentale du judaïsme, et il faut qu'elle ne le soit pas au moins dans son essence, parce qu'alors la différenciation serait transportée dans l'unité de Dieu, ce qui est absurde. Quoi qu'il en soit, la confusion d'Ibn Gabirol traversera toute l'œuvre zoharitique. Nous la retrouverons alors et nous verrons combien elle sera féconde en conceptions étranges, obscures, d'ailleurs bien faites pour alimenter les aspirations mystiques.

La confusion qui règne dans la nature de la Volonté se reflète aussi dans son mode d'action. Ibn Gabirol la considère comme finie en tant qu'agent et infinie en tant qu'essence (1); après avoir comparé la Volonté se répandant en toutes choses à la source versant l'eau sur tout ce qui l'entoure, il restreint sa comparaison en disant : « La seule différenee est que la Volonté procède sans interruption, sans arrêt » ; V, 64).

Ibn Gabirol admet que toutes les formes ont d'abord été unies en un point initial qui, ensuite, alla se multipliant et se graduant pour produire successivement le monde intelligible et le monde sensible. Ce point qui n'est qu'une autre dénomination pour la volonté ou l'intellect constitue le monde des substances simples. Il y a ainsi dans le système d'Ibn Gabirol une superposition de

1. תכלה ביצד הפעל יאין לו תכלה ביצד העצם

trois mondes : 1° celui des substances simples; 2° celui des sphères célestes; 3° celui des éléments ou des catégories ou de la génération ou de la corruption. Nous n'insistons pas sur cette question mais nous attirons l'attention sur la définition de ce point primordial et nous ferons remarquer qu'Ibn Gabirol appuie sa triple division sur le verset d'*Isaïe*, 43,7 : « Tout ce qui porte un nom, c'est pour mon nom et ma gloire que je l'ai *créé, formé* et *fait,* » où git, comme le rapporte Ibn Ezra au nom d'Ibn Gabirol, « le mystère du monde. » Le Zohar le reprendra pour fonder sa triple et quadruple division de l'univers.

Les substances simples ne se communiquent pas elles-mêmes aux substances inférieures, mais seulement leurs forces et leurs rayons, qui émanant d'elles, dépassent leurs propres limites comme la lumière qui se communique du soleil à l'air, dépasse la limite du soleil. Elles continuent à dépendre toutes de l'émanation première, issue de la volonté. De plus comme l'émanation se fait par la communication des forces dérivées et non de l'essence, les substances supérieures ne diminuent pas en faisant naître les inférieures, comme la chaleur du feu ne diminue pas quoique ce feu fasse naître une chaleur dans l'air ambiant. Comme toutes les émanations successives résultent de la première, il s'ensuit que toutes les substances sont liées l'une à l'autre et toutes ensemble à la première substance. Ibn Gabirol, pour rendre sensible sa doctrine par une image matérielle, compare la volonté se répandant surtout à la faculté visuelle se répandant dans l'air et s'unissant à la lumière du soleil. Il la compare aussi à l'écoulement de l'eau jaillissant de la source et se répandant tout à l'entour. « De la même manière que la faculté visuelle se répand et s'unit dans l'air à la lumière du soleil, ainsi la volonté en tant que forme se répand dans la matière », et « La sagesse est la source

de vie qui jaillit de toi ». V. 64 : « La Volonté et son effusion sur la matière est comme l'écoulement de l'eau qui sort de la source et se répand sur tout ce qui est auprès d'elle (1). »

Il compare aussi l'émanation à la parole de l'homme (5, 71) : « Lorsque l'homme prononce une parole, sa forme et son sens se gravent dans l'oreille et l'intelligence de l'auditeur. De même Dieu a prononcé une parole dont le sens est imprimé dans l'essence de la matière et elle l'a gardée en elle. La voix est en quelque sorte une matière générale répondant à la matière universelle. Elle s'exprime en voix particulières, en sons, en mouvements, en pauses, comme la matière universelle se divise en matières particulières. La parole prononcée, entendue correspond à la forme extérieure et le sens intérieur de la parole correspond à la forme intérieure. »

Nous retrouverons cette terminologie et elle sera le point de départ de nouveaux développements. Notons aussi deux mots qui figurent dans ce passage le mot *jezod*, littéralement : « fondement », pour désigner la matière, et le mot *ayal* pour exprimer les alentours, les environs, le milieu, l'air ambiant. Ce dernier mot deviendra la dénomination proprement dite de l'émanation zoharitique. Nous verrons par la suite que ce n'est pas le texte original arabe qui aura été entre les mains des kabbalistes, mais ou bien la tradition d'Ibn Falakuera ou quelque autre adaptation hébraïque.

A mesure que les substances vont en descendant, elles s'épaississent et enfin elles finissent par se corporifier et s'arrêter à leur extrémité. Ibn Gabirol se demande alors

1. והיא הרצון והשפעתה על היסוד יציאת המים ה נינעים כמקורם והשפעתם עליה שאצלם

comment cette faculté divine, qui est le degré extrême de perfection et de puissance, peut ainsi aller en s'affaiblissant, comment elle peut ainsi apparaître plus dans certaines substances que dans certaines autres, et il répond : En effet, la faculté divine ne saurait s'affaiblir, mais (son langage est assez obscur) quand les autres facultés aspirent à elles, elles montent en haut et projettent de l'ombre sur le bas (1) (3, 33 et dans la *Couronne royale* il s'exprime dans des termes analogues : « Toi, tu es l'Être, par l'ombre de la lumière duquel tout est né » (2), ce qui signifie que la matière ne reçoit de sa volonté que selon sa réceptibilité, ou encore comme il dit (4, 22) : « L'affaiblissement, l'épaississement de la lumière qui se répand dans la matière provient de cette matière. La forme est une lumière parfaite (*or gamour*), la matière est le contraire ; à mesure que la matière descend, elle s'épaissit selon la distance; à mesure qu'elle se corporifie, la lumière y pénètre de moins en moins, c'est-à-dire la lumière remplissait tout au début et lors de la création les rayons se retirèrent, laissant le tout dans l'ombre, puis revinrent à la matière selon son degré de réceptibilité. Nous avons ici en germe la doctrine de la concentration zoharitique.

Les mystiques se jetteront tout d'abord avec avidité sur cette idée que les substances spirituelles ont également une matière, mais une matière spirituelle, qu'il y a une gradation insensible depuis l'esprit absolument pur, Dieu, jusqu'à la matière inférieure, que chaque essence matérielle est bien telle par rapport à ce qui vient au-dessus d'elle, mais est spirituelle ou formelle, par rapport à ce qui lui est inférieur. Les kabbalistes s'empareront avec

1. בהשתוקק הכהות אליו עלי לבעלה והוה השפל צל
2. אשר ביצל אירי הכל נהיה

bonheur d'une doctrine qui tente de dépasser le dualisme aristotélicien si tranchant entre la matière et la forme. Le principe de différenciation entre les choses n'est plus alors dû ni à la matière, ni à la forme, mais à l'éloignement de la source primordiale, l'unité absolue. Dans la descente graduelle des choses la matière ne connaît plus d'autre différence que son plus ou moins de distance de la source qui détermine son plus ou moins de réceptibilité. Ce n'est donc plus une différence qualitative, mais quantitative. Tout l'univers reflète, à des degrés divers mais d'une manière matériellement identique, la même Unité. Tout l'univers participe au même écoulement de la cause première. Un lien mystérieux et ininterrompu va du Dieu suprême jusqu'à la matière la plus infime. Ce lien ne va pas seulement du Créateur à la créature, mais de la créature au Créateur. La Kabbale accommodera à ses besoins le langage métaphysique d'Ibn Gabirol quand il dit que la matière se meut dans la direction de la forme, que dans son désir d'atteindre le bien et la jouissance elle tend à l'objet aimé, que le mouvement de toutes les substances est un mouvement d'aspiration vers l'unité absolue, que les sphères tendent à retourner vers leur auteur (cf. Dante, *Paradis*, I, *pass.*).

Le Zohar développera ce parallélisme de la descente et de la montée des choses, de l'action de Dieu sur l'univers et de l'univers sur Dieu, de la double chaîne matérielle et morale qui lie toutes choses. Si dans la *Couronne de la royauté*, entraîné par le feu de la poésie, il dit que la main de Dieu noua avec de puissantes agrafes les tentures de la création et atteignit avec force jus-

V. 46. היכיד מיתניעע לקבול הציירה השתוקק היכוד להשיג חכוב יהתענוג כשמקבל הצורה

V. 48. הדבקות באהוב אל הציירה והתאחדות בו

V. 51. תנועת השתוקק יהתאוות

qu'aux bords extrêmes de l'univers (vers 94 et suiv.), le mysticisme (cf. Juda Hallevi, *Kuzari*, IV, 25 et Maïmonide, **1**, 72) prendront à la lettre ce qu'il appellera la force de liaison de Dieu (Aristote, *De Mundo*, 6, p. 398 : δύναμις δι' ἀ τοῦ συμπαντος διήκουσα).

Le rationalisme dualiste est vaincu. Le monothéisme, un monothéisme mystique, triomphe; que dis-je, ce monothéisme est un panthéisme qui ne va pas jusqu'au bout. Le germe qui fécondera, et que féconde Spinoza, est jeté en terre, j'entends que l'extension de la matière à toutes les essences corporelles et spirituelles est sur le chemin qui conduit à travers le Zohar, à travers Duns Scot et Giordano Bruno, à la doctrine qui considérera les formes comme de simples accidents de la matière pour faire de la matière la substance universelle, unique, identique à Dieu, Dieu.

Ibn Gabirol figure les substances simples comme des sphères ou des cercles parce qu'elles s'enveloppent dans le sens où le sujet enveloppe l'attribut et la cause l'effet. Il entend, par ces mots, que l'inférieur étant contenu dans le supérieur, le supérieur renferme l'inférieur, comme nous dirions, l'enchâsse, et comme il dit lui-même (cf. III, 41 et 43) : « La substance corporelle subsiste dans la substance spirituelle, est sous sa dépendance. » Ce n'est donc pas au sens propre que la substance supérieure enveloppe l'inférieure, bien au contraire, étant donné le mode d'émanation conçu par Ibn Gabirol et par les kabbalistes à sa suite; étant donné le point initial retiré au centre, l'effet enveloppe matériellement la cause, comme les rayons du soleil enveloppent le noyau.

Ibn Gabirol semble tenir à toute force à atteindre pour les sphères le nombre 10. Non seulement il admet une neuvième sphère qui, selon lui, est destinée à en-

traîner toutes les autres de l'est à l'ouest, mais il en admet une dixième, quoique déjà la neuvième et à plus forte raison la dixième soient rejetées par la plupart des philosophes et des théologiens. Bien plus, s'appuyant sur le *Lévitique* (27, 32) : « La dîme (il entend le nombre 10) est sacrée à Dieu ». Il se livre à une exaltation enthousiaste de ce nombre, du mystère inaccessible et du calme auguste qui enveloppe la dixième sphère. « C'est de ta force, ô Dieu, que jaillit son éclat ; émané de toi il revient à toi » (*Couronne de la royauté*, vers 329 et suivants). Dans son ouvrage philosophique il en traite longuement en des termes qu'il nous faut citer presque textuellement, parce qu'ils ont une importance capitale pour le mysticisme ultérieur. « L'unité première étant l'unité en soi fait l'unité au-dessous d'elle. Comme celle-ci n'est qu'un effet de l'unité première, absolue et que cette unité première n'a ni commencement, ni fin, ni multiplicité, ni variété, il s'ensuit nécessairement que l'unité qui n'est qu'un reflet d'elle, un produit d'elle, soit sujette à toutes ces imperfections..... Plus l'unité approche de la véritable unité première, plus la matière qui la représente est une et simple... C'est pourquoi la substance de l'intellect perçoit toutes les choses par l'unité d'essence qui la constitue, car son unité enveloppe toutes les unités qui constituent la substance de toutes choses... Elle séjourne avec elles et gît en elles. C'est pourquoi les formes de tout existent dans la forme de l'intellect qui les porte et les embrasse. » Donc Ibn Gabirol fait de l'intellect également l'intermédiaire entre Dieu et la nature, et il place cet intellect dans la sphère la plus élevée.

Dans cette même sphère il transporte tout le cortège de l'antique Mercabah, les anges qui chantent continuellement la gloire de Dieu. Immédiatement au-dessus il

place la Mercabah elle-même. « Là, dit-il, est le mystère, le principe, le fondement (*jesod*). » Son interprétation métaphysique du char est très singulière. Nous ne la possédons que dans le texte latin : « Ideo dicitur materia sicut cathedra unius, et voluntas donatrix formae sedet in ea et quiescit supra eam. » La matière est conçue comme le siège, le trône de Dieu et c'est là le sens profond des théophanies qui figurent dans l'Écriture (*Ézéchiel*, **1** et **10** et *Is.* **6**, **1**).

Le mot *galgalin* employé par Ibn Falakuera pour désigner les sphères est celui qui est adopté par toute la terminologie juive et il se distingue nettement du mot *Sefiroth* employé par le *Sefer Yezirah*. Cela n'empêchera pas la Kabbale de mêler les deux conceptions et bien d'autres éléments encore pour en tirer les Sefiroth du Zohar.

Les autres nombres auquels Ibn Gabirol prête un caractère sacré sont les nombres 3 et 4. « L'unité, dit-il (**4**, 18), n'est pas la racine de tout, puisque l'unité n'est qu'une forme et que le tout est à la fois forme et matière mais 3 est la racine de tout, c'est-à-dire l'unité représente la forme et 2 représente la matière. » Ailleurs il fait l'application suivante de la *tetras* pythagoricienne : « La forme de l'intellect ressemble à la forme de l'unité ; la forme de l'âme ressemble à 2; la forme de l'élément vital ressemble à 3; la forme de la nature ressemble à 4. La naissance est ordonnée suivant le premier degré, l'être suivant le deuxième, et la qualité suivant le troisième, et la quantité suivant le quatrième (**1**).

1. ציית השכל דומה לצורת האהד וצורת הנפש דומה לשנים, וצורת ההיונות דומה אל השלשה וצורת הטבע דומה אל הארבע, המציאות מסודרת במעלת האהד יהכיהות מסודרת במעלת השנים, והאיכות מסודרת בבעלת השלשה, והכמות מסודרת במעלת הארבעה

Après avoir expliqué que la substance à mesure que l'on va en descendant devient plus multiple et plus sujette à la diversité et au changement jusqu'à ce qu'elle arrive à la substance de ce monde de la quantité, il tire pour sa doctrine une preuve du Sefer Yezirah. « C'est pourquoi, dit-il, il a été écrit que la composition du monde s'est faite par l'inscription des nombres et des lettres dans l'air. » C'est-à-dire parce que les parties de l'air sont plus disséminées, plus divisées, Dieu y a placé le commencement de la substance composée. Ibn Gabirol substitue à l'interprétation mystique et physique une interprétation métaphysique conforme à son système (2, 26, 27).

Le monde intelligible est le prototype du monde sensible, c'est-à-dire dans l'un comme dans l'autre toute substance inférieure émane de la supérieure, ou mieux, toute forme inférieure émane de la forme supérieure. La similitude d'émanation ou d'action implique la similitude de forme ; il faut qu'il en soit ainsi, puisque c'est la même forme primordiale qui se reflète à des degrés divers dans la longue série des émanations successives. Mais pour arriver à bâtir le monde sensible sur le monde intelligible, Ibn Gabirol commence par bâtir le monde intelligible sur le monde sensible (fin du IIIe, commenc. du IVe livre). Les Kabbalistes tomberont dans la même pétition de principes.

L'homme ou microcosme est l'image de l'univers ou macrocosme, sous le rapport de l'ordre ou de la construction.

De même que dans l'univers la substance la plus simple n'arrive à la substance corporifiée que par des intermédiaires, de même la substance de l'intellect qui est la plus subtile, la plus simple et la plus sublime de toutes les substances du microcosme, ne s'attache pas immédia-

tement au corps et a pour intermédiaires l'âme et l'esprit (3, 6).

La construction de l'univers en tant que corps universel et substance spirituelle qui l'enveloppe il la compare à la construction de l'homme dans lequel le corps correspond au corps universel, et les substances spirituelles, motrices du corps, aux substances universelles motrices de l'univers : elles sont soumises à l'intellect universel, « viennent à sa suite » comme les substances motrices du corps humain sont soumises à son intellect » (III, 44). C'est là une application toute métaphysique de la fameuse doctrine du microcosme. Elle se maintiendra rarement à cette hauteur au sein de la Kabbale et dégénérera en une série de fantaisies plates, plus enfantines encore que celles que nous avons déjà rencontrées.

La conception qu'Ibn Gabirol se fait de l'âme ne sert pas dans son ensemble l'objet que nous poursuivons. Rappelons seulement qu'il distingue en elle trois facultés : l'âme végétative qui préside à la génération et à la croissance, l'âme vitale qui préside à la sensibilité et à la locomotion et l'âme rationnelle qui préside à la pensée (3, 27 *a*, 30). Étant donné que l'âme est capable de connaître toutes les autres intelligences, il doit y avoir une certaine ressemblance et un lien entre elle et ces intelligences. De plus, elle tient le milieu entre la substance de l'intellect et l'essence, c'est-à-dire qu'elle est esprit pour le corps et matière à l'égard de la volonté. Cette conception entre simplement dans le système général d'Ibn Gabirol qui fait de tout être une forme ou esprit par rapport à l'être qui est au-dessous et une matière par rapport à l'être qui est au-dessus. Les kabbalistes détacheront cette conception de l'âme de tout le reste pour faire de l'âme un lien, un véhicule puissant du monde inférieur au monde supérieur.

Ibn Gabirol admet que l'âme, au moment où elle est créée, possède toute la science, mais lorsqu'elle s'unit à la matière, elle est empêchée de recevoir ses impressions et les notions se retirent en elle, car les ténèbres de la matière font que sa lumière s'obscurcit et que sa substance s'épaissit (5, 65).

Elle s'unit au corps pour prendre connaissance par l'essence des choses sensibles et remonter par cette voie aux choses intelligibles. Le contact avec les choses sensibles est pour elle, aux yeux d'Ibn Gabirol, une manière de passer de la puissance à l'acte, c'est-à-dire, si nous l'entendons bien, d'exercer sa puissance et de lui faire reconquérir la pureté et la clarté, non pas celle qu'elle possédait avant son mariage avec le corps, mais une pureté postérieure à l'expérience, une pureté éprouvée, et par conséquent plus assurée. Dans la *Couronne de la royauté*, il tient un langage moins métaphysique : « Toute la troupe supérieure est née du fleuve de feu et quand ils ont chanté l'hymne de Dieu ils disparaissent dans ce feu, les uns sont d'un feu pur, les autres sont de feu et d'eau, pour marquer la réconciliation au ciel des éléments ennemis. L'âme a jailli de la mer brûlante des esprits, enveloppée, pénétrée de feu; tu l'as envoyée au corps comme un secours et une garde ; c'est du feu de l'âme qu'est sorti le corps. Le séjour des esprits et des âmes est le trône de Dieu. De là ils s'élancent, là ils reviennent quand ils ont dépouillé les misères de la vie terrestre » (vers 348 et suivants et vers 439 et suivants).

Le métaphysicien si abstrait que fut Ibn Gabirol laisse une porte ouverte à la faculté mystique proprement dite ; même il fait de la méditation extatique la condition indispensable de la connaissance la plus sublime. « Pour arriver à comprendre les substances simples, il faut que

l'homme s'élève par la force de la méditation à une telle hauteur qu'il soit entièrement dégagé des liens corporels et comme identifié avec les substances spirituelles il doit déployer de grands efforts pour atteindre ce terme qui est pour l'âme la félicité suprême »(1) (3, 37, 38). Il entend non pas l'effort de la raison mais l'extase mystique franchissant toute la série qui sépare le monde sensible du monde intelligible et volant jusqu'à la volonté créatrice, même jusqu'à l'essence première.

Voici pour finir quelques exemples de l'allégorisme d'Ibn Gabirol. Dans son commentaire sur la *Genèse*, Ibn Ezra rapporte en son nom l'interprétation suivante du mythe de l'Éden. Le jardin symbolise le monde supérieur, le fleuve représente la mer ou le principe de toute chose, les quatre courants représentent les éléments. Adam dénommant les animaux est le symbole de la science qui donne les définitions et le nom des choses. Ève désigne l'âme céleste ayant le désir d'être envoyée sur la terre. Les vêtements de peau figurent l'enveloppe matérielle de l'âme, ou le corps; l'exil d'Adam, c'est l'exil de l'âme dans les corps. L'échelle de Jacob marque la faculté rationnelle, les anges sont les pensées qui tantôt montent, tantôt descendent, tantôt s'attachent à un sujet spirituel, tantôt à un sujet matériel.

En résumé, Ibn Gabirol n'agit pas sur le dogmatisme juif; sa confusion, sa compromission entre la matière et l'esprit fut pour la pensée dogmatique une grande cause d'éloignement. Les théologiens oublieront jusqu'au nom même de ce penseur. Mais le mysticisme en fera son profit et la Kabbale absorbera en elle, d'une part, une grande partie des éléments platoniciens et néo-platoniciens tels qu'ils sont reflétés par le prisme d'Ibn Ga-

1. ההאחד עצמו בעצמי הם ודבקוה צורתך בצוריותיהב

birol ; d'autre part, un certain nombre d'éléments nouveaux qu'il aura apportés.

Juda Hallevi. — Juda Hallevi se meut entièrement dans le cadre du dogmatisme. C'est un théologien juif dans l'acception la plus pure du mot, fuyant presque d'instinct la spéculation philosophique et particulièrement la spéculation métaphysique. Il déclare très nettement (*Kuzari* (1), IV, 4 à 5) que la foi pure est supérieure à toute déduction de la raison et il rejette (2) (IV, 14) le Sefer Yezirah comme ne pouvant apporter aucune clarté sur les problèmes redoutables. Cependant, nous trouvons dans son œuvre un certain nombre de conceptions que le mysticisme ultérieur reprendra à son compte.

L'idée générale qui traverse le *Kuzari* est que le peuple juif est le peuple élu de Dieu, et, comme tel, dans un rapport étroit avec l'Être divin, non pas seulement dans un rapport moral, mais dans un rapport matériel, mystique avec l'essence divine ; toutefois, ce rapport ne se manifeste, ne devient réel, fécond, ne passe en quelque sorte de la puissance à l'acte, que dans certaines conditions, dans un pays déterminé par l'accomplissement de pratiques déterminées. C'est à la lumière de cette idée que Juda Hallevi étudie les lois et les institutions juives, notamment le culte des sacrifices. De tout temps ce culte a été l'objet d'études très approfondies (cf. Spencer, *De legg. hebr. dissert.* II *De ratione et origine sacrificiorum* ; G. L. Bauer, *Lehrbuch der Gottes d. Verfassung der alten Hebräer*, t. I, p. 80, 314 ; J. Jahn, *Bibl. Archeol.*, Part. III, p. 365-422). D'une manière générale on a émis, sur les sacrifices, deux opinions opposées, l'une partant du point

1. Pour présenter la doctrine juive, Juda Hallevi imagine un dialogue entre un docteur juif et le roi des Cazars, ce peuple qui sous l'impulsion de son roi avait passé tout entier au judaïsme.

2. דבקות בעין אלהי

de vue [illegible] Pour [illegible] uns le sa[illegible] de témoigner [illegible] de [illegible] der une faveur. L'[illegible] place, a voulu [illegible] C'est l'opinion des Pères de l'Église, Origène, Tertullien, saint Jean Chrysostome, saint Jérôme, [illegible] juifs, D. Kimchi, Maïmonide, Abarbanel, les autres au contraire, considèrent les sacrifices comme des symboles d'institution divine destinés à rappeler sans cesse l'existence de Dieu parmi les hommes. C'est l'opinion de Philon (*De sacrificiis Abelis et Caini de victimis*, de l'*Épître aux Hébreux*, 9, 1 sqq.), de certains docteurs (*Jalkut Pekude*, col. 419), d'Ibn Ezra, R. Lib. Gerson, Nachmanide, R. Moïse Jérès. Bechai; Juda Hallevi, tout en appartenant plutôt au second groupe, s'écarte cependant de l'une et de l'autre de ces opinions. Considérant uniquement le feu qui consume la victime et voyant dans ce feu l'élément le plus délicat et le plus subtil de tous les éléments sublunaires, il en fait non seulement le symbole de la présence divine, mais la voie mystique par laquelle s'entretient sans cesse le rapport entre Israël et son Dieu, et qui occupe en quelque sorte dans le ritualisme juif la place que le foyer, sans relâche allumé sur l'autel de la famille, tenait dans le culte des anciens Aryens (*Kuzari*, 2, 26. Cf. 2, 35 et suivants).

Juda Hallevi assimile le rapport de la Schechinah (Gloire divine) avec Israël à celui de l'esprit avec le corps. Ce n'est que lorsque l'homme le veut que ce rapport lui devient sensible, autrement il est lui-même emprisonné, noyé dans la masse inerte du corps. Il en est de même pour Israël; il faut qu'il tende sans cesse à prendre conscience de son union avec Dieu et c'est à cela que visent toutes les institutions mosaïques. Toutes concourent im

médiatement ou médiatement à ce but, et la conscience de cette union devient à son tour la source de toutes les vertus et de tous les progrès.

Juda Hallevi (IV, 3), voulant figurer Dieu par une représentation sensible, le compare à une lumière, parce que la lumière est parmi les choses sensibles ce qu'il y a de plus beau, de plus fin et ce qui enveloppe tout l'univers ; mais, contrairement à la plupart des théologiens, il trouve un avantage très grand aux représentations anthropomorphiques comme *Ex.* 24,10 ; *Nomb.* 12, 8 et la Mercabah d'Ézéchiel, et même aux mesures corporelles du Schiur Koma, parce qu'il y a dans tout cela quelque chose qui confond l'esprit de la masse et qui, à défaut de conceptions abstraites, lui inspire une terreur salutaire.

Juda Hallevi est un des premiers théologiens juifs qui se soit fortement attaché à séparer le nom divin *Jhvh* ou tétragramme, de tous les autres noms. Nous ne trouvons avant lui que Jacob b. Nissim qui, lui aussi, appuie longuement sur le nom ineffable (v. les fragments publiés par Geiger dans les *Nite Naamanim*, I, p. 16-17 ; II, p. 47-48). Juda Hallevi considère le tétragramme comme le plus grand avantage que Dieu ait départi à son peuple (4, 3). C'est le nom propre de Dieu, par opposition à tous les autres qui ne sont que des noms appellatifs. L'importance de ce nom est marqué par les lettres mêmes qui le composent ; ces lettres servent de voyelles à toutes les autres et constituent le moyen de rendre toutes les autres, vivantes, perceptibles (c'est-à-dire que les lettres *jod*, *vav*, *he*, sont avant l'invention massorétique des points-voyelles ce que l'on a appelé les *matres lectionis*, c'est-à-dire *he*, (et *alef*) servant à rendre le son *a*, *jod*, le son *i*, *vav* le son *ou*, et autour de ces trois voyelles flottent toutes les autres. Ces lettres sont donc en quelque sorte les esprits des autres lettres. Juda Hallevi semble avoir

été amené à cette idée par le *Sefer* [illegible] I, [illegible] les lettres du tétragramme sont représentées comme les sons de toutes les autres lettres. Et, en effet, dans son commentaire de quelques passages de ce livre *Kuzari*, IV, 25 il reprend la même image de l'âme et du corps et cette image deviendra classique dans la terminologie des kabbalistes (cf. Ibn Ezra dans son *Safah Berourah*, éd. Lippmann, f. 46, la même image est appliquée aux sens par rapport aux mots [illegible]: cf. Bahir, éd. Amsterdam, f. 7: cf. Azriel [illegible], *Comment. sur le Cantique*).

Juda Halievi (2, 2) traitant des noms divins en général n'admet pour Dieu que des noms negatifs comme « vivant », « un » qui ne sont pas mis pour eux-mêmes et ne visent qu'à la négation des contraires : nous appelons Dieu « vivant » pour dire qu'il n'est pas mort, mais il est au-dessus et de la vie et de la mort ; nous l'appelons « un » pour dire qu'il n'est pas multiple, mais non au sens positif du mot « un », indiquant pour une chose que ses parties sont cohérentes, car Dieu est au-dessus de toute cohésion.

Voici comment Juda Hallevi explique les mots *Sefer*, *Sefar*, *Sippour*, *Sefer Yezirah*, I, 1. *Sefar* est la quantité, le nombre en vertu duquel les corps ont de l'harmonie et de la proportion, ce qui donne à chaque corps sa raison d'être, sa finalité... Tout est dans le nombre. *Sippour* est la langue et la voix, mais une langue et une voix divines, qui appellent à la vie ce dont elles profèrent le nom. *Sefer* est l'Écriture, l'écriture divine, c'est-à-dire l'univers. *Sefer*, *Sefar*, *Sippour* sont en Dieu une seule et même chose alors que chez l'homme elles constituent trois choses distinctes. Chez l'homme, la pensée, la parole et l'écriture ne sont que les signes de l'existence d'une chose, tandis que chez Dieu elles constituent cette

chose elle-même (*Kuzari*, IV, 25). Je ne crois pas que Juda Hallevi entende par là l'idée toute métaphysique de l'identité en Dieu du sujet pensant et de l'objet pensé, mais simplement la doctrine conforme aux traditions juives que la pensée ou le Verbe de Dieu réalise par son existence même, l'univers sensible.

Une opinion fréquente dans le Talmud est que la Palestine, Jérusalem, le temple sont le centre de la surface terrestre. *Yoma* 56 *b* : « C'est de Sion que l'univers a commencé d'être, car on a enseigné au nom de R. Éliézer: L'univers a été commencé par son milieu ». *Sanhedrin* (37 *a*) : « Il (Le Sanhédrin) à Jérusalem siège sur le nombril de la terre. » *Midrasch Echa* (3, 64) : « Le sanctuaire qui est au centre de l'univers »..... Enfin *Tanchuma* (sect. *Kedaschim*) : « La Palestine est au centre de l'univers; Jérusalem est au centre de la Palestine; le Temple est au centre de Jérusalem; le Saint des saints est au centre du Temple; l'arche est au centre du Saint des saints » (cf. Raschi sur *Ézéch.* 5, 5). On sait que les anciens ont pensé de même d'Athènes, de Delphes qu'ils appelaient ὀμφαλός de la terre (Pyndare, *Pyth.* 6, commenc.; Sophocle, *Œd. Roi*, 889; Eurip., *Oreste*, v. 325; Tite-Live, XXXVIII, 48; Ovide, *Metam.* X, 168 : *in medio positi Delphi*). Juda Hallevi reprend cette opinion et explique la configuration de la terre comme une série de cercles concentriques autour de Jérusalem, disposés par rapport à la ville sainte, et en vue du rayonnement de la loi émanée d'elle, en vue aussi de faciliter la promesse prophétique et messianique d'un concours de tous les peuples vers la montagne de Sion à Jérusalem.

En parlant des patriarches (I, 47) il dit qu'ils formèrent comme la substance, le noyau, le cœur de l'humanité, la ligne directe, issue d'Adam. Les autres hommes des premières générations furent, en quelque sorte, l'écorce

des bons, ce que Ibn Tibbon dans la traduction hébraïque du *Kuzari* traduit par l'expression *Kelifot* (pelures), expression qui passera au Zohar. Le noyau seul est en rapport avec Dieu, l'écorce ne sert qu'à le préparer et à le protéger.

Abn Ezra. — Abn Ezra, pythagoricien et platonicien et plus le premier que le second, est le penseur juif qui contribua le plus à développer le mysticisme des nombres et des lettres, mysticisme qui tient une place importante dans la Kabbale théorique et qui constitue presque toute la Kabbale pratique. Esprit mathématicien formé à l'école de Gerbert, Almansor et Averroès et tempérament mystique, il mit les mathématiques au service de son mysticisme. Pour aller immédiatement au cœur même de ce mysticisme, il faut aborder le *Sefer Haschem* ou « Livre du Nom » qui, vu le laconisme et l'originalité du style, ne peut être lu qu'à la lumière du pythagorisme.

Le Livre du Nom se propose de traiter du nom divin, du nom κατ' ἐξοχήν (par allusion à *Lévit.* **24**, 16 et *Deut.* **28**, 58) du nom unique, distinct, glorieux, le tétragramme. En voici la substance :

L'auteur commence par distinguer le nom *Jhvh* de tous les autres noms divins, en ce qu'il est le nom d'essence de Dieu, tandis que les autres ne sont que des noms qualificatifs ou appellatifs. Comme nom d'essence il n'admet pas de pluriel ni d'article et ne peut être dérivé d'un verbe. L'Écriture le désigne sous trois formes : *jh*, *jhvh*, *jhjh* ; mais parmi ces trois le second est le plus saint ; c'est celui qui ne doit pas être prononcé par le profane et qui pour cette raison n'a pas de voyelle. C'est le véritable *nomen proprium* de Dieu.

Il faut considérer tout d'abord que dans le tétragramme la quatrième lettre *he* est la même que la seconde. Or,

comme chacune de ces quatre lettres a une importance capitale, la quatrième ne peut simplement répéter la seconde. Elle peut et doit donc être remplacée par une lettre quiescente comme elle et représentant la même voyelle dans les *matres lectionis*. Cette lettre est la lettre *alef*. Nous avons ainsi pour le tétragramme les lettres *alef*, *he*, *vav*, *jod*, répondant, dans l'alphabet hébreu, au nombre 1, 5, 6, 10.

L'auteur part de ce principe que, puisque Dieu est au dessus de toute la création, le nom qui le désigne en propre doit avoir une supériorité sur tous les autres. Il doit être un reflet de l'Être qui le porte. Les attributs que l'esprit humain dans sa faiblesse conçoit de Dieu doivent être également symbolisés dans le nom, dans la forme de ces lettres, dans le nombre que représentent ces lettres.

Le nombre 1 étant le fondement, le principe de tous les nombres, n'est pas lui-même un nombre. Dans son commentaire sur l'*Ecclésiaste* 7, 17, Abn Ezra s'explique avec plus de précision. Il dit: « Ce n'est que lorsque 1 s'ajoute à lui-même que naît un nombre, à savoir 2, qui est, à proprement parler, le premier nombre. » Dans le *Schaar Haschamayim* (1, 84) de R. Abraham Cohen Irira nous trouvons un développement qui peut servir de commentaire à la pensée d'Abn Ezra.

De même que l'unité n'est pas un nombre, mais contient *eminenter* tous les nombres, ainsi l'Être premier contient tous les autres sans en être aucun d'une manière déterminée. L'unité est considérée comme contenue dans tous les nombres non pas seulement en tant que tout, mais aussi en tant que composée de parties dont chacun est une nouvelle unité. Elle est donc aussi bien dans les parties que dans le tout. D'une manière analogue Dieu est le principe de toutes choses sans être

aucune de ces choses ; il est non seulement le principe qui donne tout à tous et agit sur tous, mais aussi la source vivante dont tout jaillit, qui est tout, absolument une, simple et parfaite. D'après le pythagorisme aussi, le nombre 1 contenant les deux éléments des nombres, à savoir l'impair et le pair, est en quelque sorte la racine d'où sortent tous les nombres, mais lui-même n'est pas un nombre car tout nombre est une pluralité d'unité (cf. Arist., *Metaph.*, I, ch. 5) (1).

Au nombre 1 correspond le nombre 10 (*jod*) qui finit la série des unités et commence celle des dizaines. Le 10 est considéré comme l'unité de la série des dizaines.

C'est pourquoi il y a neuf sphères, plus la dixième qui est sainte. Pour bien comprendre la pensée d'Abn Ezra, il faut se rappeler que les pythagoriciens mettant *a priori* le cosmos à la base de l'univers et ne pouvant trouver que 9 sphères, à savoir : le soleil, la lune, les

1. C'est aussi du cercle des idées néo-pythagoriciennes, notamment de la théologie arithmétique de Nicomaque, que la comparaison de Dieu avec l'unité, et sa relation avec les nombres, passa chez les Juifs, probablement par l'intermédiaire de la secte arabe des Frères de la Pureté. Chez Schahrastain, II, 88, Anaximène dit : Dieu est l'Un, mais non l'un en tant que commencement des nombres, car le nombre 1 revient multiple, tandis que lui ne devient pas multiple. — Et Plotin : Si le premier est appelé Un on entend par là qu'il existe sans multiple, sans quelque chose d'identique au dehors et sans différenciation en soi, mais dans cette dénomination il nous faut faire abstraction de toute idée positive (voir Zeller, III², 2e part., 437). Cet un divin est le τὸ καθαρῶς ἕν, l'un par opposé au τῷ μετοχῇ ἕν, l'un dérivé. — Nous retrouvons cette idée chez Bachya qui dans sa théologie traite longuement de l'unité véritable, puis chez Ibn Zaddik qui traduit littéralement l'expression de Plotin par les mots יחוד האחד הפשוט l'unité *pure* de l'un, chez Gabirol : « Tu es un, mais non l'un tombant sous la loi du nombre, car le nombre ne t'atteint pas », d'où l'idée a passé dans le courant mystique de la Kabbale.

cinq planètes, les étoiles fixes et la sphère qui enveloppe le tout, inventèrent de toute pièce une dixième, qu'ils placèrent à l'antipode et qu'ils appelèrent sainte (Aristote, *Metaph. de coelo*, II, 9, 13.) Porphyre, *Vit. Pythag.*, p. 213). Donc la décade est sainte (*Lévit.* 27, 32; *Deut.* 14, 21). La lettre *jod* qui le représente a la forme d'un demi-cercle parce que la décade renferme en elle toutes les unités simples. Abn Ezra dérive le mot *jod* de la racine *todoth* (*Nehemi*, 12, 31), qui, selon lui, signifie chœur, union, harmonie, parce que 10 est la somme des quatre premiers nombres. C'est la *tetras* pythagoricienne.

Dix est aussi le nombre des catégories, dont neuf accidents et une substance. Il faut se rappeler ici les catégories d'Aristote (*Categ.* ch. 4). Parmi les catégories la substance *quid* existe en soi; elle est, comme dit Abn Ezra, la substance qui porte (1), le support, le substratum, les autres sont des accidents (cf. Maïmonide, *Miboth Hegyou*, ch. 10 et Saadyah, *Croyances et opinions*, chap. 8, 2). C'est pourquoi le premier mot du Décalogue est « je suis *jhvh* », c'est-à-dire je suis la substance. Et de même que le nombre 1 n'est pas à proprement parler un nombre, mais contient tous les nombres, ainsi la première proposition du Décalogue n'est pas un commandement, mais l'expression de la foi intérieure en Dieu, foi qui contient implicitement tous les commandements.

Les carrés des nombres 1 et 10 sont semblables aux nombres eux-mêmes. Abn Ezra entend que $1^2 = 1$ et $10^2 = 100$, c'est-à-dire reproduit matériellement la dizaine. Cette propriété appartient aussi aux deux autres nombres du tétragramme, c'est-à-dire que $5^2 = 25$ et $6^2 = 36$ ramènent les nombres 5 et 6.

1. עצם הכיבל

Ces quatre nombres sont les nombres « ronds », c'est-à-dire que des produits quelconques les reproduisent toujours. Ils sont de la sorte le symbole du cercle, c'est-à-dire le symbole de l'unité, de la perfection, de l'invariabilité de Dieu. Le cercle est aussi le symbole de la nature en ce qu'elle revient sans cesse sur elle-même, rattache ses commencements à ses fins et enveloppe en son sein par une suite infinie des figures finies. C'est pourquoi les lettres *alef*, *he*, *vav*, *jod* jouent aussi au point de vue grammatical un rôle capital dans la langue hébraïque.

La lettre *he* est composée de deux parties distinctes pour indiquer les deux contraires : essence et forme, substance et accident. Le *jod* en tête du tétragramme représente la substance avant toute différenciation, et le *he* qui vient en second représente la substance en tant que se dédoublant en cause et effet. Le *vav* a la valeur mathématique $2 \times 6 = 12$, *v* étant la 6e lettre de l'alphabet hébreu.

Abn Ezra appelle 6 un nombre « corporel ou cubique égal ». Pour comprendre cette dénomination il faut savoir que d'après les *Éléments* d'Euclide, livre VIII, 17, le nombre cubique est le produit de trois nombres. Abn Ezra ajoute un nombre « égal », probablement parce que la somme de ses facteurs est égale au produit $1 + 2 + 3 = 1 \times 2 \times 3$. Euclide appelle les nombres qui ont cette propriété « nombres parfaits », ou plutôt voici le sens véritable et complet du nombre parfait : si on prend plusieurs nombres en partant du nombre 1 et en doublant toujours jusqu'à ce que la somme des nombres posés soit un nombre premier, le produit de cette somme par le dernier nombre est un nombre parfait (Euclide, livre IX, proposition 36). Par exemple, si on pose la série 1, 2, 4, 8, 16 et qu'on s'en tienne à 2, on a $1 + 2 = 3$, nom-

bre premier; donc $2 \times 3 = 6$, nombre parfait. Abn Ezra remarque que, si on ajoute le double de 6 (12) à ses facteurs, on obtient un autre nombre cubique égal, c'est-à-dire que $12 + (6 + 4 + 3 + 2 + 1 = 16) + 16 = 28$, nombre parfait. En effet, posons la série 1, 2, 4, 8, 16, arrêtons-nous à 4 : nous avons $1 + 2 + 4 = 7$, nombre premier; $4 \times 7 = 28$, nombre parfait.

Le tétragramme *jod*, *he*, *vav*, (*he*), étant composé de trois lettres différentes, marque les trois dimensions des corps : la largeur, la longueur, la hauteur ou profondeur. Le *vav* avec sa valeur numérique 6 marque les six faces des corps, comme nous le rencontrons déjà dans le *Sefer Yezirah* (allusion à la fin du chap. 1).

Les quatre lettres du tétragramme donnent 24 combinaisons, mais étant donnée la répétition du *he*, cela se réduit à 12 combinaisons; par conséquent grâce au procédé de transpositions et d'interversions, le tétragramme devient le nom de 12 lettres dont il est parlé antérieurement.

Le nombre 4 a cela de commun avec le nombre 1 qu'ils sont tous les deux des carrés.

Le tétragramme contient trois lettres différentes pour indiquer qu'à partir de 3 les nombres entrent dans une nouvelle phase, c'est-à-dire que pour 3 et les nombres suivants le produit du nombre par lui-même est plus grand que la somme du nombre et d'un autre nombre égal à lui-même, ce qui n'est pas pour les nombres inférieurs à 3. En effet $3 \times 3 = 9 > 3 + 3 = 6$, de même pour 4, etc., tandis que $1 \times 1 < 1 + 1$ et $2 \times 2 = 2 + 2$.

De même que 6 est le seul nombre parfait de la série des unités, de même 28 est le seul nombre parfait de la série des dizaines. Dans chaque série il ne peut y avoir qu'un seul nombre parfait, soit 6, 28, 496, 8128, etc. Puis Abn Ezra se livre à des combinaisons de nombres

qui deviendront pour ses successeurs la base de combinaisons analogues et nouvelles. La somme de nombres premiers de la série des unités est 18 ($1 + 2 + 3 + 5 + 7$) et la somme des nombres non premiers (il les appelle composés) est 27 ($4 + 6 + 8 + 9$: 18 et 27 sont dans le même rapport que 2 et 3 ou que 10 et 15, c'est-à-dire dans le même rapport que la première lettre du tétragramme (10) et les deux premières réunies (10 + 5). Une certaine combinaison peut faire du tétragramme un tout de 72 lettres répondant au nom divin dont parle le Talmud. En effet, si on ajoute la première lettre comme valeur numérique (10 à elle-même, plus la deuxième, cela nous donne 25; si on ajoute à 25 la somme des 3 lettres ($10 + 5 + 6 = 21$, cela nous donne 46; enfin, si on ajoute à 46 la somme des 4 lettres ($10 + 5 + 6 + 5$) = 26, le résultat sera 72. La base de ce nombre est dans *Exode* (14, 19 et 21). Ici il nous faut faire appel au commentaire sur le passage en question, où Aben Ezra remarque que les trois versets 19, 20, 21 ont chacun 72 lettres (cf. Raschi sur *Succa* 45 *a*, où l'on démontre que le premier verset d'Ézéchiel, qui est le commencement de la Mercabah, peut également se ramener à 72 lettres). Si nous faisons le produit de la somme des 2 premières lettres du tétragramme, soit 15 par sa moitié 7 1/2, ou mieux 8, nous aurons $15 \times 8 = 120$ dont les facteurs représentent le double de la somme des facteurs, c'est-à-dire les diviseurs de 120. $60 + 40 + 30 + 24 + 20 + 15 + 12 + 10 + 8 + 6 + 5 + 4 + 3 + 2 + 1 = 240$ est le double de 120. C'est là une propriété spéciale au nombre 120. Ce nombre a aussi ce privilège qu'il est la somme des carrés des nombres pairs de la série des unités, soit $2^2 + 4^2 + 6^2 + 8^2 = 120$.

Si nous considérons la moitié du tétragramme 15, si nous multiplions ce nombre par la seconde moitié, $6 + 5$

$= 11$, nous avons $15 \times 11 = 165$, qui est la somme des carrés des nombres impairs de la série des unités, soit $1^2 + 3^2 + 5^2 + 7^2 + 9^2 = 165$.

Si nous prenons la première lettre du tétragramme, soit 10, et que nous y ajoutions la somme des deux premiers réunis, soit 15, nous obtenons 25, qui est le carré de la deuxième (*he* = 5). — Si nous ajoutons le carré de la somme des deux premiers nombres, soit $15^2 = 225$, au carré de la somme des trois premiers nombres, soit $10 + 5 + 6 = 21^2 = 441$, nous obtenons $225 + 441 = 666$. Si nous retranchons 666 du carré de la somme des 4 nombres, soit $10 + 5 + 6 + 5 = 26^2 = 676$, il reste $676 - 666 = 10$ (*jod*). — Si nous multiplions la première moitié, 15, par le tout 26, nous obtenons 390, qui correspond selon la Guematria au mot *schamayim* (ciel), soit $300 + 40 + 10 + 40 = 390$. — Si nous multiplions la première lettre par elle-même et par toutes les autres, nous obtenons :

$$\begin{array}{r} 10 \times 10 = 100 \\ 10 \times 5 = 50 \\ 10 \quad 6 = 60 \\ 10 \times 5 = 50 \\ \hline 260 \end{array}$$

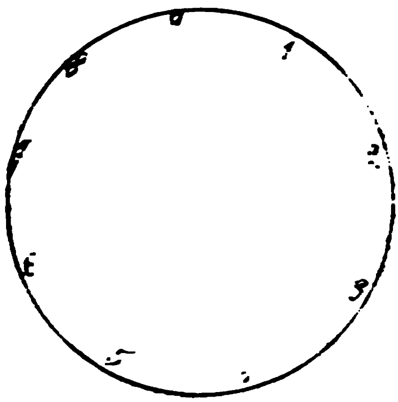
Si nous faisons de même pour la seconde, nous obtenons :

$$\begin{array}{r} 5 \times 5 = 25 \\ 5 \times 6 = 30 \\ 5 \times 5 = 25 \\ \hline 80 \end{array}$$

total : $260 + 80 = 340$, correspondant numériquement au mot *schem* $(300 + 40) = 340$, ce qui indique identité entre *jhvh* (tétragramme) et *schem* = nom.

Puis Abn Ezra, après avoir exposé et calculé les résultats obtenus par Ptolémée, Archimède et d'autres

pour le rapport [illegible] ce qui n'est pas [illegible] combinaisons [illegible] nombres et [illegible] il dispose [illegible]



Si on multiplie 9 × 9, le résultat est donné au-dessous par le 8 de la colonne de gauche et le 1 de la colonne de droite; de même 9 × 8, le précédent est indiqué par le 7 de gauche et le 2 de droite, de même 9 × 6. — A partir de 9 × 5 l'ordre est renversé, c'est-à-dire le nombre représentant les unités passe à gauche et celui des dizaines passe à droite.

Enfin Abn Ezra mentionne ce qu'on a appelé plus tard le carré magique, c'est-à-dire qu'il entend disposer, croyons-nous, les 9 premiers nombres, de manière que 3

soit au centre et les nombre pairs dans les quatre angles :

6	7	2
1	5	9
8	3	4

ce qui donne le total 15, dans toutes les directions (horizontales, verticales et en diagonales). Or, 15 est la valeur numérique de *jh*, moitié de *jhvh*. Ce carré magique fut aussi appelé le *sceau de Salomon*. On lui prêtait des vertus occultes et miraculeuses. On vit dans le nombre 5 du centre le Logos divin, gouvernant le tout, et dans les quatre nombres pairs des angles les quatre éléments. (Cf. comm. Kol. Jehudah sur *Kuzari*, 4, 26.) Le carré magique devint un emblème pour les amulettes (1).

C'est surtout par le *Livre du Nom* qu'Abn Ezra entre dans le courant mystique; cependant quelques expressions, véritables formules philosophiques isolées dans son Commentaire sur le Pentateuque, méritent d'être retenues; notons très particulièrement cette for-

1. Il existe aussi un carré magique fondé sur la base du nombre 34 et englobant les 16 premiers nombres. (Voir Bibl. nationale, Cabinet des Médailles, n° 16, médaille à légende hébraïque.) Lorsqu'un carré magique est tel qu'en le coupant en deux par une parallèle à un côté et en prenant les deux morceaux on forme un nouveau carré magique, ce carré est appelé *diabolique* (v. *ibid.*, Bibl. nationale, n°s 17 et 21). Pour ce qui concerne le carré magique en général, voir B. Violle, un traité complet des carrés magiques pairs et impairs, simples et composés, à bordure, compartiments, croix, châssis, équerres, suivi d'un traité des cubes magiques et d'un essai sur les cercles magiques (Dijon, 1837, 2 vol. in-8°).

mule qui figure *Genèse*, 1, à propos de la création de l'homme : Dieu est l'Un et il est l'auteur de tout et il est Tout : je ne puis m'expliquer ». Puis *Exode* 3, 15, après avoir repris en substance ce qui fait l'objet du livre du nom il ajoute : « Tout est dans l'Un en puissance, et l'Un est dans tout en acte. Enfin *Ec.* 34, 6 il dit : « Lui seul est, il est celui qui sait la science et l'objet su. » Expression qui a d'autant plus d'importance que nous la trouvons précisée ainsi, *Gen.* 18, 21 : « La vérité est que le Tout connait chaque partie par la voie du Tout et non par la voie de la partie », c'est-à-dire que le Tout a conscience de la partie non en tant que partie, mais en tant que se rapportant au Tout. Si nous réunissons ces données éparses et quelques autres encore, si nous considérons le mystère dont Abn Ezra les enveloppe, nous ne pouvons nous empêcher de penser qu'il y a dans Abn Ezra une tendance très marquée au panthéisme [1].

La conception d'Abn Ezra sur l'âme est importante pour le mysticisme du Zohar. Selon lui, l'âme aspire par sa nature même à tout ce qui est noble et bien. Pendant son stage terrestre sa tâche consiste seulement à déployer ce qui gît en elle et à faire sa vocation céleste. Jusqu'ici nous avons une doctrine voisine du platonisme ; mais Abn Ezra va plus loin. Selon lui, l'âme humaine tient, par sa position et sa nature, le milieu entre le haut et bas, entre le monde spirituel et le monde sensible ou comme nous dirions en langage moderne, entre le monde des

1. Rappelons ici qu'Abn Ezra est un des théologiens juifs que Spinoza a le plus étudié comme le prouvent les citations qu'il lui emprunte dans le traité théologico-politique. Si nous considérons que c'est précisément au commentaire qu'il s'en réfère, nous arrivons, avec l'appoint que nous donnera l'école d'Isaac l'Aveugle, à une conclusion ou tout au moins à une conjecture capitale pour éclaircir la genèse du système spinoziste.

noumènes et le monde des phénomènes. Elle présente tout en images comme un reflet du modèle qu'elle a contemplé dans son divin séjour. Aussi est-elle le trait d'union entre le monde supérieur et le monde inférieur. Elle abaisse ce qui est trop haut, elle élève et anoblit ce qui est trop bas. Elle est le char, la Mercabah véritable sur laquelle Dieu descend et sur laquelle l'homme monte, et non seulement l'homme, mais avec elle monte tout l'univers. Sa descente n'a d'autre but que de chercher à emporter sur ces ailes la nature sensible tout entière. (Commentaire sur *Deut.* **32**, **1** ; *Ex.* **19**, 20 et *pass.*)

A la fin du recueil de poésies intitulé le *Divan* (publié par Jacob Egers, Berlin, 1886, p. 142 et 143), figurent quelques morceaux en prose rimée qui offrent un grand intérêt parce que Abn Ezra y présente les sphères comme le séjour d'êtres vivants. Dans la sphère de la Lune, il loge les hommes pieux et saints; dans Mercure, les hommes savants dans l'art de penser et d'écrire avec tout leur cortège de mages, de nécromanciens en général, de tous ceux qui usent avec habileté de leur langue; dans Vénus, les femmes gracieuses dansant et chantant en s'accompagnant des sons mélodieux des flûtes et des harpes; dans le Soleil, sont des héros puissants occupés sans cesse à revêtir leur roi d'un manteau éclatant; dans Mars, des hommes rouges, hommes de sang, destructeurs et homicides terribles à voir, livrés sans relâche à la guerre et au pillage; dans Jupiter, sont les justes, ceux qui ont tenu leurs mains loin de la corruption et leurs yeux loin du mal, les doux, les pacifiants, juges, magistrats, prophètes et princes; dans Saturne, les hommes de finesse et de ruse, un peu tortueux dans leurs actions et leurs paroles; dans la sphère des étoiles fixes, vivent des peuples grands et forts, innombrables, qui se poursuivent sans s'attendre jamais. — Abn Ezra

semble, il est vrai, simplement exprimer en langue poétique le caractère que la mythologie et la tradition juives prêtent aux sphères et à l'influence qu'elles exercent sur la naissance selon ce que nous avons rencontré dans le Talmud. Cependant rien ne nous empêche de croire qu'Abn Ezra parle au propre et non au figuré, d'autant qu'il se propose de traiter « des sphères dont les formes fleurissent et les âmes prospèrent. » En tout cas, qu'il parle par figure ou non, le résultat est le même pour les mystiques qui, dans la suite, le liront et s'empareront de sa pensée ou plutôt de ses mots.

Maïmonide. — Maïmonide, quoique considéré généralement comme le type même du rationalisme juif et aussi parce qu'il est rationaliste, tient au mysticisme par sa conception générale de la Bible et sa méthode d'interprétation du texte biblique, par la forme de son enseignement, par quelques points de sa doctrine.

On a souvent dit que Maïmonide était, avant tout, péripatéticien, puis théologien juif et qu'il subordonnait presque toujours la Bible à Aristote ou au moins le pliait aux exigences de la doctrine grecque. Il serait bien plus vrai de dire que Maïmonide est, avant tout, Juif et aristotélicien par surcroît. La Bible est et demeure pour lui, comme pour tous les théologiens juifs, l'unique source de vérité; mais comme, d'autre part, d'après lui, Aristote est généralement vrai aussi, il faut qu'il s'accorde avec la Bible; toutefois la Bible n'est pas limitée à la doctrine péripatéticienne, elle est mieux : elle contient toute la vérité; elle est une mine inépuisable de connaissances, mais une mine ensevelie sous terre qui n'offre ses richesses qu'à celui qui sait creuser bien avant et qui sait trouver sous le sens apparent le sens caché. Autrement, c'est-à-dire, si on ne démêle pas le sens extérieur du sens intérieur ou le sens exotérique du sens ésotérique,

l'Écriture n'est qu'un tissu de contradictions et une cause perpétuelle de troubles.

« L'Écriture, dit-il (Introduction du *Guide des égarés*), est comme un puits caché à une grande profondeur, et ce n'est que par l'interprétation des allégories et d'une allégorie par l'autre que l'on noue en quelque sorte les cordes qui servent à y puiser. » Il la compare aussi à une pomme d'or dans un filet d'argent à mailles extrêmement fines. Cette pomme a deux faces, une face extérieure belle comme l'argent et une face intérieure belle comme l'or, l'une apparaissant tout d'abord à celui qui examine la chose de loin et superficiellement et l'autre ne se révélant qu'à celui qui regarde avec attention. Cette considération est si importante que toute méprise sur le mode d'interprétation, ou toute incapacité de discerner le sens littéral et évident du sens profond et, pour appeler les choses par leur nom, du sens mystique, constitue pour la foi un danger redoutable. Aussi ce que Maïmonide se propose en fin de compte dans le *Guide des égarés*, ce n'est pas d'exposer ses conceptions philosophiques, ni même de concilier Aristote avec la Bible, mais de guider ceux qui s'égarent à prendre les allégories bibliques dans leur sens apparent et faux. »

Voici quelques exemples de l'allégorisme mystique de Maïmonide : nous choisissons de préférence son interprétation des premières pages de la *Genèse*, du premier chapitre d'*Ezéchiel* et du livre de *Job*, parce que nulle part mieux qu'ici se manifeste le caractère de cette méthode.

D'après Maïmonide le premier verset de la *Genèse* doit se traduire non par : « Au commencement Dieu créa le ciel *et* la terre, » mais « avec la terre » et entend par là que le tout fut créé simultanément. Ensuite seulement les choses se démêlèrent comme si un laboureur semait à la fois dans la même terre des graines variées qui lève-

raient et pousseraient l'une après l'autre à des époques différentes. Ainsi les luminaires furent créés dès le premier jour et suspendus seulement le quatrième. Les premiers versets se proposent en outre de nous enseigner les quatre éléments, la terre, l'eau, l'air représentés par les mots *erez*, *mayim*, *rouach*, et le feu représenté par le mot *choschek* qui signifie littéralement ténèbres, ou feu obscur, primordial, élémentaire. Les éléments sont énumérés selon leur position naturelle, la terre d'abord, au-dessus de la terre, l'eau, puis l'air, puis le feu. La séparation des eaux opérée par Dieu n'est pas simplement locale mais physique. L'eau inférieure devint l'eau proprement dite et l'eau supérieure reçut une autre forme et devint la matière des sphères.

Le récit de la faute du premier homme a le sens suivant. Nous y voyons que le serpent n'est à aucun moment en rapport avec Adam, mais c'est toujours par l'intermédiaire d'Ève qu'il communique avec lui. Ce serpent représente la faculté imaginative, laquelle n'affecte pas directement l'intelligence, représentée par Adam, mais ne la trouble que par l'intermédiaire de la faculté sensible, représentée par Ève. La postérité écrasant de son talon la tête du serpent et blessée par lui, c'est la postérité de la femme, ou l'être humain triomphant de l'imagination par la faculté rationnelle. Souvent la faculté imaginative ou les passions frappent l'homme au talon, c'est-à-dire l'empêchent d'avancer, de développer sa raison, d'atteindre les choses intelligibles. Maïmonide explique que Dieu plaça Adam dans l'Éden pour l'élever au-dessus du monde des changements dans une catégorie supérieure d'êtres. Enfin il fait de Caïn le symbole de la faculté technique ou pratique, notamment de l'agriculture, d'Abel le représentant de la réflexion simple qui préside au gouvernement des individus et des sociétés,

et de Seth l'intelligence véritable qui, seule, demeure, tandis que les autres facultés périssent comme Caïn et Abel. Toutes ces interprétations ne sont pas réellement contenues dans les paroles de Maïmonide, mais ressortent plutôt des mots couverts qu'il emploie; nous verrons pourquoi il ne croit pas devoir parler clairement.

Dans la théophanie d'Ézéchiel (*Guide des égarés*, 3, 2), il pense que les quatre bêtes (*Ézéchiel*, 1, 10) représentent les sphères célestes dont le nombre est réduit à quatre, celle de la lune, celle du soleil, celle des cinq autres planètes, et celle des étoiles fixes; les quatre visages indiquent les quatre causes du mouvement des sphères, c'est-à-dire la forme sphérique, l'âme, l'intellect par lequel elle conçoit, et l'intelligence séparée, objet de son désir. La double course des bêtes « courant et venant » dont parle le prophète marque le double mouvement des sphères, mouvement périodique de l'occident à l'orient, et mouvement diurne de l'orient à l'occident. Les bêtes se meuvent dans la direction de l'esprit qui les anime, c'est-à-dire l'intention divine, de la volonté divine. Les quatre roues et faces des roues marquent les quatre éléments attribués à la matière première, les yeux dont ils sont remplis représentent les couleurs de la matière première; si les roues sont attachées aux bêtes et subissent tous leurs mouvements, c'est pour dire que les éléments n'ont aucune action par eux-mêmes, mais suivent l'impulsion des sphères; enfin les bêtes et les roues sont attachées les unes aux autres et ne forment qu'un seul être pour dire que toutes les sphères ensemble ne forment qu'une seule substance représentée par le cinquième corps.

L'histoire de Job (3, 22) n'est qu'une parabole à laquelle se rattache un grand mystère, à savoir l'idée de la Providence. Les fils de Dieu qui figurent dans le pro-

logue représentent le bien, tout ce qui est issu directement de Dieu, c'est-à-dire les intelligences et les sphères. Satan qui est la cause de tous les malheurs de Job représente la privation inhérente à la matière et la source de tous les maux. Comme Job, les hommes croient ces maux émanés directement du Créateur, mais il n'en est rien. La matière est bien créée par Dieu, mais elle n'est pas un mal en elle-même. De plus, Satan peut s'attaquer à tout, mais non à l'âme de Job. La matière non plus, ni ses privations, ni ses maux n'ont aucune prise sur l'âme immortelle.

Mais encore une fois il ne faut pas croire que toutes ces interprétations relatives à la physique et à la métaphysique se trouvent exprimées dans le *Guide* avec clarté et précision. Non, nous les y avons plutôt entrevues que vues, et cela en nous appuyant sur Ibn Tibbon et Abarbanel, ses meilleurs commentateurs. Bien plus, en ne faisant qu'entrevoir ces vérités nous avons répondu à la pensée intime de Maïmonide, car il se propose précisément de ne pas parler un langage clair et il a sur ce point des idées d'un mysticisme bien singulier.

Aux yeux de Maïmonide, la métaphysique et même la physique qui y conduit sont des sciences occultes et il les enveloppe d'un double mystère, mystère dans le mode d'enseignement, mystère dans leur nature même. La métaphysique est le but final des études. L'homme qui veut y atteindre doit s'y préparer longuement, par une discipline très rigoureuse dans l'étude de la logique et des mathématiques. Ces sciences ne conduisent pas directement à la métaphysique, mais à la physique qui, dans la langue des docteurs et du mysticisme juif, répond au Maaseh Bereschit. Avec la physique nous entrons déjà dans le domaine du mystère. Elle ne peut être enseignée que par énigme et allégorie (*Guide*, **1**, 34 ;

cf. Introd. de *Mischne Thorah,* I, 1 partie, 1-4). C'est pourquoi les premières pages de la *Genèse* ayant précisément pour but d'imiter à cette science ne parlent que par symbole et l'Écriture débute sans explication et sans précision par cette affirmation « au commencement Dieu créa » (1, 17). Les philosophes anciens parlent également de la physique par énigmes, ainsi Platon appelle la matière femelle, la forme mâle. Encore la physique n'est-elle que la préparation à la métaphysique. Le terme auquel tout ce qui précède doit aboutir est la métaphysique. « Celui qui n'étudie que la logique et les mathématiques est encore en dehors du palais et en cherche l'entrée. Celui qui est arrivé à la physique est entré dans la demeure royale et s'y promène, enfin celui qui se livre à la métaphysique est arrivé au près du souverain même » (3, 51).

Maïmonide, après avoir fait à la métaphysique un double et triple rempart de science, jette sur cette science elle-même un voile de plus en plus épais. Il ne consent à en enseigner à son disciple que les premiers éléments, et ces éléments mêmes il ne les présentera pas en ordre mais au contraire disséminés, mêlés à d'autres objets afin de nuire à leur clarté, afin que les vérités aussitôt entrevues se dérobent et passent devant les yeux « comme un éclair ou comme le glaive tournant dont parle la *Genèse* » (3, 24). En conséquence Maïmonide n'entre jamais dans le cœur même de ce sujet, il l'effleure seulement et c'est avec perplexité, avec une véritable anxiété intellectuelle qu'il l'effleure ; il le reprend, il le quitte pour y revenir par saccades, y porter une main discrète comme quelqu'un qui manierait un charbon brûlant et qui craindrait de se blesser. « Ce que j'en crois posséder moi-même, dit-il (de la Mercabah), n'est qu'une simple conjecture et une opinion person-

nelle. Je n'ai point eu là dessus de révélation divine qui m'ait fait savoir réellement ce qu'on ait voulu dire... il est possible qu'il en soit autrement et qu'on ait voulu dire tout autre chose » (**4**, introd.) et *ibid.* (**3**, 32) à propos de l'interprétation du livre de *Job* ; il dit encore : « il faut bien comprendre ces choses et tu trouveras alors que c'est en quelque sorte par une inspiration divine que j'ai trouvé toutes ces idées. Enfin au chap. **7** (fin) il dit : « N'espère point après ce chapitre entendre de moi un seul mot sur ce sujet... car tout ce qu'il était possible d'en dire a été dit et je m'y suis même engagé trop témérairement ». Maïmonide est envahi sans cesse par une crainte mystérieuse d'attenter aux vérités intangibles et destructrices de la raison humaine, ces craintes apparaissant dans ce qu'il dit (3, 32). « Il y a une limite au-delà de laquelle l'esprit humain ne peut plus rien. Il en est de la méditation philosophique « comme du regard matériel qui ne peut dépasser un certain point et si on force les yeux on les affaiblit ». Dans la fameuse allégorie des quatre docteurs Akiba fut le seul qui entra et sortit en paix, parce qu'il s'arrêta devant ce qui est irréductiblement mystérieux, « parce qu'il ne déclara pas mensonge les choses dont le contraire ne lui était pas démontré ». « Il faut manger modérément du miel » (*Prov.* **25**, 27). (Cf. *Ecclesiast.* **7**, 16 : « Ne cherche pas trop de sagesse ; pourquoi veux-tu t'anéantir ».)

Ramassons maintenant dans le corps de la doctrine de Maïmonide quelques éléments qui n'ont peut-être pas concouru directement à la formation de la Kabbale — car la Kabbale sortira précisément de l'opposition faite au rationalisme aristotélicien et maïmonidien — mais qui, défigurés par quelques penseurs juifs, moitié kabbalistes et moitié théologiens dogmatiques, ont été insérés par eux dans la trame de l'œuvre zoharitique.

Et d'abord Maïmonide élève Dieu dans une région si abstraite, si inaccessible à l'esprit humain qu'il ne veut pas faire la moindre concession aux conceptions anthropomorphiques et qu'il traite de paganisme et voue au bûcher toute la littérature qui gravite autour du Schiur Koma (V. *Respp.* de Maïmonide dans *Nite Naamanim*, p. 17. Cf. Frankel, *Monasschrift Jahrg.*, 1859, p. 67 sqq.).

Mais il ne suffit pas que nous disions de Dieu : « Il n'a rien de corporel » ; pour purifier notre conception il faut l'affranchir de tout ce qui ajoute quelque chose à l'essence une et simple de Dieu. Nous n'avons pas à traiter ici de la théorie des attributs, mais il convient d'en dire quelques mots en vue d'une autre doctrine qui y touche de près. Maïmonide admet qu'un attribut quelconque affirmé de l'essence de Dieu serait un accident qui porterait en Dieu la pluralité. Tout au plus admet-il comme possibles les attributs qui désignent Dieu en tant qu'agissant, car la diversité des actions n'implique aucune diversité dans l'être qui agit.

Mais, et c'est ici le point important, n'y a-t-il pas à côté des attributs purement d'action ou extérieurs à Dieu des attributs d'essence et refuser à Dieu les attributs vie, puissance, science, volonté, n'est-ce pas lui refuser la perfection, et n'est-il pas juste d'admettre qu'il y a en Dieu quelque chose par quoi il peut, quelque chose par quoi il sait, quelque chose par quoi il veut, car l'idée de puissance n'est pas la même que celle de science, ni que celle de volonté? Maïmonide répond : On ne peut établir absolument aucune comparaison entre Dieu et la créature et il est faux d'affirmer quoi que ce soit de Dieu. Les attributs, vie, science, puissance, volonté, ne sont dits de Dieu que comme des homonymes et non pas comme une relation de plus ou de moins par rapport aux hommes. Même la vie n'est au sens propre qu'un

accident qui s'ajoute à l'essence et ne peut s'appliquer à Dieu. Nous disons que Dieu existe mais non de l'existence, qu'il est un, mais non de l'unité, c'est-à-dire que nous n'exprimons de Dieu que quelque chose de négatif, qu'il existe pour dire qu'il n'est pas non existant, qu'il est un pour dire qu'il n'est pas multiple. Les seuls attributs véritables qui conviennent à Dieu sont des attributs négatifs.

Or cette conception si abstraite de l'unité de l'essence divine est bien près de ressembler à l'Un des néo-platoniciens qui, voyant dans la distinction du sujet pensant et de l'objet pensé une pluralité, refuse à l'un absolu jusqu'à la pensée, ou même l'élève au-dessus de la pensée. Or Maïmonide ne peut admettre cette doctrine puisqu'en même temps qu'il conçoit Dieu comme un, il le conçoit aussi avec Aristote comme un intellect toujours en acte; c'est pourquoi Maïmonide est conduit à une question connexe à celle des attributs, à savoir comment Dieu peut être à la fois, sans être affecté de pluralité, sujet et objet de la pensée, ou selon le langage de la scolastique judéo-arabe, comment Dieu peut être à la fois le sujet pensant, la pensée, et l'objet pensé (*Guide*, I, 68). Maïmonide lève cette difficulté en partant de la nature de l'esprit humain en soi; il démontre que dans l'acte de pensée pure de l'homme il y a unité parfaite entre le sujet et l'objet. Pour bien comprendre ce qu'il veut dire et éclairer par avance un des points les plus obscurs de la métaphysique du Zohar, il faut nous reporter à la doctrine d'Aristote qui, à la question de savoir comment l'esprit en soi, étant sans passivité, sans relation avec le corps, peut recevoir les idées, répond que l'esprit est constitué potentiellement par ces idées elles-mêmes; c'est par son activité propre qu'il est ses idées réalisées, c'est-à-dire, d'après l'inter-

prétation d'Alexandre d'Aphrodisias, que l'esprit est une virtualité à recevoir les formes de pensées, quelque chose comme une table non couverte de caractères, c'est-à-dire ayant la possibilité d'en être couverte, quelque chose de purement abstrait, une faculté, un substratum, de sorte que l'esprit pensant, recevant l'objet pensé, est identique avec lui, et si dans l'homme il y a parfois distinction entre le sujet et l'objet, c'est parce que l'homme n'est pas la pensée en acte; mais en Dieu qui est énergie pure, cette dualité ne peut avoir lieu.

Ajoutons ici, pour achever tout ce qui nous intéresse quant à Dieu, ce que Maïmonide dit des noms de la divinité. Il distingue le tétragramme de tous les autres noms, en ce que tous les autres se rapportent à Dieu en tant qu'agissant, et lui seul à Dieu en tant qu'essence. C'est le nom qu'il n'a de commun avec aucun autre, le nom propre. Bien que ce nom dérive évidemment de la racine *hvh*, être, Maïmonide lui dénie toute étymologie, et il aime mieux le reléguer dans une espèce de mystère. Sa prononciation même n'était pas connue de tous (I, 61, 62); les hommes instruits se la transmettaient et ne l'enseignaient qu'aux disciples d'élite. Au tétragramme se rattachent les noms *yah* et *ehyeh* désignant l'un l'idée d'existence éternelle, l'autre l'idée d'être nécessaire. Maïmonide s'étend longuement à expliquer les noms de 12 et de 42 lettres dont il est parlé dans le Talmud. Ils sont, d'après lui, non pas des dénominations au sens propre du mot, mais une juxtaposition d'idées se rapprochant de la conception de l'essence divine et exprimant des choses mystérieuses relatives à la métaphysique.

Maïmonide se garde bien de préciser et de dire quel sens ces noms évoquaient, s'il a une idée sur ce point ou s'il n'en a pas; il semble éprouver un véritable malaise à

entrer dans le cœur de ce sujet et s'il y consacre beaucoup de notes c'est pour mieux l'envelopper et ne pas laisser percer sa pensée intime.

Passons à sa théorie des sphères. Selon Maïmonide, les sphères célestes sont douées d'une âme 2. 4 . c'est-à-dire ont un principe en elles-mêmes par lequel elles se meuvent et 1. 2 il attribue avec plus de précision le mouvement à un désir mis en elles par l'intelligence suprême, désir qui les fait aspirer vers cette intelligence. Elles ont aussi un intellect au moyen duquel elles conçoivent l'idée qui fait l'objet de ce désir, et cet objet n'est autre que Dieu: c'est en ce sens seulement qu'il est vrai de dire que Dieu les met en mouvement. Dieu est donc la cause finale du mouvement des sphères et l'âme qu'elles ont en elles en est la cause efficiente. Or, ce mouvement est uniforme, enfermé dans une limite invariable. Le désir qui anime les sphères n'est donc pas à concevoir comme un désir proprement dit, mais seulement comme la conscience de leur nécessité et la soumission volontaire à la loi qui les gouverne.

Il faut bien distinguer l'idée de désir au sens où l'emploie Maïmonide de l'idée d'aspiration ou de progrès. Nous comprendrons mieux ainsi ce que la Kabbale en prendra et ce qu'elle en laissera. — Maïmonide rapporte l'opinion des philosophes d'après lesquels le nombre des sphères et par conséquent aussi le nombre des intelligences séparées est de dix. Ce sont d'abord les neuf sphères proprement dites (celles qui environnent tout, celles des étoiles fixes, celles des sept planètes). Quant à la dixième, elle est, remarquons-le bien, l'intellect actif qui préside pour les autres au passage de la puissance à l'acte. Cette dernière est au monde de la naissance et de la corruption ce que chaque intelligence séparée est à sa sphère, c'est par son influence bienfai-

sante que le monde sublunaire, notre monde subsiste, ces intelligences peuvent aussi être appelées des anges qui approchent de Dieu et portent ses bienfaits au monde terrestre, et c'est aussi le sens le plus général du mot *malach*, dénomination des anges de la Bible (II, 6). Tout donc dans l'univers s'est fait par l'intermédiaire de ces anges ou intelligences séparées, et c'est ce que le Midrasch entend quand il dit : « Dieu ne fait rien sans avoir consulté la famille supérieure. »

Dieu agit donc sur notre monde de la manière suivante : l'action divine « s'épanche, découle de Dieu sur les intelligences selon leur ordre successif ; les intelligences de ce qu'ils ont reçu « épanchent des bienfaits et des lumières » sur les corps des sphères célestes, et les sphères « épanchent des forces » sur le monde de la naissance et de la corruption ; chaque ordre a en partage assez d'épanchement divin pour se suffire et en dispenser aux ordres inférieurs. Dieu est une source inépuisable et c'est ainsi qu'il faut entendre *Jérémie* (7, 13) où il est appelé « source d'eau vive » (*Guide*, II, 11 et 12).

Maïmonide, comme nous le voyons, se préoccupe surtout de l'action d'un ordre général sur un autre ordre jusqu'à notre monde périssable ; il n'entre pas pour ce monde en lui-même dans le détail de cette action. Il ne dit même pas que ce monde est le terme et la cause finale de cette gradation d'épanchements successifs ; chaque ordre ne se dépouille que de son superflu. La Kabbale zoharitique fera à notre monde la part plus belle. Les ordres intermédiaires entre Dieu et nous seront avant tout des médiateurs et trouveront leur raison d'être et leur félicité à être la chaîne qui conduit du Créateur à l'homme. L'homme n'aura pas les reliefs de la table céleste, il viendra s'asseoir à la table même. L'univers entier sera à son service. De métaphysique et

physique la corruption deviendra anthropocentrique et mystique.

Maïmonide aborde la théorie du microcosme non pas au sens où la question a été traitée dans les *Aboth* de R. Nathan et le *Sefer Yezirah*, ni au sens où l'ont reprise les théologiens juifs comme Ibn Zaddik dans son « Microcosme ». Maïmonide se propose seulement de démontrer que l'univers dans son ensemble ne forme qu'un seul individu, un tout animé et organique ayant la forme sphérique. C'est dans cet esprit qu'il compare l'univers à l'homme. De même que l'homme, quoique composé de parties différentes, est un seul individu, de même l'univers quoiqu'embrassant dans son ensemble les sphères, les éléments et tout ce qui est composé, est un seul tout, un solide ayant pour centre le globe terrestre, autour duquel viennent se placer, par cercles concentriques, l'eau, l'air, le feu et le cinquième élément, l'éther, qui est la substance des sphères célestes. De même que dans le corps humain il y a des membres dominants et des membres dominés — rappelons-nous le Sefer Yezirah — qui ont besoin, pour durer, de la direction d'un organe principal, le cœur, de même dans l'univers, les parties dominantes comme le cinquième corps, et les parties dominées comme les éléments, reçoivent le mouvement et la vie de la sphère céleste. De même que les facultés au moyen desquelles l'homme naît et subsiste sont les mêmes qui causent sa perte, de même dans l'univers les causes de la naissance sont celles de la destruction.

Mais toutes ces comparaisons s'appliquent à un individu vivant quelconque et non spécialement à l'individu humain. Pour que l'homme soit réellement un microcosme, il faut quelque chose de plus. De même, en effet, qu'il y a dans l'homme une faculté rationnelle qui

lui est propre et qui dirige l'ensemble, de même il y a dans l'univers quelque chose qui gouverne le tout, qui communique à l'organe principal la faculté motrice, et ce quelque chose est Dieu (*ibid.*, I, 72).

Maïmonide, en s'efforçant de présenter l'univers comme un tout organique, semble vouloir aboutir à cette conclusion que le Dieu un n'a pas créé directement le multiple, mais n'a pu donner naissance qu'à un autre un, point primordial enveloppant en lui toute la diversité ultérieure. Ce sera aussi la doctrine du Zohar.

En traitant du bien et du mal et du but de la vie humaine, Maïmonide se livre à des considérations qui, d'une part, côtoient de très près l'ascétisme, c'est-à-dire la doctrine la plus contraire au judaïsme fondamental, d'autre part aboutissent à une forme d'extase intellectuelle d'un vol très puissant.

Il admet que toutes les imperfections physiques et morales proviennent de la matière. Tout le mal sort de la matière et tout le bien provient de la forme; en se rapprochant de la forme, l'homme accomplit le but de la vie, c'est-à-dire en s'unissant avec l'intellect, avec l'intellect actif, source de toutes les formes, il accomplit la volonté de son Créateur. Cet homme n'accepte les besoins matériels que comme des nécessités de la condition humaine. Il les subit avec douleur, avec honte; il n'y pense pas, il n'en parle pas, il en restreint autant que possible les exigences, se bornant à ce qui est indispensable pour soutenir la vie sans en faire un objet de puissance; autrement il pèche par la meilleure partie de lui-même, la forme, et cela est plus grave que le péché effectif qui ne souille que le côté animal de sa nature, de même qu'il est plus grave d'accabler de travail un homme libre qu'un esclave (*Guide*, III, 8).

Le but suprême de la vie est d'acquérir la connais-

sance de Dieu et par conséquent de méditer sur toutes choses qui peuvent aider à cette connaissance. Cette idée de Dieu doit être, non un fruit de l'imagination, mais une idée très pure au moyen de l'intellect, atteinte non directement par l'amour mais par la perfection, fondement de l'amour. Une fois que l'homme a acquis cette perfection, il doit en occuper constamment sa pensée et chercher la solitude, si elle est favorable à la méditation. Seule la méditation de Dieu, fortifiant son intellect, fortifie par cela même le lien qui le rattache à son Créateur.

Éloigner sa pensée de Dieu, c'est relâcher ce lien et même risquer de le briser. Quel est le but de tous les préceptes? ils concourent tous immédiatement ou médiatement à remplir l'esprit de la pensée de Dieu. L'idéal pour l'homme serait de pouvoir vivre sans cesse avec Dieu par son intellect, tout en vivant par son corps avec les hommes, à veiller — je traduis ainsi la pensée de Maïmonide — pour Dieu seul, c'est-à-dire à tourner vers lui le meilleur et le plus pur de son être et accomplir toutes les autres besognes, comme en dormant, ou comme dans un rêve.

Ce degré suprême a été atteint par les patriarches et Moïse. Ils perçurent Dieu de manière à être constamment unis à Lui et c'est là le sens tout spirituel de l'alliance qu'il conclut avec eux.

Dieu veille sur l'homme selon l'application de son intelligence, non pas l'intelligence virtuelle, mais l'intelligence actuelle. Le fait même de penser à Dieu l'enveloppe d'une lumière protectrice, suscite l'épanchement divin, et le seul fait de ne pas y penser le plonge en des ténèbres redoutables.

La jeunesse est un obstacle à cette union avec Dieu. Tant que « les humeurs corporelles sont en ébullition »,

il est difficile d'acquérir la pureté d'idées qui conduisent à l'idée la plus pure. Mais à mesure que le feu des désirs tombe, la lumière grandit, l'intelligence se fortifie; quand la vieillesse est venue et au moment de la mort la force de méditation atteint son plein développement et donne la plus grande des jouissances. C'est à cette condition seulement que l'âme se sépare du corps pour participer à la jouissance et à l'immortalité des intelligibles. C'est en ce sens qu'il faut entendre ce qu'on rapporte des patriarches, de Moïse et d'Aaron, à savoir qu'ils moururent d'un baiser de Dieu pour dire qu'ils moururent par la violence de l'amour divin (*Guide*, fin de la 3e partie).

Dans le mysticisme ordinaire c'est l'amour qui constitue le trait d'union entre l'homme et Dieu. C'est par le cœur et non par l'intelligence que le mystique vit avec Dieu et finit par s'identifier avec Lui. L'intelligence et la réflexion, étant des éléments subjectifs et non spontanés, sont plutôt un obstacle à cette union. Il faut, au contraire, que toute raison soit supprimée, que toute vie subjective et personnelle, œuvre de cette raison, soit anéantie; il faut que le cœur absorbe en lui, boive toutes les énergies vitales, que la vie du corps et de l'esprit viennent se plonger en lui pour devenir amour afin que ce cœur soutenu par l'être tout entier puisse assez s'abreuver de divin et finisse par ne faire plus qu'un avec Dieu.

Dans le mysticisme de Maïmonide c'est, au contraire, la raison qui passe au premier plan et il est aisé de comprendre pourquoi. Comme l'essence divine demeure inaccessible à toute aspiration humaine, quelque sublime qu'elle soit, l'homme ne peut que tendre à l'intellect actif, manifestation directe de Dieu, et ce n'est que par son propre intellect qu'il peut s'y attacher. Il ne s'agit

pas d'aimer mais de méditer. Il s'agit de subordonner toutes les forces à la raison, de secouer autour d'elle tous les éléments affectifs comme on secouerait la cendre qui couvre un feu. Seule la raison monte vers les intelligibles, laissant derrière elle toute la guenille du corps et du cœur: seule, elle est susceptible de devenir l'impérissable, si toutefois elle parvient à refléter avec pureté cette image de l'image de Dieu.

Dans cette opposition du mysticisme de Maïmonide au mysticisme ordinaire éclate d'une manière saisissante ce qui est précisément le trait dominant du mysticisme juif : le caractère rationnel. Même quand ce mysticisme atteint toute sa hauteur, surtout alors, il ne cesse d'être une œuvre de raison, je dirai presque une œuvre de science.

VI

La Kabbale.

Considérations générales. — Il faut distinguer tout d'abord dans l'expression *Kabbalah* le mot et la chose.

Le mot dérive de la racine *kabalah* et signifie à l'origine la loi orale par opposition à la loi écrite. Nous avons dit au début de ce travail quel sens et quelle portée il faut donner pour l'intelligence de la pensée juive au principe qui fait de la Bible l'unique source de vérité. On supposa de bonne heure qu'à côté du texte écrit, Dieu avait communiqué à Moïse de vive voix l'interprétation du texte. C'est cette interprétation qu'on appela alors la loi orale. Le Pentateuque rapporte que Moïse passa quarante jours en compagnie de Dieu sur le sommet du mont Sinaï. On se demanda ce qu'il avait pu faire durant cet espace de temps et on répondit à cette question en affirmant que c'est précisément alors que Dieu lui avait communiqué verbalement le commentaire de la loi écrite. « Moïse, dit la tradition, reçut (*kibbel*) la loi de Dieu et la transmit aux anciens, les anciens la transmirent aux prophètes, les prophètes la transmirent aux hommes de la Grande Synagogue » (Traité *Aboth*, commenc.; cf. *Sifri*, col. 64, *Mischnah Taanith*, 2, 1).

La Kabbale est donc, si nous allons au fond des choses, la tradition ou mieux le cadre traditionnel dans lequel vinrent prendre place toutes les lois, toutes les

idées nouvelles qui dans le cours des siècles firent en quelque sorte cortège à la Bible et notamment au Pentateuque. Je dis Pentateuque parce que le mot *Kabbala* s'appliqua quelquefois aux écrits prophétiques par opposition aux livres mosaïques, comme si ces écrits n'étaient eux-mêmes qu'une espèce de tradition et de commentaire du livre de Moïse. C'est donc une espèce de chaîne très souple qui donne accès à autant d'anneaux que l'on veut, pourvu que ces anneaux ne soient pas en apparence au moins trop disproportionnés avec ceux qui sont déjà fixés.

Les talmudistes usèrent très libéralement avec la *Kabbala*, non seulement quand la loi, l'idée, la doctrine nouvelle trouvaient un appui solide dans la lettre même du texte, mais aussi quand, à bout de raisonnements, de déductions, et trop souvent de sophismes, ils n'arrivaient pas à loger les éléments nouveaux dans la chaîne des éléments anciens. Alors ils ne se faisaient pas faute de la rompre violemment comme un autre nœud gordien, et forçant les choses, ils décrétaient : « c'est une halachah reçue par Moïse sur le mont Sinaï. »

Les Karaïtes, nés au milieu du IXe siècle, révoltés de l'abus de la Kabbala s'y opposèrent avec force. Niant le principe fondamental de la loi orale, à savoir la légitimité de l'hypothèse qui la faisait remonter à Moïse, ils revinrent au texte pur et simple. Ils rejetèrent tout commentaire arbitraire, œuvre du temps et des hommes, pour ne déclarer divin que ce qui jaillissait immédiatement de la lettre même du document sacré. Telle est donc la délimitation primordiale de la Kabbale.

Dans le style philosophique ultérieur le mot *Kabbala* a parfois, mais assez rarement, le sens de « positif » ou « historique » opposé à l'idée d'à priori purement rationnel.

Puis nous trouvons tout à coup à partir d'un certain moment le mot *Kabbala* appliqué à quelque chose de tout différent, qui n'a aucun rapport avec ce que nous venons de voir, appliqué, dis-je à, une forme de mysticisme qui frappe dès l'abord par son aspect abstrait métaphysique très éloigné, infiniment éloigné de la doctrine pure du judaïsme, éloigné aussi de la forme de mysticisme antérieur, mais n'étant inconciliable ni avec l'une ni avec l'autre, pourvu toutefois que l'on tienne compte et de l'étonnante élasticité de la pensée juive et de la souplesse de la méthode d'interprétation appliquée aux textes sacrés.

C'est peut-être dans un passage de Hai Gaon rapporté par R. Nat han Baalhaaruch que nous surprenons pour la première fois le sens intermédiaire entre le sens ancien et nouveau. Haï, parlant de formules de conjuration, dit que nous n'en comprenons ni les mots ni la portée et il ajoute: « c'est de la Kabbala », ce qui peut vouloir dire: ce sont des traditions dont nous avons perdu la clef, ou bien c'est une doctrine kabbalistique, mystique, impénétrable à notre esprit.

Mais avant d'aborder la caractéristique de la Kabbala nouvelle, de la Kabbala au sens qui a prédominé et qui a irrévocablement refoulé tous les autres, il convient de préciser la première apparition incontestable de la chose et du mot appliqué à la chose.

Les adeptes de la Kabbale rapportent eux-mêmes très nettement leur origine à Isaac l'Aveugle ou tout au plus à son père Abraham, b. David de Posquières. Joseph Gikatilia, un des plus fervents d'entre eux, écrit dans son *Perusch Hahagadah* conservé dans le *Sefer Hanefesch hachochamah* de Moïse de Léon : « La Kabbale qui est entre nos mains remonte par la chaîne de la tradition au Maaseh Mercabah d'où elle a passé à la colonne

droite, le pieux rabbin Isaac l'Aveugle (1). » La première partie de cette phrase est évidemment une simple affirmation qui ne prouve rien puisqu'elle n'a aucune précision. Gikatilia prétend purement et simplement que la chaîne de la Kabbale relative au Maaseh Mercabah va jusqu'au Sinaï, ce qui est tout d'abord incompréhensible, puisque la Mercabah ne figure pour la première fois que dans Ézéchiel et que l'auteur ne dit pas par quels intermédiaires elle a passé de là à celui qu'il appelle la colonne droite ou la colonne d'angle de la doctrine, c'est d'ailleurs cette seconde partie qui nous importe. On y voit clairement qu'Isaac l'Aveugle passa de bonne heure pour le fondateur de la Kabbale. Bachya dans son commentaire sur la section *Vayischlach* dit, ne laissant aucune prise au doute : « Isaac l'Aveugle est le père de la Kabbala ». De même Schem Tob, Isaac d'Acco, Recanati, rapportant des doctrines relatives à la Kabbale, ajoute souvent : « comme nous avons appris d'Isaac l'Aveugle. » Nous reviendrons sur ce point.

Rien ne marque mieux la modernité de la Kabbale que l'opposition et l'esprit critique qu'elle rencontra. Voici comment au commencement du XIIIe siècle Isaac Pulgar traite les prétentions des kabbalistes de son temps (dans son *Ezer Hadah*, fol. 55 *a*) : « Les hommes appelés kabbalistes croient que l'esprit humain n'a pas la faculté d'atteindre ce qui est caché par la force même de l'intelligence, j'entends par la recherche des causes, mais qu'il ne peut y atteindre que par la voie de la Kabbale dérivée des prophètes. Or, comment peuvent-ils savoir avec certitude que la Kabbale qui est présentement entre leurs

1. וקבלה שבידינו על היות אלר חכמים משלשלת קבלת מעשה מרכבה מסיני עד עכיד היכיני החכיד ר' רצחק סגי נהור ...

mains est bien celle qui a été entendue de la bouche des prophètes? Ces traditions prophétiques ne peuvent-elles pas avoir été oubliées et perdues dans la suite des temps à travers les vicissitudes des âmes et la suite des malheurs! A cela ils répondent : Dieu nous garde de mettre en doute les traditions qui nous viennent d'hommes très vénérables, pas plus que nous mettrions en doute le livre de la Loi et les écrits prophétiques. Voilà comment ces hommes ont l'audace de mettre les livres de leurs vaines futilités au niveau des Livres saints. Ils ne se disent pas que depuis la mort de Moïse les hommes de notre foi se sont toujours évertués, efforcés de garder intact le texte véritable de l'Écriture, de manière à ce qu'il n'y manquât aucune lettre, à ce qu'aucune lettre ne se substituât à une autre, et malgré ces efforts constants il y a aujourd'hui des variantes dans les écrits saints. Or donc quand on lit les livres qui sont entre les mains de nos kabbalistes on y trouve un double aspect. Premièrement des mots étranges qui stupéfient sans rien dire à l'esprit et qui ne contiennent aucune idée. Ce ne sont que des mots, égarement de la raison, pour faire croire des choses inaccessibles à la raison. Deuxièmement : la plupart des choses qu'il est possible à l'homme de comprendre avec la raison, se trouve chez eux à rebrousse-poil de ce qui conduit l'esprit à la saine raison. Même une partie de leurs idées est une négation complète de l'unité de Dieu et de ses attributs. Ils ont l'audace de railler et de mépriser ceux qui se livrent à la philosophie véritable, qui appliquent leur esprit à lire les livres authentiques de ces philosophes. Ils vont jusqu'à leur dire : Pourquoi passez-vous votre temps à ces vains livres, puisqu'il n'y a pas dans l'esprit de l'homme de faculté capable de saisir les choses cachées, de faire des miracles, de changer le cours de la nature,

de pénétrer les vérités profondes? toutes choses qu'ils se vantent, eux, de pouvoir faire sans fatigue, sans effort, rien que par l'interprétation de leurs livres prétendus vénérables, livres qui, d'après eux, seraient restés cachés dans la maison des sages les plus éminents jusqu'au jour où Dieu leur en enseigna l'interprétation. »

Ce passage marque bien clairement qu'au XIVe siècle la prétention à l'ancienneté que les kabbalistes revendiquent pour leurs doctrines est toute récente et, d'autre part, nous éclaire sur le fond théorique et pratique des livres relatifs à cette doctrine, la théorie gravitant autour de Dieu et de ses attributs, et la pratique occupée à des procédés théurgiques et magiques.

De plus, Ben Aderet, faisant dans *Respp.* (I, n° 94) allusion aux mêmes hommes, ne les désigne même pas encore par le mot « kabbalistes » et il les appelle « les maîtres des mystères de la Thorah ».

« Pour tous les préceptes, dit-il, certains hommes, détenteurs des mystères de la Thorah, ont dans leur esprit des raisons très vénérables, quoique les péchés de cette génération aient tari les sources de la tradition entretenues depuis la destruction du Temple ».

- Les rabbins les plus célèbres du XIVe siècle, eux aussi, Simson de Chinon, R Nissim b. Reuben, Salomon Duran, expriment également dans leurs *Respp.* toute leur antipathie pour cette intruse qui se désigne par le nom solennel de *Kabbala*.

Ainsi donc les témoignages négatifs qui nous tracent la limite supérieure de l'apparition de la Kabbale, le témoignage positif dans l'hostilité de ses adversaires, les témoignages plus directs encore de ceux qui s'en disent nettement les adeptes nous conduisent, pour la naissance de la Kabbale proprement dite, au commencement du XIIIe siècle. Maïmonide, le représentant le plus

autorisé du rationalisme aristotélicien, venait de mourir (1205), le moment était propice.

Ce qui caractérise la Kabbale à ses origines, c'est qu'elle tend à débarrasser le mysticisme juif de tout élément non métaphysique. Elle commence par faire passer tout le mysticisme antérieur par son creuset et ne retient que ce qui peut entrer dans son système. De la sorte et sous l'impulsion de cet esprit elle est amenée à rejeter ou à modifier tout ce qui tient au dogmatisme juif, tous les éléments cultuels et rituels, toutes les équivoques antérieures issues de l'anthropomorphisme, tout le rationalisme pur et simple. La Kabbale est avant tout un essai de systématisation sous l'impulsion d'idées nouvelles. Ces idées d'une part sont inspirées par une opposition très marquée au Talmud, à la Mischnah, à ce qu'on pourrait appeler la partie législative du judaïsme, et aussi, par une opposition non moins vive au rationalisme.

La Kabbale est avant tout une opposition à la casuistique talmudique ou, si l'on veut, une form e de révolte de la foi contre la loi. Elle est le refuge des esprits, qui se trouvant mal à l'aise dans les mailles subtiles et inextricables des lois talmudiques et dans le cadre étroit des formules rituelles, cultuelles et liturgiques, cherchent une source d'eau vive. Jamais autant qu'alors, le dogmatisme talmudique n'avait été aussi étouffant.

Durant toute l'époque de formation du Talmud une casuistique très minutieuse avait bien occupé les esprits, mais elle avait gardé une certaine force vitale ; elle maintenait la libre discussion et ses décisions n'avaient rien de tranchant et d'irrévocable. Mais depuis que l'école de Raschi et des Tosaphistes avait échafaudé interprétations sur interprétations, commentaires, supercommentaires et hypercommentaires, depuis que la *Mischna Thorah* de Maïmonide avait tout catalogué,

étiqueté, le scolastique talmudique était devenu comme un enclos muré, sans air et enveloppé d'une atmosphère de mort. Les kabbalistes brisèrent ce mur derrière lequel on ne respirait plus. Ce que saint Paul avait été à saint Jacques, ce que le gnosticisme avait été à la spéculation patriotique, la Kabbale le fut à la scolastique talmudique.

Cela ne veut pas dire que les kabbalistes rejettent purement et simplement les lois élaborées par le Talmud, ni à plus forte raison les lois bibliques, mais ils les animent d'un esprit nouveau, ils leur donnent une portée conforme à leurs doctrines. Les tentatives de cette nature que nous avons trouvées éparses dans Saadyah, Juda Halevi, même parfois dans Maïmonide, se précisent, se généralisent et finissent par envelopper le Pentateuque et tout ce qui s'y rattache.

Cet antinomisme prend parfois une expression très violente. Sur le verset *Deut.* 20 « on ne connaît pas le tombeau de Moïse », le Zohar dit : « Maintenant on le connaît; ce tombeau c'est la Mischnah » ; et encore sur le verset des *Prov.* 30, 21, 22, 23 : « Trois choses font trembler la terre, entre autres quand une servante parle contre sa maîtresse », le Zohar dit « la maîtresse c'est la Thorah, la servante c'est la Mischnah, maintenant c'est la Mischnah qui règne sur la Thorah, c'est la servante qui règne sur la maîtresse. » N'est-ce pas dire clairement que la Mischnah asservit et même ensevelit la loi mosaïque.

Voici encore quelques passages dans le même sens. Le Zohar (I, 27, *b*) contient en substance ce qui suit (la langue en est très obscure): « La Mischnah est la femme de Métatron, de même qu'il est appelé garçon ou serviteur du ciel, aussi elle est l'humble servante de la Kabbale ou Gloire céleste (Schechinah). L'entrée de la terre

promise fut fermée à Moïse parce qu'il avait frappé le rocher, au lieu de lui parler, c'est-à-dire qu'il en avait tiré à grand'peine la Halachah, la Mischnah, la Guemarah, toute la casuistique lourde et embrouillée qui ne jaillit pas de source, au lieu qu'il aurait dû en faire sortir avec aisance par le simple jeu de sa parole le flot abondant de la Kabbale. La servante règne sur la maîtresse. Dieu est séparé d'Israël, la terre tremble » (cf. Suppl., 21, 53), et comme suite à ce passage (*Zohar*, III, 279) : « Il y a rocher et rocher, il y a pierre et pierre. Il y a des pierres qui ne contiennent pas de source jaillissante et la parole ne suffit pas. Pour le rocher devant lequel s'est trouvé Moïse, il suffisait de lui parler ; le rocher dur, au contraire, c'est la Mischnah. »

Dans son *Imre Schefer*, Abulafia, un des premiers kabbalistes que nous retrouverons plus loin, distingue trois catégories de docteurs : ceux qui font de la Mischnah et du Talmud l'unique aboutissant de leurs études et en attendent tout : ils sont incurables ; puis viennent les docteurs qui, ayant étudié l'une et l'autre, ne croient pas devoir s'arrêter là mais cherchent encore à méditer la philosophie : ceux-là, sont difficiles à guérir, mais la guérison est possible ; enfin, ceux qui après avoir acquis l'érudition philosophique dans son ensemble, n'y trouvent pas encore l'apaisement de leur esprit et vont à la Kabbale. Abulafia, il est vrai, ne s'arrête pas encore et distingue une quatrième classe ; mais ce n'est pas là notre objet pour le moment, retenons seulement son hostilité et son dédain pour les talmudistes qui ne sont que talmudistes.

Le Zohar (III, 124 *b*) va jusqu'à dire que pour celui qui étudie et médite le Zohar, les cérémonies et les prières ont perdu tout sens. Il n'y a plus pour eux de distinction entre ce qui est permis (rituellement) et ce

qui est défendu, entre le pur et l'impur. Même la disparition de la Mischnah et du Talmud entre à ses yeux dans la constitution du bonheur du règne messianique « les temps antémessianiques pendant lesquels le bien et le mal sont encore en lutte, sont sous l'empire de la Mischnah, mais lors de la délivrance du mal ce sera le règne de la contemplation. Malheur à ceux par la faute desquels le règne actuel se traîne en longueur! »

Le Zohar (III, 153) tourne en ridicule la forme de la dialectique talmudique, ses divisions infinies en soixante sections et il dit ironiquement que parmi les procédés d'oppression employés par les Égyptiens pour accabler les Hébreux figurent les formes de raisonnement en vigueur dans la méthode rabbinique.

Enfin le Sefer Hakanah va jusqu'à traiter d'absurde et de mensonger tout ce que la casuistique antérieure présente comme une soi-disant tradition (Kabbala): « Ils se permettent d'appeler ainsi et de faire remonter jusqu'à Moïse des choses où l'esprit ne comprend rien. »

Coïncidence curieuse, presque à la même époque Joachim de Flore écrivait *L'Évangile éternel* et y cherchait à persuader aux hommes que la loi à qui avait appartenu l'empire du passé devait désormais faire place à l'amour et à la contemplation. Les âmes chrétiennes et les âmes juives se sentent également à l'étroit dans le dédale de la casuistique religieuse; c'est le même appel à l'air libre, c'est la même concentration de l'âme sur l'amour, c'est le même élan de mysticisme.

Ce qui marque bien le caractère anti-talmudique du Zohar, c'est qu'en son nom se lèvera au XVIIIe siècle la secte des néo-piétistes qui rejettent ouvertement tout le monceau des pratiques talmudiques. C'est le Zohar aussi qui servira d'arme à la secte ultérieure des zoharistes qui, ne craignant pas de s'intituler à la fois zo-

haristes et anti-talmudistes, feront ainsi du Zohar comme l'enseigne même de leur opposition au Talmud et iront jusqu'à déclarer le Talmud rempli de doctrines en contradiction avec les attributs divins, avec la charité enseignée par la loi de Moïse, avec les fondements mêmes du judaïsme. « Heureusement, diront-ils, le Zohar est venu arracher les hommes aux subtilités de la forme pour les ramener au fond des choses. »

Rien non plus ne montre mieux l'esprit véritable qui anime les kabbalistes que le double aspect sous lequel ils considèrent Maïmonide. En tant qu'auteurs du *Mischne Thorah* (son canon talmudique), il n'est ni lu ni apprécié par eux ; mais en tant qu'auteur du *Guide*, il leur apparaît tout autre. Dans la guerre qui éclata après sa mort au sujet du *Guide* et qui partagea en deux camps les rabbins de France et d'Espagne, il fut attaqué avec tant d'acharnement et tant d'étroitesse par l'orthodoxie qui voyait en lui un danger pour la foi, que beaucoup de kabbalistes se trouvèrent naturellement du côté de ses défenseurs. Ils soutinrent en lui celui qui avait fait à la Mercabah une si grande place dans son œuvre. Ce n'est pas qu'ils pardonnent au rationalisme aristotélicien dont il est le représentant; mais ils pardonnent encore moins au dogmatisme talmudique qui l'a choisi comme cible. Cela est si vrai que quelques-uns vont jusqu'à faire de Maïmonide un kabbaliste. Le kabbaliste Schem Tob Ibn Gaon dit avoir vu de son temps un vieux parchemin dans lequel Maïmonide parle comme un des adeptes de la Kabbala : « Je certifie avoir vu dans un manuscrit très vieux les mots suivants : « Moi, Moïse, fils de Maïmon, lorsque je me plongeai « dans les profondeurs de la Mercabah, etc. » et, continue Schem Tob, ses paroles se rapprochaient de celles des véritables initiés » (Migdal Oz sur Jad Chasakah). On

montrait aussi plus tard une prétendue lettre de Maïmonide à ses disciples sous le titre de « Lettre des mystères » (*Megillath Setarim*) dans laquelle il aurait complètement désavoué la philosophie et indiqué des procédés mystiques pour acquérir la vérité.

Aussi bien les kabbalistes dans leur opposition au rationalisme ne portent pas leurs coups directement sur Maïmonide, mais ils frappent plus haut et visent le rationalisme dans sa source, dans Aristote; à Aristote ils opposent Platon et le néo-platonisme.

Nous avons dit au début que le mysticisme est surtout un mysticisme rationel. Qu'on ne se hâte pas de mettre cette opinion en contradiction avec ce que nous disons ici de l'esprit anti-rationaliste de la Kabbale primitive, celle de l'école d'Isaac l'Aveugle. Cette école ne méconnaît nullement les droits de la raison, mais ce qu'elle repousse, c'est la raison mise au service du formalisme nomiste et de la casuistique talmudique; ce qu'elle craint, c'est de voir la raison compromettre la vérité en rationalisant, en couvrant de son auguste autorité les anthropomorphismes de la Bible, du Talmud, du Midrasch et du mysticisme antérieur. Nous ne parlons encore une fois ici que des kabbalistes primitifs; les successeurs, les kabbalistes de l'école d'Aboulafia et ceux qui tiennent d'Éléazar de Worms, subordonneront entièrement la raison à la faculté contemplative et aux combinaisons mathématiques artificielles.

Avec la Kabbale apparaît dans le mysticisme juif une intrusion très notable d'éléments chrétiens et cela tient à plusieurs causes : d'une part, l'esprit d'opposition au rationalisme d'Aristote qui rapproche les esprits du néo-platonisme, les conduit par cela même à la source de philosophie ancienne qui a concouru le plus largement à alimenter le dogmatisme fondamental du christia-

nisme. D'autre part l'esprit d'opposition au dogmatisme juif conduit souvent au-delà des justes limites qui séparent la doctrine juive de la doctrine chrétienne. Enfin indépendamment de toute raison logique, les rapports fortuits entre le mysticisme juif et le mysticisme chrétien et leurs représentants sont féconds en idéestenant à la fois des deux doctrines.

Il faut bien comprendre que la Kabbale ne fait nullement table rase de tout ce que le passé lui apporte; bien, au contraire, elle prétend tenir à ce passé par une tradition non interrompue. Elle revendique bien son titre de *Kabbalah*, mais elle jette tout le legs du passé dans le creuset de principes nouveaux, elle les refond et, plus elle transforme, plus elle réforme plus aussi elle se dit traditionaliste; plus elle est nouvelle, plus elle veut paraître ancienne. Plus elle s'éloigne de la Bible en esprit, plus elle se réclame de la lettre. Même, voulant donner à son attachement pour la Bible une forme de plus en plus rigoureuse elle portera peu à peu tout le poids de ses efforts sur le seul Pentateuque comme pour se légitimer et s'abriter derrière ce qui de tout temps a été considéré dans le judaïsme comme la substance sacro-sainte de l'Écriture sainte.

On se tromperait grossièrement en voyant là une tentative entachée d'une ombre de déloyauté. Les kabbalistes agissent dans la certitude absolue que la Bible contient bien véritablement tout ce qu'ils y lisent. Le même principe d'adaptation de l'Écriture qui en fait jaillir tout ce qui depuis la clôture du canon occupe la pensée juive, en fait sortir avec le même droit, la même autorité, le mysticisme de la Kabbale. Les kabbalistes croient être aussi fidèles, plus fidèles aux documents sacrés que les talmudistes, les midraschistes, les interprètes de tous les temps. Ils pensent même entrer plus avant dans le

sens intime de la parole divine, ils veulent faire rayonner cette parole d'un éclat plus pur que la scolastique du Talmud ou l'anthropomorphisme de la Haggadah. Ils prétendent être les dignes successeurs, les seuls héritiers légitimes des prophètes, ceux que Daniel annonce quand il dit : « les intelligents brilleront comme l'éclat du firmament. » Renan a appelé quelquefois la Kabbale, nous ne savons pas si c'est dans un ouvrage imprimé ou dans l'improvisation d'un cours, la gnose juive. Cela est vrai, non au sens plein du mot, mais en tant que les kabbalistes comme les gnostiques se donnent comme les représentants, les porteurs de l'interprétation véritable. Même le mot hébreu répondant au mot γνῶσις ils se l'appliqueront sans que d'ailleurs ce mot entraîne le moins du monde une similitude de doctrine. Si en effet quelques éléments proprement gnostiques, comme nous le verrons, apparaissent dans le mysticisme juif, ce n'est nullement parce que l'un est l'héritier de l'autre, mais parce que le fleuve du passé, en charriant toutes sortes d'éléments, charrie aussi quelques idées gnostiques qui entrent dans le courant du mysticisme juif.

Avec la Kabbale, la pseudo-épigraphie prend un développement extraordinaire. Les kabbalistes se réclament volontiers de l'autorité des prophètes comme Élie, plus particulièrement des docteurs comme R. Johanan ben Zaccai, Ismaël b. Elischa, R. Akiba, Simon b. Jochai. Ils font ce qu'avaient fait de tout temps les adeptes des doctrines nouvelles, soit qu'ils voulussent accroître le prestige de ce qu'ils croyaient la vérité et dans un but très louable, soit que pour ces esprits peu critiques la délimitation entre l'ancien et le nouveau fût très flottante, ou que des idées à peines apparues fussent enveloppées de légendes prestigieuses; ainsi la pseudo-épigraphie n'était plus que la sanction des faits établis. Il faut nous

garder d'appliquer à ces temps et à ces esprits nos règles d'investigation et de production. Rien ne conduirait à des résultats plus faux.

On peut établir une distinction assez nette entre la forme de la Kabbale telle qu'elle apparaît en Orient, en Espagne, en Italie, et dans le sud de la France d'une part et la forme qu'elle revêt dans le nord de la France et dans l'Allemagne d'autre part. L'une est plus abstraite, plus métaphysique, sans cependant exclure absolument les éléments tels que la magie, la chiromancie, la démonologie et des vestiges du mysticisme antérieur ; l'autre s'attache plus au mysticisme des nombres et des noms; l'une tient plus de Platon et du néo-platonisme et de la philosophie en général, l'autre reste davantage sur le sol juif quoique en y semant, à l'imitation d'Ibn Ezra, beaucoup d'éléments pythagoriciens. Du mélange de toutes les tendances les plus divergentes sortira l'œuvre étrange, véritable Babylone des doctrines les plus hautes et les plus puériles : le *Zohar*.

VII

Essai de classification.

Dans l'espace qui sépare le désordre du mysticisme antérieur à la Kabbale et le désordre encore plus confus du Zohar, nous entrevoyons un certain essai de systématisation et de classement qui nous permet de distinguer trois écoles :

1° L'école d'Isaac l'Aveugle qu'on pourrait appeler l'école métaphysique, non que la métaphysique y soit l'élément exclusif mais elle en est l'élément prédominant ;

2° L'école d'Éléazar de Worms qui s'applique spécialement au mysticisme de lettres et des nombres ;

3° L'école d'Aboulafia qui tient des deux précédentes et les développe l'une et l'autre dans le sens de la contemplation pure.

Isaac l'Aveugle. — D'Isaac l'Aveugle lui-même nous savons fort peu de choses. Ses successeurs parlent avec respect de son commentaire sur le Sefer Yezirah, et de son art à discerner les âmes neuves des âmes vieilles, c'est-à-dire celles qui en étaient à leur premier mariage avec le corps et celle qui selon les lois de la métempsycose faisaient déjà un second ou troisième pèlerinage. Comme beaucoup de grands initiateurs, comme Pythagore, comme Socrate, il paraît avoir surtout agi par l'enseignement oral. Dans son *Bade Aron*, Schem Tob ibn Gaon dit à plusieurs reprises : « R. Ezra de Geronde

(le disciple d'Isaac l'Aveugle) composa un commentaire des Haggadoth tel qu'il l'a reçu de son maître Isaac l'Aveugle », ce qui semble bien indiquer qu'Isaac l'Aveugle s'occupa d'interpréter les Haggadoth et les prières, c'est-à-dire assurément de les spiritualiser dans le sens de son système. Mais il en résulte en même temps qu'il écrivit lui-même peu d'ouvrages. Sa cécité, constante dans les traditions des kabbalistes, est aussi à elle seule une raison suffisante pour expliquer sa sobriété comme écrivain. En tout cas, c'est à Beaucaire dans cette Provence, carrefour de tant d'idées, point d'intersection du Nord et du Midi, autour d'Isaac l'Aveugle, que l'on peut placer le berceau de la Kabbale.

La caractéristique de son enseignement et de l'école qu'il fonda apparaît immédiatement chez son principal disciple Ezra-Azriel (1).

Ezra-Azriel. — Voici la doctrine d'Ezra telle qu'il l'a exposée dans son ouvrage intitulé : *Explication des dix Sefiroth par questions et réponses.*

Dans l'introduction il dit tout d'abord que lorsqu'il

1. On n'a jamais su si ces deux noms représentent un seul et même personnage ou correspondent à deux disciples d'Isaac l'Aveugle. Les kabbalistes ultérieurs les confondent toujours. Jacubo dans son *Yuchasin* fait d'Ezra le maître de Nachmanide; au contraire, Meïr ben Gubbaï et d'autres attribuent cet honneur à Azriel. Recanati prête à Azriel le Commentaire du *Cantique des cantiques*; Isaac d'Acco et d'autres mettent le même ouvrage sur le compte d'Ezra. A nos yeux, Ezra et Azriel constituent les dénominations d'un seul et même personnage. La littérature juive est féconde en confusions de cette nature et particulièrement pour les noms Ouziel, Azriel, Ezra. Ezra-Azriel vécut de 1160 à 1238. Il raconte de lui-même que dans sa jeunesse il voyagea beaucoup, en quête d'une doctrine occulte relative à Dieu et à la création. Après de longues pérégrinations il trouva un homme qui se réclamait d'une tradition antique et accréditée et qui apaisa ses doutes.

apporta sa doctrine aux philosophes de Haschafel (Séville ?) et qu'il traita devant eux du En-Sof des Sefiroth, ils restèrent bouche bée et dirent : « Dieu nous garde de croire à ces choses à moins d'une révélation miraculeuse. » C'est pourquoi Ezra destine son ouvrage aux hommes qui cherchent, aux philosophes. Ce sont les philosophes qu'il tend à conquérir et c'est chez les philosophes qu'il prend son point de départ.

Ezra part de la définition négative que Maïmonide donne de Dieu et qui seule, selon lui est possible ; il raisonne ainsi : « Le concept qui réunit tout l'ensemble de ces négations est le concept du En-Sof (sans fin, infini). Le En-Sof est illimité, un, en soi, sans attribut, sans volonté, sans idée, sans intention, sans parole, sans action. Cet être ne peut avoir voulu la création, car la volonté implique dans l'agent qui veut un changement, une imperfection.

Mais si cet être est infini, tout est en lui, et rien n'est en dehors de lui. Or, si tout est en lui, il s'ensuit que l'univers limité, défectueux, est également en lui, car s'il n'avait pas aussi le pouvoir de réaliser le fini, sa puissance serait limitée et ne serait pas infinie. Il faut donner ici la parole à l'auteur :

« L'infini est l'être absolument parfait sans lacune. Donc, quand on dit qu'il y a en lui une force illimitée ; mais non la force à se limiter, on introduit une lacune dans sa plénitude. D'autre part, si on dit que cet univers — qui n'est pas parfait — provient directement de lui, on déclare que sa puissance est imparfaite. Or, comme on ne peut attribuer aucune lacune à sa perfection, il faut nécessairement admettre que le En-Sof a le pouvoir de se limiter, lequel pouvoir est lui-même illimité.

« Une fois cette limite issue de lui en première ligne, ce sont les Sefiroth qui constituent à la fois la puissance

de perfection et la puissance d'imperfection. En effet, quand elles reçoivent la plénitude surabondante qui découle de sa perfection, elles ont une puissance parfaite, mais quand l'écoulement ne leur arrive pas elles ont une puissance imparfaite. Elles ont par conséquent le pouvoir d'agir à la fois d'une manière parfaite et d'une manière imparfaite. La perfection et l'imperfection fondent la variété des choses. »

« D'autre part, dire que Dieu dirige sur l'acte créateur sa volonté sans l'intermédiaire des Sefiroth, c'est s'exposer à l'objection, à savoir que la volition implique une imperfection dans le sujet qui veut. Dire au contraire que sa volonté n'a pas été dirigée sur l'acte créateur, c'est faire objecter que la création serait une œuvre de hasard. Or, tout ce qui naît du hasard n'a pas d'ordre affermi. Mais nous voyons que les choses créées ont un ordre assuré, qu'elles naissent, subsistent et périssent d'après cet ordre. Eh bien ! cet ordre c'est l'ensemble des Sefiroth. Les Sefiroth sont la puissance d'être de tout ce qui est, de tout ce qui tombe sous le concept du nombre. Et comme l'existence des choses créés est due à l'intermédiaire des Sefiroth, elles se distinguent nécessairement l'une de l'autre et il y a en elles une région supérieure, inférieure et médiale, quoique toutes sortent d'une seule racine fondamentale, l'infini sans lequel il n'y a rien. »

On a donc ainsi démontré l'existence des Sefiroth, mais comment démontrer maintenant qu'elles sont au nombre de dix unies en une seule puissance? Les Sefiroth, avons-nous dit, sont le commencement et le principe de tout ce qui est limité. Or tout ce qui est limité se résout en une substance et un lieu, car il n'y a pas de substance sans lieu et il n'y a pas de lieu sans la présence d'une substance. Mais on ne peut recon-

naître à une substance moins qu'une triple puissance (supérieure, médiale, inférieure). Puis quand cette triple puissance s'étend en longueur, en largeur et en profondeur (hauteur), cela fait 9; comme ensuite une substance ne peut subsister sans un lieu et réciproquement, il s'ensuit que le nombre qui enveloppe substance et lieu ne peut être inférieur à 10. C'est pourquoi il est dit (dans le Sefer Yezirah) 10 et non 9; mais d'autre part 10 et non 11, car on pourrait croire que si les 3 deviennent 9, les 4 deviennent 6. ce qui n'est pas, car il faut considérer que le lieu n'existe que par suite de la substance et que la substance et le lieu ne constituent qu'une seule et même puissance. »

Le nombre 10 n'est pas incompatible avec l'unité du En-Sof, puisque l'unité est le fondement de tous les nombres et que la multiplicité sort de l'unité comme le feu, la flamme, l'étincelle, la lumière, la couleur, quoique distincts, ont cependant une cause unique.

Et la preuve que les Sefiroth sont émanées et non créées? Il résulte de la perfection de Dieu que la forme de production de l'univers est l'émanation, c'est-à-dire un mode qui peut se dépenser sans rien perdre. Autrement où serait la marque de la perfection divine, puisque le propre des choses créées est précisément de ne pas être identiques à elle-même et de diminuer. D'autre part, comment les Sefiroth pourraient-elles autrement suffire sans mesure et éternellement à tous les besoins de l'univers?

Mais si les Sefiroth sont émanées, comment peuvent-elles être limitées, mesurables et concrètes? La réalité concrète et mesurable est une conséquence de leur limite et elles ont une limite afin de marquer d'une part, comme nous avons dit, la puissance de Dieu à se limiter, et d'autre part parce que toute chose pour être perceptible

à l'esprit doit être limitée; or les Sefiroth destinées à rélever la gloire de Dieu étaient destinées à être connues par l'homme. Mais si les Sefiroth sont limitées, leurs limites émanent de Dieu d'une manière illimitée. C'est pourquoi il a été dit (dans le Sefer Yezirah) : leur mesure est 10 sans fin.

L'émanation a-t-elle eu un commencement ou est-elle éternelle? Si elle a commencé on peut objecter : comment peut-il y avoir du nonveau et du changement dans l'absolu? et si l'on dit qu'elle est éternelle on s'expose à se voir objecter; mais alors les Sefiroth sont égales et identiques au En-Sof. Il faut admettre que parmi les Sefiroth il y en a une, la première, qui en effet a existé en Dieu de toute éternité, mais seulement en puissance. Quant à l'objection de l'identité des Sefiroth entre elles, on peut répondre par la comparaison d'un flambeau auquel on aurait allumé toutes sortes de luminaires, qui quoique sortis du même principe, seraient plus ou moins éclatants. De même les Sefiroth diffèrent entre elles par leur plus ou moins d'antériorité.

Les Sefiroth contiennent en principe tout ce qui est contenu dans l'univers; autrement comment tout l'univers pourrait-il en sortir? De même que l'âme, toute en étant une, conçoit la pluralité, ainsi les Sefiroth, quoique simples, renferment toute la variété des choses. Si l'on veut se servir d'une comparaison sensible, on peut dire que la force première ressemble à une lumière cachée et invisible; la deuxième à une lumière obscure, visible mais embrassant toutes les couleurs; une espèce d'azur, principe de toutes les couleurs; la troisième est verte, la quatrième blanche, la cinquième rouge, la sixième blanc-rouge, la septième rouge-blanc, la huitième un mélange des deux, la neuvième à la fois, blanche, rouge et blanc-rouge, la dixième embrassant

toutes les couleurs, mais des couleurs distinctes à l'œil.

La première Sefirah s'appelle « hauteur supérieure » parce qu'elle est élevée au-dessus même de l'élévation ; la deuxième s'appelle sagesse : elle est le principe des intelligibles ; la troisième intelligence : elle constitue la fin du monde intellectuel ; la quatrième s'appelle grâce ; la cinquième, terreur ; la sixième, beauté ; elle forme la fin du monde sensible, vital, organique ; la septième s'appelle victoire, la huitième majesté, la neuvième le juste fondement du monde, la dixième justice : elle constitue la fin du monde des corps.

Et voici maintenant leur action graduelle. La première est destinée ou préside à la force divine, la seconde à la force des anges, la troisième à la force prophétique, la quatrième à répandre la grâce parmi les essences supérieures, la cinquième à répandre la terreur de sa force, la sixième à répandre la pitié sur les choses inférieures, la septième à faire croître et à fortifier l'âme sensible en voie de développement, la huitième à produire la gradation successive, la neuvième à faire émaner la force de toutes les autres, la dixième est la voie par laquelle l'ensemble de toutes les autres forces se répand dans le monde inférieur.

L'âme humaine ou l'âme vitale subit l'influence de toutes : de la première Sefirah elle tient le moi, de la deuxième la force vitale, de la troisième la force rationnelle, de la quatrième la force affective, de la cinquième l'âme proprement dite, de la sixième le sang, de la septième la charpente, de la huitième la chair, de la neuvième les nerfs, de la dixième la peau.

Puis l'auteur cherche à trouver pour sa doctrine une confirmation dans l'Écriture et chez les docteurs. Du Dieu sans nom et sans qualificatif il croit rencontrer l'expression dans les Psaumes (A toi ne convient que le

silence, *Ps.* 65, 2) et dans ce mot des docteurs : La trace de la sagesse est le silence (Tr. *Aboth* commenc.). Les Sefiroth se trouvent indiquées d'après lui dans les dix paroles créatrices dont parlent le Talmud et les Midraschim qui — étant donné que Dieu créa le monde en une seule parole — sont destinés à marquer qu'il y a dix émanations de l'une par rapport à l'autre. Le corporéité, le nom et l'action des Sefiroth, Ezra les déduit également des versets de l'Écriture qui n'ont d'ailleurs d'autre rapport avec l'idée qu'une similitude de mots. L'école d'Isaac l'Aveugle croit tenir la vérité avec tant de certitude qu'elle se contente, pour en trouver la confirmation dans les textes antérieurs, des à-peu-près les plus contraires à toute méthode logique et saine. Elle ne fait d'ailleurs qu'appliquer le procédé des interprètes juifs de tous les temps.

Ainsi donc Ezra et l'école d'Isaac l'Aveugle qu'il représente ne veulent même plus affirmer de Dieu qu'il est l'Être ni même qu'il est l'Un, mais suppriment par un nouvel effort d'abstraction cette dernière affirmation, ils expriment le concept Dieu par le mot *En-Sof*, sans fin, infini qui résume en lui toutes les négations. L'unité ne vient qu'en second lieu et comme une première émanation du En-Sof.

Mais alors se pose pour Ezra le problème qui s'est posé à l'esprit de tous ceux qui ont relégué Dieu dans une sphère inaccessible, notamment à tous les néo-platoniciens et à Philon. Ce problème c'est la possibilité de l'action de Dieu sur le monde. Les néo-platoniciens formulent la question ainsi : Dieu ne pouvant être présent dans le monde par son essence ne peut l'être que par son action. Mais cette action ne peut être directe, immédiate, car le parfait est souillé par le contact de l'imparfait. Il faut donc que du fond de cet être, dans lequel tout intel-

ligible même s'efface, l'esprit fasse se détacher certaines forces et que de la sorte l'abstraction avance d'un pas vers la réalité.

Ezra ne formule pas la question tout à fait de la même manière, il dit : Dieu ayant toutes les puissances doit avoir celle de limiter sa perfection. Comment donc cette limite est-elle possible sans qu'elle rejaillisse sur lui l'illimité? Mais formulé d'une manière ou d'une autre c'est toujours le même problème : la nécessité d'expliquer le rapport de Dieu avec l'univers soit pour le produire, soit pour le gouverner, sans que les imperfections de cet univers soient transportées dans l'Être parfait, c'est-à-dire la nécessité de trouver entre l'absolu et le relatif, entre l'infini et le fini, des médiateurs qui tiennent de l'un et de l'autre. Ces médiateurs ou intermédiaires, l'école d'Isaac l'Aveugle les appelle Sefiroth. Les Sefiroth sont donc des forces émanées du En-Sof et qui limitent le réel en tout. Ce sont en quelque sorte des possibilités du réel.

Le chemin est long qui va des 10 *Maamaroth* ou-paroles qui figurent dans le Talmud et les *Pirké* de Eliézer et des 10 Sefiroth du Sefer Yezirah aux Sefiroth d'Ezra. On se souvient que par les dix paroles ayant servi à créer l'univers, on entendait jusqu'ici les mots « Dieu dit » répétés dix fois dans les premières pages de la *Genèse* et les 10 Sefiroth du Sefer Yezirah sont non pas les nombres en soi mais la décade appliquée aux trois éléments, aux six directions et au souffle ou esprit du Dieu vivant, c'est-à-dire ont une conception exclusivement physique et non métaphysique. Seul le souffle de Dieu pourrait être entendu dans ce dernier sens. Mais les Sefiroth d'Ezra et de l'école d'Isaac l'Aveugle ne sont plus ni des « mots », ni des « paroles », ni des principes physiques mais des essences métaphysiques portant les noms

d'attributs divins. Ezra emprunte à l'Écriture l'idée de voies ou attributs en considérant les premières comme la manifestation des secondes et comme le mode d'action de Dieu, il emprunte au Talmud et au Sefer Yézirah la conception de dix principes ayant présidé à la création de l'univers. Il joint tout cela aux intellects de Maïmonide et enfin fait rentrer le tout dans la conception de l'émanation d'Ibn Gabirol ; alors seulement il relègue le résultat obtenu dans le domaine métaphysique.

Mais sa conception des Sefiroth n'est rien moins que claire. Quels sont exactement le rôle et la portée des dix Sefiroth? Je comprends que la première de toute éternité contenue en puissance dans le En-Sof constitue le passage de la puissance à l'acte, c'est-à-dire le passage de Dieu en tant qu'essence, à Dieu en tant que se manifestant. Mais que faut-il penser des suivantes? Les Sefiroth deux, trois, relatives aux intelligibles, président-elles directement à l'ordre intellectuel, les trois suivantes à l'ordre sensible, les trois autres à l'ordre naturel? Mais alors pourquoi ne sont-elles pas immédiatement en relation les unes avec l'univers intellectuel, les autres avec l'univers sensible, les autres avec l'univers naturel qu'elles représentent, et pourquoi vont-elles s'épancher l'une dans l'autre jusqu'à atteindre, par une succession d'effets et de causes, la dernière, chargée de communiquer toutes leurs forces réunies à l'univers créé. D'autre part, les Sefiroth ne sont-elles qu'une série de chaînons entre la force première et l'univers, entre l'abstraction la plus pure et la réalité la plus concrète? Alors que signifient leurs distinctions et leurs divisions en Sefiroth intellectuelles, sensibles et naturelles, puisqu'elles sont toutes au même titre à la fois passives et actives, destinées à recueillir et à transmettre également la force première venue du En-Sof.

En réalité nous pensons que les Sefiroth se réduisaient primitivement au nombre de trois et étaient tout d'abord un reflet du système d'émanation, tel que nous l'avons rencontré dans Ibn Gabirol. La première, qui marque le passage à l'acte de la force potentielle contenue en Dieu, représente la volonté constituant le passage du Dieu-essence au Dieu créateur. La deuxième « sagesse » ou Sefirah des intelligibles représente l'intellect universel, et la neuvième, « le juste *fondement* du monde », représente la matière universelle. Ce qui nous confirme dans cette idée, c'est tout d'abord le nom même qu'elles portent et le procédé artificiel avec lequel ces noms ont été diversifiés jusqu'à atteindre 10. En effet la troisième, « intelligence », est une répétition affaiblie de la seconde « sagesse » ; les cinq autres, « grâce, terreur, beauté, victoire, majesté », n'évoquent aucunement l'idée du monde sensible ou naturel qu'elles sont dites représenter, pas plus que la dixième, « justice », ne rappelle par son nom l'idée de sa fonction, tandis que, d'autre part, pour la première, deuxième et neuvième, les dénominations sont dans un rapport logique avec les choses dénommées. La première, « hauteur au-dessus de toute recherche », marque le point obscur qui constitue la première manifestation du En-Sof et dans lequel l'esprit humain ne distingue encore rien. La deuxième, « sagesse », est bien le symbole du monde intellectuel, et la neuvième, porte le nom *yesod* qui bien avant la Kabbale s'applique chez les penseurs juifs à la matière. C'est le mot qui est employé dans les extraits d'Ibn Falakuera pour traduire l'idée de matière universelle d'Ibn Gabirol.

Ce n'est pas un faible appui pour notre opinion que de voir Ezra, très précis et clair quand il s'agit de la 1re, de la 2e et de la 9e Sefirah, être, au contraire, très embarrassé quand il est question d'indiquer le rôle des autres.

Enfin ce qui nous fait croire que l'auteur a certainement, soit directement, soit par l'enseignement d'Isaac l'Aveugle, eu connaissance des « sources de la vie », ou tout au moins des extraits d'Ibn Falakuera, c'est un certain nombre de traits parallèles, comme les comparaisons matérielles tirées des couleurs, de la lumière, de l'œil humain et surtout cette conception si particulière de l'âme humaine reflétant tout l'univers supérieur et subissant l'action de toutes les Sefiroth au même titre que l'âme rationnelle d'Ibn Gabirol résume en elles toutes les formes d'émanations supérieures. Cette dernière doctrine procède à coup sûr d'Ibn Gabirol et ne peut procéder que de lui.

Donc, les Sefiroth étaient originellement au nombre de trois. Puis on peut conjecturer que plus tard on ne voulut plus se contenter d'une superposition de trois émanations entre l'univers et Dieu. Le nombre 10 consacré par beaucoup d'écrits antérieurs, par le Décalogue tout d'abord, par les dix paroles créatrices énumérées dans le Talmud et les Pirké de R. Eliézer, par les dix Sefiroth du Sefer Yezirah, par la décade d'Ibn Ezra greffée sur la première lettre du tétragramme, par les sphères d'Ibn Gabirol et de Maïmonide, s'imposa aussi à Isaac l'Aveugle et à son école et celle-ci obtint ce nombre d'une manière originale par l'application des trois dimensions de l'espace à chaque Sefirah et l'invention d'une dernière chargée de recueillir et de transmettre à l'univers terrestre toutes les forces émanées des autres.

La théorie des Sefiroth est ainsi l'expression de la pensée juive raffinant encore sur les abstractions métaphysiques antérieures et étendant encore de quelques degrés la distance qui sépare Dieu de l'univers. La réalité n'est que la résultante d'un principe métaphysique spécialement affecté à elle; ce principe n'est lui-même

que l'effet d'une trinité, d'autres principes affectés au monde naturel; ceux-là ne sont encore que l'émanation de trois nouveaux principes affectés au monde sensible; ceux-là seulement donnent accès aux principes intellectuels, lesquels conduisent à l'unité, non pas l'unité absolue, mais l'unité contenant déjà en elle toute la pluralité. Cette unité enfin conduit à celui qui n'est plus même l'idée d'une idée. Arrière le mysticisme antérieur avec ses anthropomorphismes et son polythéisme angélologique. Autour du En-Sof plus rien de cette agitation, conçue sur le type de la vie terrestre et humaine, plus rien même de sensible, plus rien de perceptible, mais au-dessus de l'idée un long désert d'Irréel, d'Impalpable, d'Ineffable, dernier et suprême effort de l'abstraction.

Les dix Sefiroth portent des dénominations, qui dans l'Écriture s'appliquent en général à des attributs de Dieu; mais cela n'implique pas que ces émanations soient des hypostases; Ezra ne le dit nulle part; il les appelle simplement des forces émanées en spécifiant toutefois que ces forces restent attachées à leur source première. L'école d'Isaac l'Aveugle ne soulève pas encore le problème, si violemment agité dans la suite sur la question de savoir si les Sefiroth sont des instruments ou des essences indépendantes, des accidents ou des substances, des canaux de transmission ou des êtres.

L'ouvrage d'Ezra paraît être dans l'esprit de l'auteur un résumé très pur de la doctrine métaphysique de l'école, écrit uniquement à l'adresse des spéculatifs. C'est l'hostilité que cette doctrine aura rencontrée auprès des philosophes et dont il est parlé au début, qui l'aura sans doute déterminé à présenter méthodiquement, sous forme de questions et de réponses, la substance métaphysique qui s'enseignait à l'école.

Un mot encore, peut-être très hardi, mais qui nous pa-

raît d'une extrême importance pour l'histoire de la philosophie. Que l'on considère les Sefiroth se divisant par leur objet en deux catégories : celle qui préside au monde des intelligibles (à la pensée) et celle qui préside au monde sensible et naturel que les kabbalistes rattachent toujours à l'idée d'étendue, פשט; que l'on tienne compte en outre de ce fait qu'elles ne cessent d'être unies à Dieu comme le charbon à la flamme, que l'on se rappelle la formule d'Aben Ezra, à savoir : L'un contient tout en puissance et le tout contient l'un en acte; et que l'on fasse maintenant un bond, jusqu'à Spinoza. Nous ne voulons pas conclure pour le moment : nous attendons d'être au Zohar pour revenir sur cette question.

VIII

Le Traité de l'émanation.

Avec le *Traité de l'émanation* qui appartient à la même école, nous avons une conception un peu différente de la doctrine; nous avons en outre un premier essai pour la concilier avec le mysticisme antérieur et faire rentrer ce mysticisme dans le cadre de la métaphysique nouvelle. Ce n'est pas sans raison que l'auteur choisit le prophète Élie, pour être son porte-parole. En effet si Ezra-Azriel vise les philosophes, il cherche, lui, à conquérir tous les croyants. « Il ne suffit pas, dit-il, pour être digne de ces grandes révélations d'être un homme d'étude, il faut, avant tout, être un homme de foi; il ne suffit pas de connaître la Bible, la Mischnah, la Haggadah. Tout cela est vain si l'on n'a pas la foi, si on n'aspire pas avec confiance, dans la lassitude du cours ordinaire de la vie, à la sublime et mystérieuse Mercabah. »

Après ce préambule Élie enseigne la doctrine suivante :

Au commencement Dieu sépara la lumière des ténèbres en limitant, en concentrant sa propre lumière qui remplissait tout. Puis il créa des mondes nombreux qui périrent, parce que « semblables à des arbres plantés sur un espace trop étroit ils se jalousèrent et se disputèrent la vie. » L'auteur semble vouloir dire que la création (*bara*) n'était pas la forme de production durable

et ne pouvait enfanter que des mondes périssables. Seule, l'émanation pouvait donner naissance à un monde stable.

On se souvient qu'Ibn Gabirol avait souligné le verset d'*Isaïe* (43, 7) : « Tout ce qui se réclame de mon nom c'est pour ma gloire que je l'ai *créé, formé* et *fait*. D'après Ibn Ezra, Ibn Gabirol aurait dit de ce verset : « Là gît le mystère de l'univers ». « Après Ibn Gabirol ce fut Abraham bar Chiyyá qui souligna les *trois verbes* du texte d'Isaïe et Abrabanel sur le premier mot de la *Genèse* rapporte en effet ce qui suit au nom de ce théologien : Dieu produisit d'abord le principe de toute chose par une création virtuelle qui est la Beriah (le premier Verbe), puis le passage de la puissance à l'acte fut l'œuvre de Asyah et Yezirah (les deux autres Verbes).

C'est de ce même verset que l'auteur de notre traité prend son point d'appui pour y rattacher non pas trois modes de production, mais quatre univers différents répondant aux quatre lettres du nom divin. En effet ces trois mots, indiquant une forme de création ordinaire, faite pour être comprise par la masse, impliquent une forme plus haute accessible à la seule élite des initiés et qui est l'émanation (*azilah*). Dieu s'enveloppe d'un manteau de lumière et ce fut le monde émané, séjour de sa gloire. Puis vint le monde créé proprement dit (béryah), première dégradation du monde émané, siège de l'ordre moral, séjour des âmes justes, et des sources de toute bénédiction; là est la Mercabah glorieuse sous la direction d'Akatriel (*kéter* = couronne; *el* = Dieu); là sont les sept palais affectés au bonheur, à la liberté, à l'amour, à la grâce, à la joie et à la substance du ciel. Une nouvelle dégradation produit le monde Yézirah, séjour des figures de la vision d'Ézéchiel, de dix catégories d'anges avec leur chef, et le chef suprême Métatron, transfiguration « d'un mortel en feu », là aussi sont les souffles ou

âmes rationnelles des hommes. Le quatrième monde, Asyah, renferme les anges qui président aux actes humains et qui sont chargés de recueillir les prières et les vœux des hommes. Là, Syndalphon (συνάδελφος), l'aide de Métatron, mène le combat contre Lilith, Samaël et leurs 70 capitaines. Après quelques digressions très confuses qui procèdent à l'égard de l'Écriture avec l'arbitraire le plus déconcertant et le plus rebelle à un exposé scientifique, l'ouvrage aborde enfin la théorie des Sefiroth.

Nous lisons I *Chron.* 29, 11 : « A toi, Éternel, appartient la grandeur, la force, la beauté, la victoire, la majesté, etc., » et d'autre part, nous avons vu dans le Sefer Yezirah ce que l'on dit des 10 Sefiroth sans rien. Ces Sefiroth, poursuit l'auteur, sont en effet sans figure, sans ressemblance; elles sont l'œuvre pure des doigts divins, les instruments de Dieu. De même qu'un orfèvre à un creuset d'un nom spécial pour l'argent et un autre pour l'or, quoique l'un et l'autre soient faits d'argile, ainsi les « voies de Dieu », quoique portant des dénominations différentes, sont pétries de la même essence. Et d'où leur vient leur nom de *Sefiroth*? du mot *saphir* de l'*Exode*, 28, 18, et du verset de *Job*, 38, 37 : « Qui comptera (de la racine *saphar*) avec sagesse, ce qui est aux cieux. »

Ces Sefiroth sont :

1° Couronne;

2° Sagesse, aussi appelée esprit du Dieu vivant qui se divise en 32 voies lumineuses (cf. *Sefer Yezirah*, I, 1).

3° Intelligence;

4° Grâce, figurée à la droite de Dieu, personnifiée dans Abraham;

5° Terreur, figurée à la gauche de Dieu, représentée par Isaac;

6° Beauté, représentée par Jacob;

7° Victoire, représentée par Moïse;

8° Majesté, représentée par Aaron;

9° Le Juste fondement du monde, représenté par Yosef;

10° Royauté, représentée par David.

Ainsi donc, nous retrouvons, dans le Traité de l'émanation, un nombre considérable de vestiges mystiques du passé, relatifs à la Mercabah et à ses accessoires, aux régions célestes, à l'angélologie et à la démonologie, avec Métatron, Syndalphon, Samaël. Puis la théorie de la concentration non plus au sens anthropomorphique que nous avons rencontré, mais modifiée et transportée dans le domaine métaphysique et rendue sensible à l'esprit par l'image qui deviendra classique, à savoir le jeu de la lumière et de l'ombre. Avec l'idée d'Ibn Gabirol relative à l'impénétrabilité croissante des choses, à mesure qu'elles s'éloignent de la Cause première, l'auteur constitue le Zamzam (concentration) sous la forme que nous retrouverons dans le Zohar. Ensuite nous rencontrons à propos des Sefiroth des dénominations nouvelles pour la première et la dernière et qui prédomineront également dans la suite. Les Sefiroth sont mises en relation avec les patriarches et rattachées à la terminologie du Sefer Yezirah. Enfin elles sont appelées très nettement instruments de Dieu ou voies de Dieu.

Jellinek (*Auswahl kabbalist Mystik*, I, 1853, Leipzig) attribue cet ouvrage à R. Jacob Nasir (XIIe siècle) et cela parce que Recanati (Comment. sur le Pentateuque, 173 *d*) et Isaac d'Acco (dans son *Meirat Enaym*) disent que le prophète Élie dont se réclame notre ouvrage apparaît d'abord à R. Jacob Nasir. Mais pourquoi attacher une telle importance à cette pseudo-épigraphie d'Élie. Élie est depuis un temps immémorial un personnage que l'on fait servir à tout. L'époque talmudique déjà l'identifie avec le Messie et lui réserve la solution des pro-

blèmes de casuistique demeurés en suspens. Dans la littérature homilétique, il est le grand censeur, le grand moraliste. Rien d'étonnant que les kabbalistes, à leur tour, s'abritent sous son nom sans qu'il soit besoin d'en conclure qu'ils ont en cela un but précis. D'ailleurs si les révélations d'Élie sont selon les auteurs rapportées à Jacob Nasir, ces mêmes auteurs les font également descendre jusqu'à Isaac l'Aveugle, Azriel et Nachmanide. Nous croyons plus probable de rattacher l'œuvre à un disciple d'Isaac l'Aveugle ou d'Ezra qui, regrettant l'ancienne mystique, aura voulu adopter la Kabbale nouvelle sans préjudice de l'ancienne et aura tenté un essai de conciliation entre l'une et l'autre.

IX

Le Bahir.

On pense quelquefois rattacher à la même école la « Prière de R. Nehunyah ben Hakanah » ou *Bahir* et « Le Livre de l'Intuition ». Pour ce dernier, la chose ne fait aucun doute, mais pour le *Bahir* rien n'est moins certain. Il faut en dire quelques mots.

Le *Bahir* se présente comme un dialogue fictif tenu par des docteurs imaginaires. Nous y trouvons la doctrine des Sefiroth, peut-être entendue au sens de la Kabbale nouvelle; je dis peut-être, car les Sefiroth n'y apparaissent même pas avec les noms qu'elles garderont à travers toute la Kabbale théorique, mais sous la dénomination passée de *Maamarim*, discours, parole créatrice, verbe. Cette appellation empruntée au passé, notamment à la paraphrase d'Onkelos et aux *Pirke* de R. Eliézer, ne marque nullement la conception nouvelle, élaborée par l'école d'Isaac l'Aveugle. Le nom de *En-Sof* n'apparaît qu'une fois dans tout l'opuscule et le passage n'est pas clair. Les *Maamarim* y peuvent très bien être entendues au sens de paroles exprimées par le En-Sof, ou de nombres cosmiques selon la terminologie du Sefer Yezirah, ou encore comme des sphères à la manière d'Abn Ezra et Ibn Gabirol. Rien — encore une fois —

n'indique que nous sommes en présence d'entités métaphysiques comme dans l'école nouvelle. L'ensemble de l'ouvrage marque plutôt le contraire. Ainsi le *Bahir* met les Maamarim en rapport avec les membres du corps divin, il transporte la loi sexuelle dans les régions suprasensibles et jusqu'en Dieu lui-même, il place à ses côtés un élément féminin, la Schechinah ou Gloire et il présente cette Schechinah, en apparence du moins, sous une forme toute matérielle et sensuelle. Puis, étendant ce principe sexuel à l'univers entier, il dit : Dans l'univers non plus, rien n'est possible, rien n'est durable sans le concours de la femelle.

Voici quelques autres points dignes d'être relevés dans le *Bahir*. Il explique ainsi les mots de *Genèse*, 1, 2 : « Et la terre *était* tohu bohu ». Avant la création, il y avait quelque chose de *tohu*, de troublant pour l'homme, parce que ce quelque chose n'avait pas de forme et était indéfinissable. Mais ce quelque chose était *bohu* (*bo-hu* en lui, en soi) c'est-à-dire qu'il avait une existence réelle ; donc il existait, avant la création, quelque chose de privé de forme et de différenciation, et qui fut ensuite transformé en une masse confuse, chaotique, mais différenciée. Dieu, avant la création proprement dite, tira du néant et évoqua devant lui (le texte n'est pas clair) une matière intelligible qui fut comme un mélange surabondant de salut et de bénédiction. De cette plénitude (*malé*, πλήρωμα) sortit la Chochmah (σοφία) qui fut identique à la Thorah. Nous constatons immédiatement le caractère prédominant de la méthode du mysticisme nouveau. Ce mélange de doctrines hétérogènes, issues du gnosticisme et du judaïsme dogmatique, sera le grand mode de production, de renouvellement du mysticisme spéculatif.

Avant la création, dit encore le *Bahir*, Dieu se prit à

créer une grande lumière, mais cette lumière était tellement éclatante que nul regard humain n'aurait pu la soutenir. Alors il n'en donna qu'un septième et réserva le reste aux justes, c'est-à-dire qu'il limita la lumière; nous avons évidemment ici une interprétation un peu naïve du fameux ὅρος des gnostiques, et de la doctrine de la concentration. L'auteur du *Bahir* apparaît encore un peu déconcerté devant ces nouveautés. Le ὅρος devient pour lui ceci : Dieu ne donna que le septième et dit aux hommes : Si vous êtes capables de garder ce septième, je vous donnerai le reste.

Le *Bahir* met à profit un passage fameux d'Ibn Ezra où il compare les voyelles par rapport aux consonnes, à l'âme par rapport au corps : « De même que le corps n'a pas de vie sans l'âme, de même les consonnes ne peuvent avoir de sens sans les voyelles » (cf. *Bahir*, 7 *a*, édition Amsterdam, avec Ibn Ezra, Safah, Berurah, 4 *b*). Voici quelques mots d'éthique qui seront le point de départ d'un mouvement d'idées considérable dans le Zohar. « Le juste est le fondement du monde, c'est par lui que le monde croît, se maintient et se réjouit. Le juste est une colonne qui va de la terre au ciel et selon que cette colonne qui porte tout l'univers se fortifie ou s'affaiblit, l'univers lui-même gagne ou perd en forces. » — Doctrine admirable et qui va trouver dans la suite un magnifique épanouissement.

L'époque d'apparition du *Bahir* est assez difficile à préciser. Nous savons, d'une part, qu'il existait en 1245, puisqu'il est, dès ce moment, attaqué par le docteur Meir b. Simon de Narbonne. D'autre part, les observations grammaticales qui s'y rencontrent ne permettent pas de le rejeter en arrière au-delà de la période qu'on est convenu d'appeler « l'âge de la grammaire hébraïque ». Ces limites supérieure et inférieure nous condui-

sent entre le XIIe et le XIIIe siècle. Cette date est certes voisine de la naissance de la Kabbale, mais elle ne prouve pas pour cela la connexité ou la dépendance du Bahir et de l'école d'Isaac l'Aveugle. Il n'en est pas de même pour le *Livre de l'Intuition.*

X

Le Livre de l'Intuition.

Le *Livre de l'Intuition* se propose spécialement de traiter des relations des Sefiroth avec le En-Sof. Dieu est un, identique à lui-même dans toutes ses forces, comme la flamme qui se joue en des couleurs variées. Ces forces émanent de lui, comme la lumière émane de l'œil, comme un parfum émane d'un parfum, comme l'éclat d'un flambeau émane d'un autre flambeau sans que ce dernier perde quelque chose (nous retrouvons ici à la fois la terminologie d'Ibn Gabirol et celle d'Ezra-Azriel). Avant de créer, Dieu fut un, en soi, sans mouvement, sans limite, sans distinction. La meilleure manière de le connaître consiste à combiner et à calculer les lettres de son nom. On aboutit ainsi à affirmer de lui le seul point que l'on puisse affirmer, à savoir qu'il est obscur, enveloppé en soi et sans différenciation. Puis l'auteur adresse une prière aux dernières Sefiroth et dans cette prière il met les Sefiroth en relation avec les membres du corps humain. La grâce et la force (synonyme de terreur) figurent les bras, la beauté représente le trône, la victoire et la majesté les hanches, le fondement et la royauté les pieds, et le tout forme le corps de la Gloire divine. Le but de cet ouvrage nous paraît être de mettre en garde contre la tendance de certains kabbalistes à détacher les Sefiroth et à en faire

des essences au détriment de la conception unitaire. C'est pour cela qu'il insiste si fortement sur l'unite et l'identité des Sefiroth entre elles; c'est pour cela aussi qu'il les figure comme les membres d'un seul corps, pour cela enfin qu'il leur adresse les prières qui reviennent à Dieu.

Cette question des prières préoccupait beaucoup l'école d'Isaac l'Aveugle. Puisque le Dieu-essence enveloppé dans son éternel mystère est inaccessible, les prières devaient-elles continuer à lui être adressées à lui-même ou aux Sefiroth ses médiateurs. Dans le premier cas, elles risquaient de n'avoir aucun accès auprès de lui; dans le second, il surgissait une grosse difficulté. A laquelle des Sefiroth s'adresser de préférence? Puis cette invocation à des forces multiples ne constituerait-elle pas un grand danger pour la foi au monothéisme? Ne pourrait-elle pas rebuter les jeunes adeptes et en tous les cas devenir un reproche spécieux dans la bouche des adversaires de la Kabbale. En effet, dans une de ses *Respp.* (n° 157), Ribasch rapporte que son maître R. Perez Hacohen et R. Simon de Chinon reprochent violemment aux kabbalistes d'adresser leurs prières tantôt à une Sefirah, tantôt à une autre. « Comment, leur disent-ils, pouvez-vous invoquer tantôt une Sefirah, tantôt une autre? Les Sefiroth ont-elles donc un caractère divin pour que vous fassiez appel à elles comme à Dieu? » Ils répondent : Dieu nous garde de faire appel à un autre qu'à lui-même, la Cause des causes, mais nous faisons comme quelqu'un qui a un procès et qui demande au roi de faire justice. Que lui demande-t-il, sinon d'ordonner au chef de la justice de juger et non de donner un ordre au trésorier royal? D'autre part, celui qui demande un don demande au roi de donner des ordres à son trésorier et non à son juge. Ainsi la prière

vise toujours en fin de compte la cause première; seulement la pensée se dirige vers telle ou telle Sefirah.

Cette question était d'autant plus importante que la prière n'était plus pour la Kabbale ce qu'elle avait été jusqu'alors, un hymne ou une supplique, mais elle prenait un sens et une portée tout à fait supérieure tenant une place à part dans la série des exercices cultuels et spirituels. Nous avons vu dans Ezra que les Sefiroth tiennent du parfait et de l'imparfait, c'est-à-dire que leur épanchement est illimité dans sa qualité, mais non dans sa durée et que ce qu'elles donnent dépend de ce qu'elles reçoivent. Eh bien! parmi les causes qui peuvent en quelque sorte stimuler, exciter cet épanchement, la prière est au premier rang; elle est le grand levier au moyen duquel l'homme peut mettre en branle l'action, je dirai presque le mécanisme des Sefiroth. A l'instant où l'âme humaine dirige son vol vers les sphères supérieures, les Sefiroth s'émeuvent et plus la ferveur et la tension d'esprit sont grandes, plus il y a de croyants réunis dans une même pensée spirituelle, plus aussi l'émotion est grande dans les régions suprasensibles. Au concert harmonieux des invocations venues de la terre répond au ciel un écho sublime. — Naturellement le formalisme littéral auquel aboutit trop souvent l'esprit le plus pur apporte ici encore les excès de son étroitesse et de sa casuistique. Ce n'est plus seulement la prière qui prend une valeur symbolique, mais chaque acte concomitant, chaque mouvement des lèvres, chaque inflexion de la voix, chaque inclinaison du corps. Il s'établit un véritable code mystique de la prière qui règle chaque mot, chaque syllabe, chaque mode de prononciation, chaque geste en quelque sorte, chaque figure. On va jusqu'à s'imaginer que la moindre dérogation à ces règles a immédiatement son contre-coup

perturbateur dans le monde céleste. La fameuse prière des « dix-huit bénédictions » est répartie avec un soin minutieux entre les 10 Sefiroth (cf. Schem Job Gaon, *Meirat Enayim*, sect. *Beschalach*, cod. *Beer* 53 *a*; R. Israel dans *Haemounah vehabitachou*, 11 *a*; Nachmanide, *Comment. sur la Gen.*, 46, 1; Bachya b. Ascher, *Comment. sur Yitro et Veetchanan*).

On consacre des traités entiers à la question de savoir comment il faut prononcer le mot *Un* dans la formule : *L'Éternel est notre Dieu, l'Éternel est Un*, afin d'envelopper dans une seule émission de voix Dieu et les Sefiroth, sans que la multiplicité des unes puisse nuire à l'unité de l'autre.

Non seulement pour la prière mais pour le cérémonial tout entier des remaniements importants s'imposent. La Thorah prescrit des lois qui, prises à la lettre, impliqueraient un Dieu matériel. Comment par exemple oser affirmer du En-Sof que le parfum des sacrifices est agréable à ses narines. Il faut donc donner à cette loi et à d'autres analogues une interprétation nouvelle. Les sacrifices n'affectent d'aucune manière le En-Sof, mais seulement les Sefiroth; leur but n'est pas d'affecter le En-Sof mais d'émouvoir les Sefiroth et par elles l'épanchement qui par leur médiation découle sur l'univers. Cette idée se rencontre pour la première fois dans un écrit qu'on attribue tantôt à Nachmanide, tantôt à Ezra, « le Commentaire sur le *Cantique des cantiques* » (p. 21 *a*). « Par le sacrifice, l'esprit descend, et après avoir parcouru les canaux sacrés il s'approche de nous »; de là pour désigner le sacrifice, le mot *korban*, de la racine *karab* (approcher).

Par suite les pratiques et les cérémonies ont une importance capitale sur la marche générale des choses. Tout l'univers est intéressé à la fidélité avec laquelle on les accomplit. « L'accomplissement des préceptes est la

lumière vitale. Celui qui les pratique sur terre conserve, affermit par elles l'ensemble des choses. (*Ibid. Cantique des cant.*, p. 11.) Par exemple la cérémonie appelée « la bénédition des prêtres » pendant laquelle les prétendus descendants de l'ancienne tribu sacerdotale montent à l'estrade du temple et levant leurs deux mains bénissent l'assemblée est interprétée comme une invocation aux Sefiroth et est destinée à appeler leurs bénédictions et à indiquer par le symbole des dix doigts que c'est en elles que gît la source de la vie (*Cant. des cant.*, 12 *b*). Cf. *Sefer Yezirah*.

Le Commentaire du Cantique des cantiques semble avoir été précisément destiné à compléter l'œuvre philosophique d'Ezra-Azriel en exposant le sens mystique de toute la partie formelle de la religion, afin, d'une part de préparer le remaniement des prières et des cérémonies que les doctrines entraînaient à sa suite, d'autre part, de montrer que les théories nouvelles n'étaient pas inconciliables avec l'esprit du judaïsme.

Telle est à peu près dans sa substance première la doctrine d'Isaac l'Aveugle et de son école, c'est-à-dire la forme première de la Kabbale. Il ne faudra pas l'oublier chaque fois que ce mot de Kabbale paraîtra devant nous. On voit que cette première forme est faite, pour ce qui est de la métaphysique, d'une abstraction des abstractions néo-platoniciennes, d'une reprise et d'une multiplication arbitraire des intermédiaires d'Ibn Gabirol.

Par son essai de différenciation des modes créateurs elle s'achemine vers le panthéisme. Puis elle constitue un essai de donner aux lois métaphysiques une couleur physique empruntée précisément aux choses de la couleur de la lumière, ce qui sera aussi la poétique de la métaphysique du Zohar; c'est enfin pour ce qui est de la religion traditionnelle une spiritualisation, une idéali-

sation mystique de tous les éléments du passé, susceptibles d'être transformés, une élaboration d'aspirations nouvelles avec les formules anciennes. Dans tous les cas le cadre du Zohar est créé.

XI

Nachmanide.

Les efforts d'Ezra-Azriel n'auraient peut-être pas conquis à la Kabbale le succès auquel elle aspirait, s'il n'avait pas eu pour disciple Moïse ben Nachman, communément appelé Nachmanide, lequel, venu tard au mysticisme, le fit bénéficier aux yeux des docteurs orthodoxes et dogmatistes de l'autorité d'un passé déjà long consacré à l'étude du judaïsme dogmatique. On n'osa plus après lui mettre en suspicion une doctrine à laquelle avait acquiescé un homme comme Nachmanide, réputé d'ailleurs par sa piété traditionaliste. Le poète Meschulam en Vidas Dasiera (*Dibre chachamim*, 77) chante ainsi :

> Pour nous le fils de Nachman est une citadelle sûre;
> Ezra, Azriel nous ont enseigné sans tromper ;
> Ils sont mes prêtres, ils éclairent mon autel.

Plus tard une légende se forma sur la manière dont Nachmanide était arrivé à la Kabbale. On raconta que malgré les efforts tentés auprès de lui par un vieil initié il était demeuré intangible. Un jour, ce kabbaliste pris en flagrant délit de mal fut condammé à mort. Avant l'exécution il fit appeler Nachmanide et lui affirma que le soir même il viendrait le trouver pour fêter avec lui l'agape sabbatique. En effet par un procédé occulte il se substitua à un âne qui fut exécuté à sa place et le soir il entra subi-

tement dans la chambre de Nachmanide. Cet événement le convertit.

Outre le prestige que Nachmanide apporte à la Kabbale par sa personne, il lui rendit un double service. Tout d'abord il entra résolument dans la voie où s'était à peine engagé Ezra-Azriel, à savoir qu'il ne se contenta pas de fonder la Kabbale théorique philosophique, mais d'en pénétrer la loi, la loi jusque-là apanage des seuls talmudistes et haggadistes. Il ne suffisait pas en effet d'énoncer des doctrines mystiques, il fallait encore en animer l'esprit de l'Écriture, il fallait surtout interpréter en ce sens les préceptes de la Bible et particulièrement du Pentateuque. Nachmanide accorda une place importante à cette espèce de vulgarisation de la Kabbale. Il fut un ceux qui contribua le plus à la greffer sur les textes sacrés.

Seuls les textes sacrés, dit-il, sont la source de la vérité; les philosophes ne sont que les contempteurs de la loi (*Schaar Haguemul,* 103 *b*). La Bible donne plus d'éclaircissements sur les problèmes difficiles que toute la philosophie (*Derascha*, p. 20 *a*, 21). Les adeptes de la philosophie quand ils se trouvent en présence de problèmes véritables ne font qu'accumuler doutes et difficultés. Aristote lui-même ne peu prouver avec certitude si le monde a eu un commencement ou non, tandis que la Bible contient là-dessus des vérités absolues. Cette Bible est aussi la source de la Kabbale et c'est surtout le Pentateuque qui en est le dépositaire. La Thorah primordiale créée par Dieu avant l'univers, celle qui lui a servi de plan était écrite avec des caractères de feu noir sur du feu blanc. Moïse la transcrivit en langage ordinaire. En lui donnant la loi destinée aux hommes, Dieu lui communiqua en même temps la connaissance de tout l'univers inférieur et supérieur, tout ce qui est relatif au Maaseh Bereschit et au Maaseh Mercabah, tout ce qui

concerne les quatre forces du monde sublunaire (la force de cohésion, la force de croissance, la force motrice, la force rationnelle), ce qui est relatif à leur essence, à leur action, à leurs qualités, puis tout ce qui regarde les sphères, les lois qui président au développement des plantes et des animaux, ce qui est clair et ce qui est obscur. Tout cela est indiqué dans la Thorah, soit en paroles précises, soit par allusion, par combinaison de nombres, par figures de lettres, par les queues et les couronnes des lettres. Même, d'après une tradition sûre, la Thorah tout entière ne serait qu'un groupe de noms divins, c'est-à-dire que les lettres peuvent être coupées de telle sorte qu'elles ne forment qu'une série innombrable de ces noms. Par exemple les premiers mots *Bereschit bara Elohim* en *Berosch Ytbara Elohim*, et cela sans préjudice des autres combinaisons.

Ce n'est pas que Nachmanide conteste l'interprétation simple. En tant que s'adressant à l'humanité la Bible parle une langue accessible à tous et son sens est à considérer sans aucune relation avec quelque chose de plus élevé. Mais en tant qu'émanant de la sagesse divine, ce sens dépasse la sphère de l'intelligence ordinaire et ne peut être rapporté qu'au monde suprasensible. Chaque mot est l'expression adéquate d'une conception très haute qui a dû être condensée, épaissie, en quelque sorte dégradée, pour pouvoir revêtir une expression humaine. Toute la loi est ainsi remplie de corporifications d'idées sublimes. Elle est tout entière un écho du divin. Chaque lettre du texte est une puissance spirituelle, un anneau de la chaîne qui relie le ciel à la terre (cf. *Derascha*, p. 30 *a*, 31). Aussi Nachmanide, dans les interprétations les plus importantes du Pentateuque, commence-t-il toujours par donner le sens ordinaire, puis il lui superpose un sens mystérieux qu'il se plaît à envelopper de voiles en disant

généralement : Cette interprétation simple n'épuise pas le sens du texte; il y a encore sous ces mots un grand mystère... l'initié comprendra. Ce n'est souvent que grâce au parallélisme de ses autres écrits que nous pouvons deviner sa pensée.

Dans le commentaire de Nachmanide un esprit tout nouveau anime les préceptes bibliques. Tout est transfiguré par la théosophie. La loi n'est pas donnée en vue de la terre, mais en vue du ciel. L'homme vit dans un double rapport avec la nature visible et avec la nature invisible. Après le cours de son existence terrestre il doit se perdre entièrement en Dieu. Le but de cette vie est donc qu'il se détache insensiblement des liens de la nature. C'est en vue de cette fin que le législateur a baigné les cérémonies, les lois, les institutions d'une substance céleste, de manière à rendre l'homme à chaque heure de sa vie conscient de son union avec le ciel, de la force et de la solidité que l'accomplissement de ces lois peut donner à cette union.

L'immolation des victimes n'est plus considérée comme un hommage à Dieu ou un moyen de lui arracher des faveurs, mais comme l'expression visible de l'union latente de l'homme à Dieu; c'est le passage de cette union de la puissance à l'acte. La fumée s'élevant sur l'autel et montant aux narines de Dieu est l'image du rapprochement qui s'opère entre le souffle divin qui s'appelle l'âme humaine et son divin auteur. La montée de l'âme vers sa source est comme parfumée d'un nectar spirituel. Dieu respire l'âme humaine.

Ce n'est plus une raison hygiénique qui motive la défense de certains animaux, ou la défense de sang vivant, mais c'est la crainte de voir l'âme, enfant du ciel, souillée par le contact d'une matière trop grossière. Avant Noé toute chair était interdite aux hommes (*Genèse*, **1**, **29**),

parce que les animaux ayant, eux aussi, une âme motrice détiennent une parcelle du monde supérieur et ont une parenté avec les êtres doués d'une âme rationnelle. Ce n'est qu'à partir du déluge qu'il fut permis aux hommes de manger de la chair. Encore faut-il que cette chair ne contienne plus de sang, car le sang est le siège de l'âme. Le sang est aussi un symbole de sensualité et doit être éloigné de l'âme (cf. Comment. sur *Genèse*, 1, 29; *Lévitique*, 26, 6).

Le lévirat, c'est-à-dire l'obligation pour le frère d'un homme mort sans postérité d'épouser la veuve, ne vise plus simplement à perpétuer le nom du mort, mais renferme un mystère plus profond que Nachmanide appelle le mystère de l'enfantement. Sur *Genèse*, 38, 8, il dit : « C'est un mystère très grand que celui de la naissance de l'homme. Ce n'est pas pour perpétuer le nom du défunt que le frère doit épouser la veuve, c'est là dans l'Écriture un motif apparent qui couvre un motif plus profond. Ce qu'elle cherche, c'est la délivrance de l'âme errante du mort. » « Tout en effet doit tendre à l'âme. La cohabitation en soi est une chose méprisable; elle ne doit viser que la reproduction et la réapparition d'une âme » (*Lévitique*, 18, 5). Or, les lois qui président à l'enfantement des âmes n'ont aucun rapport avec celles relatives au corps. Il y a des âmes qui portent en elles d'autres âmes; ensemble elles descendent, ensemble elles remontent; donc, avec le second mariage et l'apparition d'un enfant l'âme du mort suspendue à celle du nouveau né renaît à la vie du corps; les deux âmes entrent ensemble dans la même enveloppe, refont ensemble le pèlerinage terrestre; ensemble elles se séparent du corps, ensemble elles remontent vers leur berceau commun.

A côté de la transfiguration mystique des préceptes, le commentaire de Nachmanide nous offre encore un cer-

tain nombre de données qui méritent d'être relevées. Tout d'abord sa théorie cosmique qu'il présente sur *Genèse* 1, 1 : « Du néant absolu, Dieu créa tout d'abord une matière fine, subtile, sans consistance mais ayant la force potentielle de la réceptibilité de la forme, et c'est là la matière première *hiyulé* [1] (ὕλη des Grecs). De cette matière première Dieu tira toutes choses ; c'est elle que la *Genèse* entend par le mot *tohu* (*Genèse*, 1, 2). Puis il revêtit cette matière de formes, c'est le *bohu* de la *Genèse*. Cette matière première fut d'abord comme un point. Ce point est ce que l'Écriture appelle la pierre fondamentale de la création. Ce point, Dieu le présenta sous quatre formes, ce qui fit de lui quatre éléments : le feu, l'eau, la terre, l'air indiqués dans les premiers versets de la *Genèse* (cf. Maïmonide, *supra*). Ces quatre éléments sont circonscrits. L'eau enveloppe la terre, l'air enveloppe l'eau, le feu enveloppe l'air. Quand ce point eut revêtu ses quatre formes, il devint lumineux et c'est ce que la *Genèse* entend entend exprimer quand elle dit : « La lumière fut. » L'univers était né.

Nachmanide admet donc une matière première créée *ex nihilo*. Cette matière est un élément très fin, une simple force potentielle, ayant la faculté de passer du possible au réel. Mais il admet en même temps que cette matière première, quelque subtile qu'elle fût, avait un double aspect : un aspect spirituel et un aspect matériel, la partie spirituelle destinée à constituer les esprits, et la partie corporelle destinée à constituer les corps.

Cette distinction tranchée, absolue, entre les esprits et les corps entraîne chez Nachmanide des conséquences immédiates sur sa conception de l'âme humaine. L'âme humaine est d'une essence qui ne peut être assimilée en

1. הילי.

aucune manière au corps. Cette essence suit des lois propres qui président à sa naissance, à son développement, à son mariage avec le corps. Tout ce qui dans l'Écriture nous paraît incompréhensible quand nous le rapportons aux choses du corps, s'éclaire d'une lumière éblouissante quand nous le rapportons à son objet véritable, cause finale des écrits sacrés : l'âme. Nous avons vu plus haut, par quelques exemples, quel aspect nouveau, tout spirituel, tout imprégné en quelque sorte de la spiritualité de l'âme, Nachmanide donne aux préceptes. Partout, à travers le Pentateuque tout entier, il n'admet de légitimité d'existence pour la matière que si elle se met au service exclusif de l'âme; chaque fois qu'elle est une fin en elle-même elle est méprisable. Les conditions les plus légitimes de la vie matérielle, le manger, le boire, la reproduction, n'acquièrent quelque sainteté que par la présence de l'âme. Quelquefois l'âme réussit à faire du corps qu'elle habite un véritable temple. Nachmanide tire pour l'association de l'âme et du corps une belle application du principe talmudique suivant : « Ce ne sont pas les demeures qui honorent ceux qui les habitent, mais les habitants honorent leur demeure. » Mais généralement l'âme n'a rien à gagner à ce mariage. La matière reçoit plutôt quelques reflets de sa sainteté qu'elle-même n'en reçoit de la matière.

Voici un ou deux exemples qui montreront combien Nachmanide pousse le spiritualisme à sa dernière limite. Il admet que le premier homme fut créé androgyne. Mais il admet aussi que le souffle divin, pour animer et anoblir cette double forme, vint se placer à l'intersection des deux corps, et pour éclairer d'avance une idée importante du Zohar nous ajouterons que chaque partie distincte emporta une moitié d'âme.

Nachmanide aime à citer et à développer le passage

midraschique suivant : Pendant que l'homme dort, le corps le dit à l'âme sensible, l'âme sensible le dit à l'âme rationnelle, l'âme rationnelle le dit à l'ange (l'ange gardien), etc. Pour Nachmanide l'âme se sentant en mauvaise compagnie avec le corps, brise quand elle le peut ce mariage. Avant même le divorce définitif elle fait des absences passagères, elle va errer au ciel, reprendre contact avec ses sœurs et quand elle revient au corps, celui-ci prend conscience de tout ce qu'elle a vu. De là, les visions du rêve.

Nachmanide, tout en se maintenant, en général dans ses poésies sur le terrain du judaïsme traditionnel, en a imprégné quelques-unes d'un mysticisme qui n'est rien moins que conforme aux traditions. Nous y trouvons même quelquefois un mélange singulier entre les éléments kabbalistiques et les éléments gnostiques, entre la doctrine des Sefiroth et celle du Pléroma. C'est surtout à propos de l'âme que la comparaison est sensible. C'est par le moyen de canaux, appelés « les canaux de l'épanchement », que, d'après Nachmanide, elle sort du « grand réservoir », terme absolument adéquat au pléroma gnostique (Néander, *Kirchengesch.*, 1, 2e partie, p. 745 et Matter, *Gnosticismus*, p. 95 sqq). — L'union de l'âme avec le corps ne peut que la souiller et quoi qu'elle fasse, elle n'a de salut que dans l'amour divin qui, après l'avoir laissé errer, la reprend à lui. La *Sophia* gnostique, elle aussi, après avoir longtemps erré, ne doit finalement son salut qu'à l'intervention directe et voulue du Père.

Nachmanide avait été très réfractaire au mysticisme, mais une fois qu'il en fut l'adepte il le fut jusqu'au bout, recueillant avec la même hâte toutes les idées mystiques de quelque ordre qu'elles fussent. C'est ainsi qu'il se fit le porteur de notions relatives à la chiromancie et à la

physiognomique enseignées par Cherira, et de notions relatives à l'astrologie.

« Notre maître Cherira, dit-il, a écrit que les docteurs se transmettaient l'un à l'autre les signes du visage et les lignes de la main... De la sorte ils pouvaient ne livrer les mystères de la loi et les idées occultes qu'à celui chez lequel il découvraient ces signes marquant l'aptitude des disciples avant même qu'ils aient pu entrer en commerce avec eux » (Commentaire *Gen.* 5, 2), et ailleurs; « la science de la main et des plis du front... c'est là une science très ancienne et très vraie, transmise par une tradition sûre » (*Derascha*, p. 28).

« Dieu en créant toute chose a fait que les choses supérieures conduisent les inférieures et il a mis la force de la terre et de tout ce qu'elle porte dans les astres suivant les lois qu'enseigne l'astrologie. Au-dessus des astres, il a préposé les anges qui en sont les âmes. De la sorte toutes les combinaisons supérieures ont leur répercussion en bas sur les peuples et les hommes. Il y a aussi des lois certaines que l'on peut lire dans les entrailles des oiseaux, dans leur voix, dans leur vol, non pas certes pour la connaissance d'un avenir éloigné, mais pour des temps qui sont proches. C'est ce que l'Écriture entend dire quand elle loue le roi Salomon d'avoir su parler sur les oiseaux. Elle entend dire qu'il connaissait l'astrologie et la divination. »

Nachmanide porta aussi l'effort de son mysticisme sur un point nouveau : l'éthique, déjà dans son commentaire, mais surtout dans un ouvrage spécial intitulé : *La porte de la rémunération*. Ce qui domine tout d'abord dans cet ouvrage, c'est sa conception mystique de la souffrance. La souffrance est presque toujours, d'après Nachmanide, une souffrance d'amour. Pour les uns elle est un avertissement; Dieu voit avec douleur l'âme cé-

leste s'enlizer dans les misères du corps, et pour l'arrêter, il lui envoie des douleurs. C'est une affliction grande parmi les âmes du ciel et les anges de voir une de leurs compagnes se rendre indigne de son origine et de sa destinée. Tous alors cherchent à peser sur Dieu, afin que, réprimant pour un peu de temps sa bonté toujours prête à s'épancher, il frappe cette âme de coups salutaires. Si elle demeure sourde à cet avertissement, ils redoublent de violence afin de faire payer sa rançon sur la terre et ne pas être obligés de la lui faire payer au ciel. Même pour le juste, il y a des souffrances d'amour ; le juste lui-même n'est pas parfait, il est en lui des scories, que le creuset de la douleur détache de son âme. Mais ces souffrances d'amour l'homme ne doit pas se les infliger lui-même, il faut qu'il les reçoive, et les reçoive avec joie de la main divine. Malheur à celui qui ne souffre pas, car ce bonheur implique que Dieu l'a abanbonné, qu'il l'a condamné pour la félicité future et qu'il lui laisse inviolée la félicité présente afin qu'il n'ait rien à réclamer de sa destinée. Ses souffrances sont des gages de bonheur ultra-terrestre ; aussi certaines douleurs sont-elles destinées à rendre à l'homme la vie plus lourde, l'effort plus grand et à accroître son mérite et partant, son droit au bonheur futur. Enfin, il y a des douleurs qui sont faitespour transformer de la puissance à l'acte, les germes de bien que l'âme humaine porte en elle. Ce sont en quelque sorte des douleurs d'enfantement de l'âme féconde en vertus.

Il y a là, dans cette conception de l'âme ennemie éternelle de la matière, et dans cette conception de la souffrance, une fissure par laquelle tout le mysticisme ascétique avec son cortège d'excès aurait pu entrer dans la Kabbale. Jusqu'à la clôture du Zohar il n'en fut rien. Mais la « Kabbale pratique » s'en souviendra.

Nachmanide s'occupe ensuite de la destinée de l'homme après la mort. Les hommes se divisent en trois catégories : les justes parfaits, les méchants, et ceux qui sont entre les deux, c'est-à-dire ceux chez qui le bien et le mal se font équilibre. Chose curieuse, Nachmanide loge ces derniers dans une espèce de purgatoire d'où, après qu'ils ont gémi et aspiré vers le mieux, ils sont enlevés au séjour des bienheureux.

Pour les méchants, leur âme est enfermée dans l'enfer. Mais comment cela est-il possible, puisque l'âme ne peut être limitée à un lieu? Certes, répond Nachmanide, il n'y a pas à proprement parler d'emplacement pour l'âme, mais en tous cas, l'âme est attachée à l'enfer comme sur la terre elle est attachée au corps, car on ne peut pas dire non plus que l'âme ait dans le corps son siège précis, c'est une essence subtile, éthérée, associée au corps comme la flamme à la mèche, répandue dans tout le corps et cependant une et simple. Et en quoi consiste pour les méchants, ce grand châtiment qu'on appelle l'anéantissement? Il consiste à ce que leur âme s'assimile à celle des animaux. L'âme des animaux, quand ils sont morts, retourne à son élément qui est l'air, mais il n'y a pas anéantissement, annihilation absolue. De même et à plus forte raison, l'âme humaine qui est d'essence supérieure ne peut périr entièrement, mais elle perd sa supériorité, elle s'attache à la sphère ignée et descend le fleuve de feu qui prend sa source au trône divin et coule jusqu'à l'enfer. Emportée par ce courant, elle retourne à l'élément feu. C'est là le sens mystique de la combustion dans l'enfer. Elle souffre de ne pas revenir à son essence supérieure comme « un fruit qui se détache de l'arbre souffre d'être foulé au pied ».

Les justes, au contraire, sont clarifiés et transfigurés, mais ce n'est qu'à l'époque messianique que commen-

cera pour eux la félicité future dans sa sérénité immuable. Entre le moment de la mort et cette époque l'âme évolue. Nachmanide admet la métempsycose pour toutes les âmes, mais il limite les pérégrinations au nombre trois. C'est au terme de ces évolutions que l'âme est définitivement jugée et qu'il lui est fait selon ses œuvres. (Cf. Comment. sur *Genèse*, 38, 8; *Ex.*, 20, 5; *Deutéronome*, 25, 5; *Eccles.*, 1, 7 et *Job*, 33, 29.) C'est de ce dernier verset : « Ces choses, Dieu les pratique parfois trois fois avec l'homme », qu'il déduit précisément le nombre des pérégrinations et le Zohar (III, 216 *a*, 280 *b*, Suppl. *pass.*) en fera de même. Il commente longuement le mot du Talmud : « Dans l'autre monde, il n'y aura ni manger ni boire, mais les justes y seront assis, y siégeront une couronne sur la tête et ils jouiront ainsi de l'éclat divin. » C'est-à-dire les justes seront assis pour indiquer la paix, l'affranchissement assuré de toutes les misères du corps; ils jouiront de Dieu, c'est-à-dire que l'âme sera unie à Dieu en ayant de lui une connaissance adéquate à son essence; ils trouveront dans cette perception la félicité; elle comblera toute la plénitude de leurs désirs.

Dieu en créant toute chose a fait que les choses supérieures conduisent les choses inférieures et il a mis la force de la terre et de tout ce qu'elle porte dans les astres selon les lois que fixe l'astrologie. Aux astres il a proposé comme guide les anges qui en sont les âmes et leurs combinaisons supérieures ont une répercussion sur les peuples et les hommes. Il y a aussi des lois certaines qui permettent de lire l'avenir dans les entrailles des oiseaux, dans leur voix, dans leur vol. C'est ce que l'Écriture entend dire quand elle rapporte du roi Salomon qu'il savait parler sur les oiseaux.

Nachmanide traite aussi de la nécromancie, de la ma-

gie (*Ex.*, 20, 2; *Deut.* 18, 9). L'évocation des démons ou des mauvais esprits est, d'après lui, un art qui a besoin d'être étudié longuement. Il parle d'entretiens qu'il a eus avec certains maîtres de l'art de la conjuration et il mentionne des traités relatifs aux rapports avec les mauvais esprits et à la manière d'en faire ses instruments (*Genèse*, 4, 22; *Derescha*, p. 8 et 11).

On voit que l'activité mystique de Nachmanide s'est étendue sur la plupart des questions agitées alors par la Kabbale théorique. Nachmanide a cela de particulier parmi les disciples de l'école métaphysique qu'il incline déjà la spéculation vers des fins théurgiques, parce qu'à ses yeux le mysticisme, loin de se cantonner dans la recherche pure, doit conduire bien vite à la conquête et à l'asservissement des forces cosmiques. Après le Zohar, lorsque la folie de cette théurgie troublera la raison, Nachmanide sera un de ceux vers lesquels les esprits égarés se tourneront avec le plus de complaisance.

XII

Eléasar de Worms. — L'école allemande.

Dans l'école d'Isaac l'Aveugle il y a encore des lueurs très vives de spéculation philosophique. Quoique ces lueurs y soient trop souvent obscurcies par des nuées d'extravagances et une application fantaisiste des doctrines non-juives aux textes juifs, on sent cependant que la philosophie a passé par là.

Il n'en est plus ainsi dans ce que nous sommes convenus d'appeler l'école allemande, école qui a très probablement dans R. Jehudah Chasid (le Pieux) de Ratisbonne, son fondateur (1), et, en tout cas, dans son disciple R. Eléasar de Worms, son grand représentant. C'est sa doctrine qui nous servira à caractériser la doctrine de l'école.

Au début Eléasar de Worms semble faire faire à la Kabbale un pas en avant. Dans son « Commentaire du

1. Des traditions légendaires font remonter l'origine de l'école jusqu'en Babylonie. Ainsi, R. Schem Job dit dans ses *Emmunot* (39 *b*) qu'à la nouvelle de l'arrivée d'un grand kabbaliste babylonien, du nom de R. Keschischa, en Apulie, R. Jehudah le Pieux serait accouru de Ratisbonne à Corbeil, de Corbeil en Apulie, pour être initié à l'enseignement sacré. R. Éléasar de Worms cite d'autres initiateurs comme R. Samuel Hachasid, R. Éléasar de Spire, R. Kalonymos, lequel en 787 aurait été transplanté de la Lombardie à Mayence par Charlemagne lui-même (v. Luzzato, *Il Giudaismo illustrato*, I, 30 sqq.).

principe d'unité et de foi (ביורש סוד היחוד והאמונ), il marque, en effet, une vive sympathie pour la doctrine de Saadyah et l'on peut espérer après cette œuvre et après la préface de son grand ouvrage intitulé *Rokeach* (רקח) qu'il va faire la guerre au grossier et parfois grotesque matérialisme du mysticisme gaonique. La violence avec laquelle il repousse toutes les conceptions d'un Dieu corporel fait penser qu'il va chasser du Panthéon mystique toutes les idoles matérielles qui en encombrent le sanctuaire. Mais ce spiritualisme ne demeure pas logique avec lui-même. Au philosophe rationaliste, disciple de Saadyah, succède bien vite un Eléasar mystique reprenant d'une main ce qu'il avait abandonné de l'autre et rendant un hommage complet au matérialisme de l'*Aggada* et du *Schiur Koma*. Et nous voyons réapparaître les Hechaloth (Palais) avec leurs fausses splendeurs et avec eux tout le tissu angélologique des Gaonim, avec des milliers de noms nouveaux et un renchérissement de fantaisies. Mais ce n'est pas encore la caractéristique d'Eléasar et nous n'insisterons pas sur ce côté de ses idées.

Ne voulant ou ne pouvant pas faire de la mystique métaphysique un objet en soi, il transporte la solution de tous les problèmes du domaine de la spéculation dans celui de l'arithmétique — et quelle arithmétique! Sur la base des procédés que nous avons rencontrés dans le Talmud, à savoir le Notarikon, la Guématria, le Ziruf, il se livre à des procédés nouveaux, combinaisons sans limite et sans frein, évaluations arbitraires, permutations fantaisistes, et il ouvre ainsi largement la porte à toutes les niaiseries et à toutes les folies. Prenons, par exemple, le nom de *Yhvh*. Il en prend tout d'abord la première partie *Yh* (יה) dont l'évaluation numérique est 15. Puis il déclare que tous les mots ou syllabes bibliques

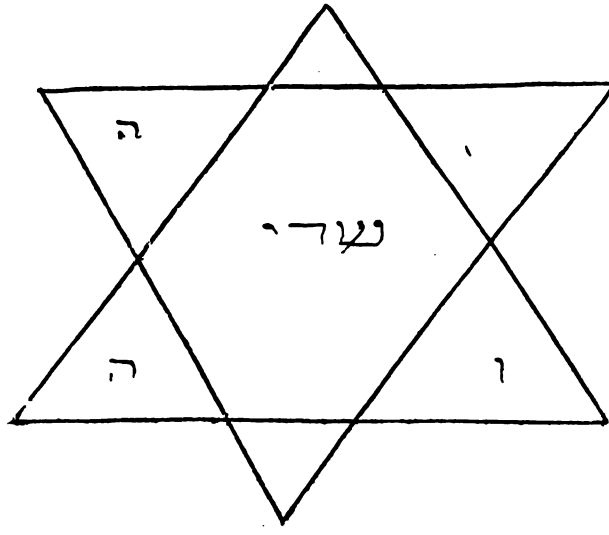
ayant la même valeur peuvent se substituer l'un à l'autre; non seulement 15, mais tous les mutiples de 15 ont une valeur sacrée; mais leur sainteté diminue à mesure qu'ils s'éloignent du nombre primordial, leur base sacro-sainte. — *Yh* étant, en raccourci, le nom de Dieu, tous les noms et syllabes représentés par 15 et les multiples de 15 sont dans une certaine mesure comme des ramifications du nom divin et un prolongement de Dieu lui-même. Dieu peut ainsi, avec un peu de bonne volonté, être équivalent à tout et tout à Dieu. Eléasar ne le dit pas, mais il le pense peut-être. « Dans l'ordre mystique, déclare-t-il, les lois relatives aux nombres tombent, il n'y a plus là ni un, ni multiple, mais le un et le multiple se confondent. » On sent ce à quoi une telle doctrine peut conduire et ce qu'un esprit comme Spinoza pourra en tirer.

Ce n'est pas que Eléasar de Worms soit très préoccupé des problèmes métaphysiques; au contraire, il ignore même ou veut ignorer les spéculations de l'école d'Isaac l'Aveugle; il ne prononce pas une seule fois le mot En-Sof, ni celui de Sefiroth au sens qu'Isaac l'Aveugle et ses disciples lui donnent, mais il procède directement d'Ibn Ezra et il pousse la forme mathématique du mysticisme d'Ibn Ezra jusqu'à sa dernière limite, afin de pouvoir y faire entrer tout ce que lui inspire le mysticisme des Gaonim et particulièrement la Kabbale pratique ou appliquée dont il a été le plus fécond promoteur. Il nous faut ici jeter un coup d'œil sur l'œuvre d'Eléasar de Worms qui a déterminé à travers Abulafia et à travers le Zohar la bifurcation de la Kabbale théorique vers la Kabbale pratique; nous voulons parler du *Sefer Raziel*.

Le *Sefer Raziel* se dit avoir été communiqué par l'ange Raziel (Mystère-Dieu) à Noé au moment de son entrée dans l'arche. Il est écrit, sur une pierre de saphir; « en

lui sont les grands mystères, les mystères des degrés supérieurs, des astres, de la révolution, de la fonction et des mœurs de tous les corps célestes; par la science qu'il donne on peut obtenir tous les secrets des choses, la mort et la vie, l'art de guérir et d'interpréter les songes, l'art de faire la guerre et d'apporter la paix. » Cela posé, le *Sefer Raziel* se présente comme l'ouvrage ayant fourni à la Kabbale appliquée et en général à la superstition juive son arsenal le plus riche en amulettes, talismans, formules propitiatrices, formules curatives, placets, mixtures magiques, philtre d'amour et de baine. Aujourd'hui encore l'écho de ces superstitions, comme celui du nom d'Eléasar de Worms n'est pas éteint. Il faut entrer dans quelques détails.

Les talismans les plus simples ont la forme de deux triangles entrecroisés, portant dans les angles et au



centre les lettres du tétragramme enveloppant l'un ou l'autre des noms divins qui se rencontrent dans la Bible.

C'est le talisman (קמיע, camée) ordinaire commun, propre à toutes les circonstances de la vie, mais dont l'efficacité est assez médiocre, en raison même de sa généralité.

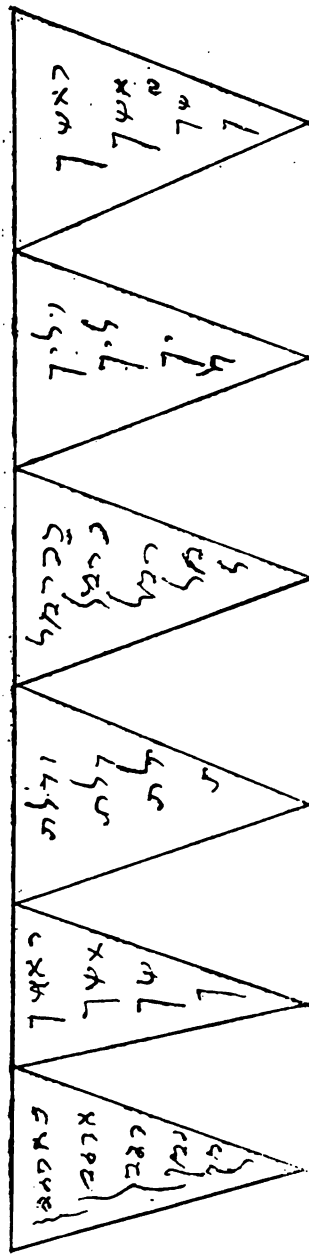
Nous avons ensuite une forme plus compliquée, qui n'est plus adaptable à tous les cas, mais qui a cependant un caractère assez général. Elle est destinée à chasser le mauvais esprit des corps possédés, à éteindre les incendies, à guérir les maladies, à frapper par envoûtement la figurine de cire représentant l'ennemi ; elle implique pour être efficace une grande pureté extérieure ou intérieure, autrement elle se retourne contre celui-là même qui la porte. Elle est formée par une série de triangles aigus, dans lesquels viennent prendre place des mots allant en diminuant jusqu'à n'avoir plus qu'une lettre (v. p. 284).

Ce talisman peut aussi servir de philtre. Il suffit pour cela d'inscrire sur un vase d'airain ayant la forme indiquée le nom de la bien-aimée rebelle, mais les caractères doivent être tracés non avec de l'encre, mais avec la sueur du front de l'amoureux.

Pour faire renaître l'amour entre mari et femme, il y a un talisman spécial. Il doit être gravé à l'eau de rose avec un burin d'airain sur une écorce, une peau de bête, ou même la chair des intéressés. Il lie complètement la personne qui en est atteinte et l'asservit entièrement à la volonté de celui qui en use (voir le dessin, p. 285).

Ces derniers signes ne sont évidemment qu'un mélange arbitraire de caractère hébreux, grecs et autres déformés et de figures géométriques quelconques.

Le talisman représenté par la figure suivante doit rendre celui qui le porte maître de l'espace et lui donner la rapidité de l'oiseau. Mais il ne peut servir que pour rentrer du lointain chez soi et non pour aller de chez



soi au loin. Il peut aussi servir à ramener de force un esclave fugitif (1) (להביא עבד שברח) (v. p. 286).

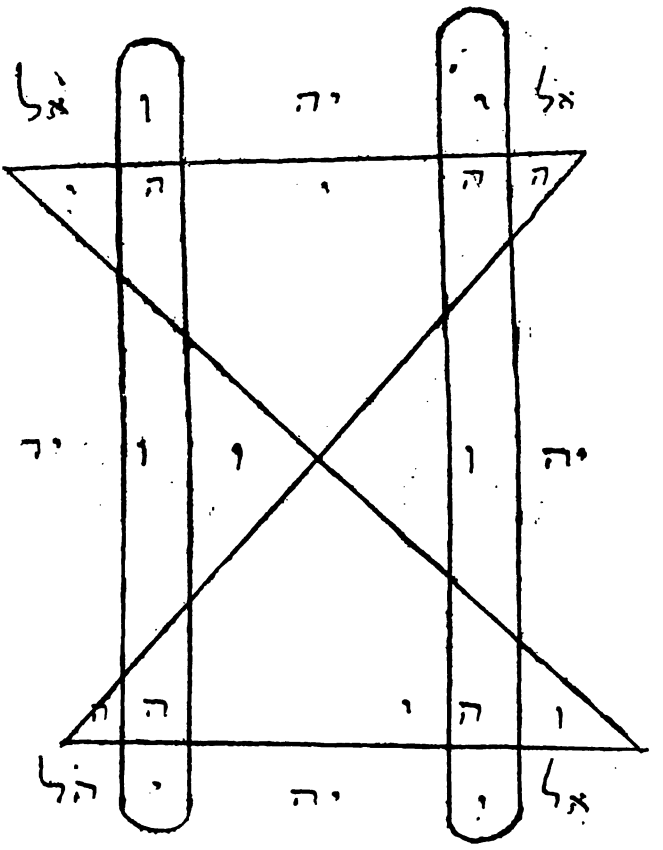
On distingue au centre les lettres מו = 15 = יה *Yh*, abrégé de *Yhvh* et en face de la figure la formule classique חסין יה אהיה (Protection de Yh Yhyh).

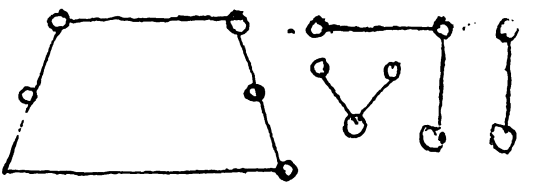
Ce talisman légèrement transformé peut servir à manier le feu sans danger et sans crainte de propager un incendie ; il peut aussi étouffer un incendie naissant.

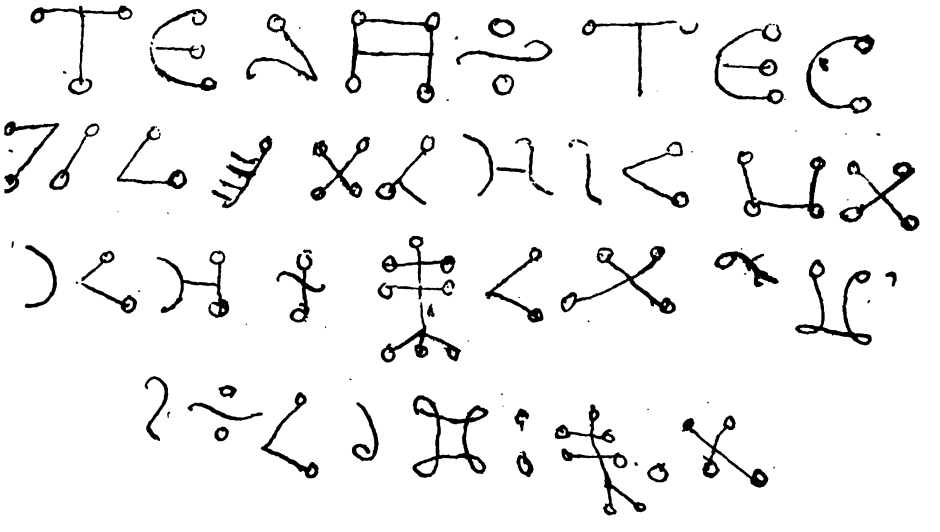
La figure suivante représente le camée destiné à la réussite des opérations commerciales. Il doit être gravé sur une écorce d'arbre et être suspendu au flanc gauche. Ainsi armé, le commerçant en voyage aura chance de mener ses affaires à bonne fin (v. p. 287).

Voici maintenant le talisman protecteur des femmes en couches et des nouveaunés; il les garantit contre

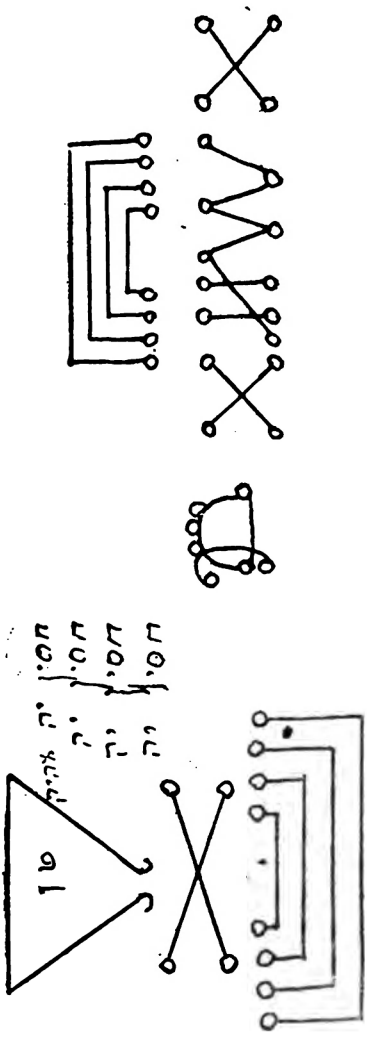
1. Cette donnée qui nous transporte en plein dans les mœurs romaines est très curieuse.


אל
יה
אל
יה
יה
אל
יה
אל





le mauvais œil, contre la magie, contre l'envoûtement et particulièrement contre les mauvais génies qui assiègent l'enfant naissant et le démon de la fièvre qui attaque la mère. La mère et l'enfant sont mis sous la sauvegarde d'Adam et Ève (c'est la formule qui revient sans cesse); les noms des anges invoqués sont des dérivatifs de noms persans comme le fond des superstitions et leur forme sont d'origine persane. On y trouve aussi des imitations de cris d'oiseau; ainsi les mots *sanovi*, *sansanovvi* représentant les oiseaux chimériques figurés au centre de notre dessin. Ces cris et ces figurés sont destinés à effrayer les mauvais esprits ou symbolisent eux-mêmes les mauvais esprits que l'on conjure ainsi.

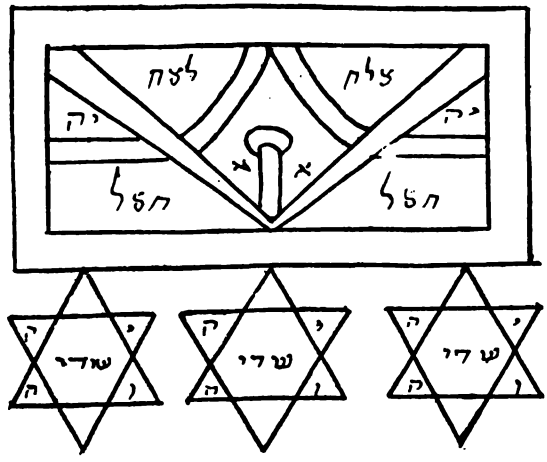


Ce talisman est fixé au lit de la mère.
Au nom de...

Michaël, Gabriel, Raphaël, etc... (*suit une série assez longue de noms d'anges* (v. p. 288).

Je te conjure au nom d'Ehyh (Jhvh),au nom d'Ève.

Je te conjure, toi (génie mauvais) et tes armées et tes serviteurs de ne pas atteindre la femme telle, fille de telle, en couches, ni l'enfant qui lui est né ni de jour, ni de nuit, ni en mangeant, ni en buvant, ni à la tête, ni au cœur, ni à ses 248 membres, ni à ses 365 muscles.



On aide la mémoire et on guérit la mémoire malade on mangeant un gâteau de froment sur lequel on inscrit d'un côté les noms Arimas, Ahrimas, Armimas (probablement des déformations du nom Ormuzd), de l'autre Assiel (guérison-Dieu), Ansiel (contrainte-Dieu), etc. — Il y a des formules pour se donner la science infuse, pour chasser un homme de son foyer, pour ramener la volaille en fuite, pour retrouver les objets perdus, pour faire remonter un bijou du fond de l'eau, pour découvrir les fruits et les sources. Il y a tout un système de for-

mules destinées à l'agriculture. L'auteur est ainsi amené à s'occuper des solstices, de la météorologie, des signes du zodiaque, de la cosmographie en général. Il fixe les formules qui doivent accompagner les semailles, la plantation des arbres, les soins à donner à l'olivier, l'élève du bétail (ne dirait-on pas que cette division s'inspire de celles des *Géorgiques* de Virgile). Il reprend et fait servir à ses desseins toute la cosmographie fantaisiste du passé, notamment celle du Livre d'Hénoch. Il esquisse une physique fondée à la fois sur le Sefer Yezirah et sur la doctrine des quatre éléments d'Aristote. Un point mérite attention. En résumant les deux premiers chapitres du Sefer Yezirah, il insiste particulièrement sur le vent ou l'air. Partant comme les naturalistes grecs du phénomène de la vie, qui ne peut se passer d'air, il conclut à l'air comme principe primordial. C'est l'air qui fait croître les êtres organisés. L'atmosphère est vide, creuse, afin que l'air puisse y pénétrer. Sans le vide il n'y a pas de création possible, parce qu'il n'y a pas de place pour l'air. L'émission de la voix (de la voyelle fondamentale *a* א) ne peut se faire sans air. L'air est ainsi le principe de tout. Le feu, l'eau, la terre ne sont que des principes secondaires issus de l'air. De la parole créatrice de Dieu qui fut une aspiration d'air humide et chaud, l'humidité s'est détachée en premier et a constitué l'eau, une seconde séparation a constitué le feu, enfin l'air qui restait s'épaississant, se condensant, a constitué la poussière ou terre. L'air, principe de tout, a son siège sous le trône divin, qui pour cette raison est creusé par en dessous. L'emploi le plus noble de l'air est l'homme, car la vie humaine est surtout faite d'air et de sang, avec une prédominance de l'air. Si, en effet, on lui brise un membre et si on fait couler le sang, il ne meurt pas ; si on le saisit par la gorge de manière à empêcher l'air de passer, il

meurt. Le sang n'est autre chose que de l'air condensé. L'âme est de l'air raréfié.

Nous retrouvons ici un écho de la doctrine d'Anaximènes de Milet avec une application arbitraire de sa théorie de la condensation et de la raréfaction.

Nous ne voyons pas d'intérêt à suivre Eléasar de Worms dans le détail de ses opérations arithmétiques, de ses combinaisons angélologiques, de ses formules. Ce que nous avons dit suffit pour montrer la part qui lui revient dans le développement du mysticisme juif. Ramenant ce mysticisme à quelque chose de très inférieur, l'enflant de superstitions et de théories erronées, il l'engagea dans une voie contraire à la spéculation et à la science, et il prépara comme aucun autre les folies de la Kabbale pratique.

Parmi les disciples d'Éléasar de Worms nous ne parlerons que de Menaḥem, notamment de son ouvrage intitulé « Couronne du Nom suprême » (כתר שם טוב). Cet ouvrage est sous l'influence directe du maître et en partie du « Livre du Nom » d'Aben-Ezra. Il s'occupe surtout du tétragramme et des 10 Sefiroth et il relie celles-ci à celui-là. Il définit tout d'abord Dieu « le commencement des commencements et la fin des fins, antérieur à tout antérieur, sans changement et sans accident ». — « Ceux, poursuit-il, qui cherchent à fixer sa mesure sont des impies; il ne faut pas raisonner ces choses; elles n'appartiennent qu'aux cœurs simples, aux méditateurs du saint tétragramme. Ce tétragramme doit être surtout considéré dans la forme matérielle des lettres ה, ו, ה, י, qui le constituent. Le Premier des premiers a choisi ces quatre lettres, parce qu'elles se distinguent de toutes les autres par un caractère particulier. Le *yod* (י) est semblable au point mathématique dont se développent l'étendue, la longueur, la largeur, par con-

séquent les corps; il représente ainsi l'unité de la spiritualité de Dieu et la subtilité de la pensée qui conçoit Dieu. Dans la série de l'alphabet *yod* occupe le centre. Il est donc le centre du Verbe. En y joignant les trois lettres suivantes כ, ל, מ, nous avons le mot מלך (roi), lequel est donc précédé et suivi de 9 lettres et c'est tout l'alphabet. Le sens de ces mystères est que *yod*, ou *Yhvh*, est roi et porte l'univers supérieur et inférieur et aussi que la dernière Sefirah ou Royauté qui représente le monde inférieur est liée au divin comme le *yod* est lié à מלך. — Numériquement *yod* équivaut à 10, symbole du nombre constitué par les sept sphères, plus les deux éléments, plus l'un. Quoique chacun des quatre éléments ait un fondement et principe en soi, ils n'ont été à l'origine que deux, formés chacun par un couple de deux. Ainsi, dans la réalité, deux éléments sont presque toujours mariés l'un à l'autre, l'air chaud est à la fois du feu et de l'air, la terre et l'eau s'unissent pour faire le limon. On voit dans quelle mesure cet auteur a connaissance de la physique d'Aristote. Le philosophe grec apparaît encore lorsque Minachem appelle la « Couronne » ou la première Sefirah la « la Cause des causes » (עלת העלות) faisant passer les choses de la puissance à l'acte avant le temps, car le temps a commencé en même temps que s'est fait ce passager du possible au réel. Cette Cause des causes est identique avec l'Intellect actif (שכל הפעל) et son action sur la Sefirah suivante se produit par voie d'émanation (משפיע). Cet Intellect actif, il le définit ainsi : « Une substance intérieure, première création de Dieu, force émanée de la Volonté, simple, claire et pure, substance éternelle à laquelle on ne peut rien ajouter et dont on ne peut rien retrancher, faisant passer tout l'être en puissance à l'acte, et inaccessible aux sens (1). La lettre *yod*

1. עצם פנימי תחלת בריאי הבורא ... כח האצל מן החכמה בשוטו ובהיר

représente aussi les 10 Sefiroth, qui, à leur tour, ont leur image dans le corps humain de la manière suivante : La Couronne est le cerveau, la Sagesse et l'Intelligence sont les yeux, la Grâce et la Force sont les bras reconciliés dans la Beauté ou le cœur, le reste constitue les muscles et les jambes. Puis les Sefiroth sont encore mises en rapport — au moyen d'équations numériques — avec les patriarches, avec les bêtes de la vision d'Ezéchiel, avec les métaux précieux, avec les fleuves de l'Eden, et tout cela est ensuite farci de versets bibliques, de maximes morales, de symbolisme, d'homilétique, d'allusions aux cérémonies cultuelles.

Après le *yod* vient le *hé* (ה). L'auteur déclare le *hé* graphiquement semblable à la pensée résidant au fond de l'esprit; phonétiquement, il s'exprime dans un souffle et numériquement il équivaut à 5, c'est-à-dire à la moitié de 10 et ce nombre 5 symbolise les quatre humeurs plus l'âme.

Le *vav* (ו) a la forme d'un corps et il s'émincit en descendant comme le corps, pour marquer qu'il est la dernière des manifestations directes de Dieu.

Ainsi donc, les trois lettres *y*, *h*, *w*, représentent la Pensée ou Esprit-Saint, le souffle ou la force vitale et le corporel. La quatrième lettre, qui est encore un *hé*, est là pour permettre la formation des trois temps du verbe היה, הוה, יהיה, et aussi pour exprimer, par sa double présence, la double présence de Dieu au commencement et à la fin, en haut et en bas. Si on élève chaque lettre du tétragramme au carré, on obtient au total le nombre 186, qui correspond numériquement à על הכסא (sur le trône), à פועל (actif) et à אופנים (roues). Du tétragramme sort le

יוד יהוא דבר נצחי אשר לא ישיגהו תיספת יחסרין ימיציא כל הציואות
שבכח אל הפיעל ילא ישיגהו החישיב

nom sacré de 12 lettres et de 72 lettres de la manière suivante : L'univers est un cercle divisible en 12 angles, dont chacun a 6 dimensions ($12 \times 6 = 72$).

On voit que le disciple d'Éléasar et le second représentant de l'école allemande tend à faire une première synthèse entre les données de cette école et la métaphysique de l'école spéculative et naturellement il la fait au détriment de cette dernière.

Il ne faut pas oublier que les adeptes de l'école allemande propagèrent la forme de leur mysticisme jusqu'en Espagne. Salomon b. Adret parle dans ses *Respp.* (n° 548) d'un disciple d'Eléasar de Worms appelé Abraham de Cologne (d'ailleurs honorablement connu dans son école). Cet Abraham de Cologne serait venu en Espagne, y aurait enseigné et même aurait exposé sa doctrine devant le roi de Castille Alphonse X.

XIII

Abulafia.

Nous arrivons ainsi à celui qui essaya de fondre les deux écoles en un tout pour les mettre au service de la contemplation pure, c'est-à-dire au service d'une forme un peu plus extravagante de la Mercabah des Gaonim; nous voulons parler d'Abulafia.

Pour bien comprendre les idées d'Abulafia il faut jeter un coup d'œil sur sa vie. Abraham b. Samuel Abulafia naquit à Saragosse (Tudèle?) en 1240. Jusqu'à sa trentième année il étudia la Bible, le Talmud, la médecine, la philosophie, notamment les œuvres de Saadyah et de Maïmonide. Il fut un lecteur assidu d'Aben Ezra. Quant à ses études mystiques il dit lui-même dans sa lettre à R. Jehuda Salmon que nous rencontrerons tout à l'heure et dans son commentaire mystique de Maïmonide qu'il avait été initié à la doctrine de l'école de Nachmanide. « C'est là, dit-il, que l'on m'enseigna les voies par lesquelles se révèlent les intentions véritables, les mystères de la loi, et ces voies sont au nombre de trois le Notarikon (acrologie), la Guématria (évaluation numérique), le Ziruf (permutation). » Dans une autre lettre il dit avoir médité douze commentaires différents du Sefer Yezirah. Mais il ne se contenta pas de poursuivre un but spéculatif; il s'imagina bientôt avoir atteint, par la méditation des lettres et des nombres, l'inspiration prophé-

tique et être lui-même le Messie attendu par l'humanité. Fort de l'esprit divin qui l'animait, il quitta sa patrie pour aller à la conquête de sa destinée.

On sait que Senacherib, roi d'Assyrie, n'avait transporté dans son royaume que les 10 tribus constituant le royaume d'Israël proprement dit (722-721 av. J.-C.).

Or, dès l'époque talmudique une légende s'était formée qui présentait les 10 tribus comme ne s'étant jamais assimilées à la population assyrienne, mais comme ayant gardé toute leur force de cohésion et vivant à part derrière un certain fleuve Sambation. Ce fleuve, disait-on, charriait pendant les six jours de la semaine des pierres de grêle et de feu, et mettait ainsi les tribus à l'abri de toute agression. Seul, le septième jour il demeurait en repos (de là son nom *Sambation*, *Sabbation*, *Sabbat*).

Abulafia partit donc à la recherche de ces tribus. La légende ajoutait en effet que le Messie serait chargé de ramener les 10 tribus en Palestine et de refaire l'union entre Israël et Juda.

Mais les troubles des Mongols en Syrie refroidirent bien vite les ardeurs du jeune Messie. Il revint sur ses pas et nous le trouvons en Italie, à Turin en 1279, à Capoue en 1280. L'année suivante, 1281, il se rendit à Rome en vue de convertir au judaïsme le pape Martin IV. Le pape se trouvait en ce moment à Suriano, à une journée environ de Rome. Il eut vent des intentions d'Abulafia et donna aussitôt ordre de ne pas laisser approcher ce fou, mais de le faire périr sur un bûcher en dehors même de la ville. Subitement le pape mourut (voir Grätz, *Monatschrift f. Gesch. u. Wissensch. des Judenthums*, Jahrg. XXXVI, 1887, p. 538). Abulafia échappa à la mort : après avoir été retenu quelque temps prisonnier à Rome, il fut relâché. De là il se rendit en Sicile où il se présenta comme le grand prophète, le grand Messie.

C'est ici qu'il fut attaqué par la plus haute autorité rabbinique du temps, R. Salomon b. Adreth. Un peu plus tard nous le trouvons fixé à Capoue où il paraît avoir fondé une école visitée par de nombreux disciples.

La vie d'Abulafia, quoique connue seulement dans ses traits généraux, marque la tendance de son esprit vers une forme de mysticisme dépassant la Kabbala elle-même. Nous avons de lui sur ce point des lettres très précises et significatives. R. Salomon b. Adreth, consulté par les Juifs d'Italie sur les agissements du prophète-messie, avait écrit à un certain Achitob de Palerme une lettre dans laquelle il avait vigoureusement attaqué Abulafia et lui avait reproché de ne rien comprendre aux éléments essentiels de la Kabbale, ni à la doctrine des Sefiroth, ni à celle de l'émanation et de présenter une doctrine nouvelle, étrange, relative aux lettres et aux nombres en vue de conduire à l'esprit prophétique. Nous ne possédons pas la lettre de Salomon b. Adreth, mais la réplique indirecte que lui fit Abulafia en s'adressant à un certain R. Jehuda Salmon. Abulafia distingue tout d'abord quatre sources de connaissance : 1° les cinq sens; 2° les idées ou les 10 nombres abstraits; 3° le consentement universel; 4° la tradition. Sans s'arrêter aux deux premières qui sont connues, ni à la troisième qui n'a pas en soi une très grande force de véracité, il passe à la quatrième : la tradition (Kabbalah). Mais ce n'est pas de la tradition en général qu'il veut s'occuper, mais seulement de cette Kabbale spéciale aux kabbalistes, ignorée du commun des rabbins, lesquels sont livrés tout entiers au Talmud. Or, cette Kabbale comprend deux domaines : l'un, concernant la connaissance de Dieu par le moyen des 10 Sefiroth, et l'autre concernant la connaissance de Dieu par le moyen des 22 lettres qui composent les noms et les signes et qui conduisent à l'inspiration prophétique.

La première de ces deux formes kabbalistiques est encore apparentée à la philosophie qui cherche à étudier Dieu dans ses œuvres. Le divin est en quelque sorte un flambeau placé en dehors de l'esprit philosophique et qui l'éclaire. Les adeptes de cette Kabbala ont le tort de donner aux Sefiroth des noms distincts, par exemple ils appellent la première Couronne, parce qu'elle est au sommet de toutes les autres et ainsi de suite jusqu'à la dixième, en présentant toujours l'une comme la cause de l'autre. Chez quelques-uns d'entre eux il y a une telle confusion avec le christianisme que certains kabbalistes ont senti le besoin de resserrer l'unité de Dieu. Eux, ces kabbalistes christianisants, ont seulement remplacé la Trinité par la décade, et de même que les chrétiens disent : Il est Un et trois font Un, ainsi certains kabbalistes disent que la Déité est constituée par 10 Sefiroth et ces 10 ne forment qu'Un (1) (cf. *Respp. Ribasch*, n° 57)(2). Il faut remarquer ici que dans cette conception la Sefirah supérieure ou Couronne s'identifie avec le En-Sof, question qui soulèvera de graves discussions dans la Kabbale post-zoharitique (v. *Pardès Rimmonim*, 3e ch. : Le En-Sof est-il identique à la Couronne?). D'après Abulafia, le En-Sof, la cause première, n'est pas une Sefirah, mais elle est adéquate à Celui qui nombre les nombres, l'auteur des Sefiroth, elle est l'espace, le lieu dans lequel sont placées les Sefiroth.

Dans son *Imre Schefer* il pousse encore plus vigou-

1. לפיכך אידיעד שבעלי הקבלה הספירות השבו לייחד השם ילברוח מאמונת השלוש ועשרוהו וכמו שהגרים אומרים הוא שלשה ושלשה אחד כך בוקנת בעלי הקבלה מאמינים ואומרים כי האלוהות עשר בפירות והעשרה הם אחד

2. וכבר שמעתי אחד מן המפלספים מפני בגנות המקובלים יהיה איכר הנוצרים מאמיני השלוש והמקובלים מאמיני העשריות

reusement la critique des Sefiroth. Les adeptes de cette doctrine, dit-il, ignorent eux-mêmes à quoi s'applique ce nom de Sefiroth, si c'est à des corps réels ou à des accidents, si c'est à des matières sans forme ou a des formes sans matière, à des âmes séparées du corps ou a des esprits appelés intellects purs; mais ils se contentent de dire que ce sont des choses émanées de Dieu, qui ne sont pas sans lui, ni lui sans elles, maintenant du moins. Avant la création elles étaient en lui par leur type, en puissance, et lorsqu'il a *voulu* créer le monde, il les a fait passer de la puissance à l'acte. Aussi appellent-ils l'une d'entre elles volonté. De la sorte ils ne peuvent considérer cette volonté ni comme créée ni comme éternelle. Il en est de même pour la « pensée » qu'ils appellent Couronne supérieure et qui constitue, à leurs yeux, la première Sefirah.

Outre l'intérêt de ces lignes au point de vue de la nature véritable des Sefiroth, remarquons aussi que nous y rencontrons un essai de conciliation entre la Volonté d'Ibn Gabirol et les Sefiroth. Déjà Jacob b. Schechet l'avait tentée auparavant en introduisant dans son ouvrage intitulé *Portes du ciel* la volonté comme une première Sefirah. Pour Abulafia, sans être une Sefirah par elle-même, elle est la médiatrice entre Dieu et les Sefiroth en général et, par conséquent, si nous considérons l'ensemble des Sefiroth comme l'ensemble de la création, elle est comme pour Ibn Gabirol la médiatrice entre la cause première et l'effet.

Après avoir rejeté la forme kabbalistique considérée jusque-là comme le dernier terme du mysticisme, Abulafia en arrive à la forme qu'il préconise, celle qui prend pour moyen les combinaisons de lettres et de noms. Ce mysticisme est, d'après lui, le mysticisme véritable, la fin dernière de l'homme. Chez celui-là seul qui l'a atteint,

l'esprit passe de la puissance à l'acte ; à lui seul se révèle le mystère de la nature divine. Quand il est arrivé au sommet de cette doctrine il cesse d'être un simple kabbaliste pour devenir un prophète. Ce n'est plus alors par une lumière qu'il l'éclaire du dehors qu'il connaît Dieu, mais son esprit le quitte, s'unit à Dieu et ne fait plus qu'un avec lui. Et voici comment s'opère cette union : les dix Sefiroth se concentrent dans sa méditation pour entrer toutes ensemble dans la plus haute qui est la Pensée ou la Couronne ou l'Air primordial, qui est comme la racine de toutes les autres et qui repose elle-même dans le En-Sof. C'est de la même manière que tous les nombres se ramènent à l'un, et que les racines et les branches jetées au feu se transforment en leur élément primordial : la terre. Ces Sefiroth répondent à l'être humain tout entier et de même que la tête, les deux bras, les deux reins, les parties sexuelles, la force vitale, le cœur, le cerveau (ce qui fait dix éléments) s'unissent en une unité supérieure et ne font plus qu'un dans l'intellectuel actif, ainsi l'esprit ramassant en lui toutes les Sefiroth s'unit à ce même intellect. Sous un autre aspect les Sefiroth peuvent être considérées comme une trinité supérieure correspondant aux trois premières lettres de l'alphabet (ici Abulafia se réclame personnellement de R. Jehuda de Rothenburg et de R. Eléasar de Worms) représentant aussi les trois principes de la vie humaine : le principe vital proprement dit (cœur), le principe végétatif (force), le principe rationnel (cerveau).

C'est donc en définitive par les lettres et les nombres auxquels tout correspond, et les Sefiroth et les éléments constitutifs de l'homme, que cet homme peut ramasser toutes les forces en un point, faire de tout son être de l'intellect actif, c'est-à-dire une substance assimilable à Dieu. C'est donc, en définitive, par les let-

tres et les nombres qu'il peut monter jusqu'à Dieu.

Dans une lettre adressée à Abulafia, un savant du nom de R. Abraham avait affirmé la supériorité de la philosophie sur la Kabbale et avait ridiculisé tous ces procédés mystiques, toutes ces formules relatives à l'accent, aux pauses, à l'émission de voix avec lesquels il faut, selon la Kabbale, prononcer les noms divins, Abulafia réplique de la manière suivante :

Tout d'abord il invoque l'exemple d'un contemporain chrétien, le mystique Bonaventure qui avait distingué sept degrés de contemplation. Il distingue à son tour sept méthodes d'interprétation de l'Écriture. L'Écriture est comme une matière par rapport à l'esprit, c'est l'esprit qui lui donne la forme qu'il veut.

Lui aussi, continue-t-il, prise beaucoup la philosophie. Il l'a étudiée avec ardeur, notamment les écrits physiques et philosophiques d'Aristote traduites en hébreu, le *Guide* de Maïmonide, etc. Aristote est certes un chercheur remarquable, mais la Kabbale nouvelle, celle qu'il apporte, qui consiste dans la connaissance du nom divin au moyen de combinaisons, de permentations des 22 lettres de l'alphabet, est bien plus haute, plus haute que la philosophie, plus haute même que la Kabbale des Sefiroth. Elle est la plus haute puissance d'élévation humaine, elle est la Kabbale prophétique qui conduit à l'union de l'intellect avec Dieu. C'est à cette Kabbale qu'il a voué sa vie, c'est pour elle qu'il a écrit 26 ouvrages mystiques et 22 écrits prophétiques. De même que les figures de la logique nous apprennent à conclure, de même l'art des combinaisons de lettres nous conduit à la découverte de la vraie notion de Dieu. Aristote a dit que les mots composés de lettres variant chez les différents peuples ne sont qu'œuvres de convention représentant des conceptions identiques, de même les lettres se composent, d'une

part, d'encre, espèce de matière plastique indéterminée, et, d'autre part, d'une forme constituée par les figures. Or, comme les mots se composent de lettres et que les choses s'expriment par des mots il s'ensuit que les lettres représentent tout ce qui est. L'écrit visible à l'œil ressemble à l'univers inférieur, sensible ; le mot perceptible à l'oreille ressemble au monde médial, et la pensée interne ressemble au monde supérieur.

Nous avons vu Abulafia pratiquer assidûment Abn Ezra, se réclamer d'Eléasar de Worms et de Nachmanide. Or le point commun de ces mystiques, c'est qu'ils ont tous accordé une grande attention au mysticisme des lettres, des nombres et des noms divins. Abulafia est donc avant tout un adepte de cette forme mystique. C'est là qu'il prend son point de départ. D'autre part, nous l'avons vu se livrer à l'étude de plus de douze commentaires du Sefer Yezirah, ce qui nous confirme dans l'idée que nous nous faisons de sa tendance première. Mais tandis que le Sefer Yezirah met les lettres et les nombres au service de la cosmogonie, tandis que les maîtres nommés tout à l'heure les subordonnent à la Kabbale des Sefiroth dont ils font l'aboutissant de la spéculation mystique, Abulafia prétend dépasser cette spéculation et opérer, sur la base des combinaisons arithmétiques, l'union de l'âme rationnelle avec Dieu, union dont Ibn Gabirol et Maïmonide faisaient le fruit et la récompense de la recherche philosophique. Chez aucun mystique n'apparaît mieux l'âpreté soi-disant scientifique du mysticisme juif. Rien n'est plus étrange ni plus caractéristique que cette manière d'enfermer l'esprit, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus plastique, de plus rebelle à toute loi de fixité dans une égalité mathématique et de faire de l'inspiration prophétique la solution d'une équation entre les valeurs numériques fictives de deux mots ou de deux noms

divins. Chiffrer l'union de l'intellect humain avec l'intellect divin est vraiment le dernier mot de la science mystique. L'inspiration devient ainsi uu problème d'arithmétique — et quelle arithmétique — la résultante d'assimilations numériques, fictives, entre tel passage de l'Écriture et tel autre, choisi arbitrairement, le fruit d'un jeu de mots entre tel nom de la divinité et son synonyme. L'auguste science des nombres est traînée à la remorque des fantaisies les plus puériles. La science où la logique doit régner en souveraine est embauchée pour être l'humble servante d'une folle. Nous avons vraiment le droit de retourner contre Abulafia et sa Kabbale ce que la Kabbale naissante avait dit de la Mischnah. C'est la servante qui gouverne la maîtresse.

On ne se doute pas des extravagances auxquelles il aboutit et on est effrayé des abîmes d'absurdité dans lesquels l'esprit humain peut se perdre quand la saine raison a quitté le gouvernail. Ainsi, par exemple, en considérant que les mots hébreux signifiant la loi, la médiatrice et les lettres saintes ont la même valeur numérique (1232), il conclut que la loi est la médiatrice entre Dieu et les lettres, base de toutes choses. — Puis en prenant dans le nombre 1232 la série des mille comme des unités, il en tire la valeur numérique $1 + 232 = 233$ qui répond à son tour au mot hébreu signifiant prière, etc. En passant de nombre à nombre il passa de conception à conception. Le Notarikon, le Ziruf, la Guematria conduisent d'échelon en échelon à travers toutes les formes de contemplation jusqu'aux régions les plns hautes de l'inspiration prophétique. « Heureux. dit-il, dans son Commentaire sur le *Guide*, ceux qui suivent ma voie ; j'apporte avec la connaissance des nombres et des noms divins l'esprit saint, la résurrection des morts et le règne messianique. »

Mais quelle plasticité, quelle souplesse de combinai-

sons! Sous le couvert d'une exactitude mathématique c'est la plus libre fantaisie qui se met en liesse. Ce n'est pas le nombre qui détermine l'idée, c'est l'idée ou plutôt le caprice de la pensée qui détermine le nombre (1).

En même temps apparaissent chez Abulafia les premiers éléments de ce qu'on appellera l'arithmomancie qui consiste à associer un nombre à chaque élément, à chaque astre et à fonder sur cette base une astrologie en quelque sorte mathématique, qui met la puissance attachée aux astres au pouvoir des combinaisons de nombres.

Mais la connaissance des noms et la combinaison des lettres ne suffisent pas pour se mettre en communion avec le monde des esprits ; il faut encore s'adonner à des pratiques ascétiques, s'enfermer dans la retraite, mourir au monde, affranchir son esprit de soins vulgaires, et là,

1. Voici un aperçu des procédés de la Guematria. Il y a différentes manières de calculer la valeur numérique d'un mot. Ce sont : 1° l'addition de la valeur des lettres ; 2° en ajoutant cette valeur au nombre des lettres, ou quand c'est un verset tout entier, au nombre des mots ; 3° la décomposition du nombre représenté par les lettres en ses propres lettres suivant les sons qui l'énoncent. Ces lettres deviennent alors le point de départ de nouveaux calculs ; 4° en joignant la première lettre à la première et deuxième réunies, puis à la première, deuxième et troisième réunies, etc. ; 5° en faisant le carré de la somme ou la somme du carré.

On peut aussi diviser en deux la figure d'une lettre et Abulafia en fait un usage fréquent (v. Bibl. Nation., nos 770[13] et 771) p. ex. : ע *ayin*, en נו (*nun*, *vaw*) ; ה en דו (*h* en *d*, *v*) ; ל en וכ (*l* en *c*, *v*).

On peut encore lire le verset à rebours ou combiner la lecture normale avec la lecture à rebours. On peut substituer un mot à un autre ou un verset à un autre au moyen de clefs constituées elles-mêmes en vertu d'un autre calcul ou par un nom divin quelconque.

vêtu de blanc, recueillir son âme, rassembler toute sa puissance intérieure sur un point et alors seulement prononcer les lettres du nom divin, sur un rythme voulu, avec des modulations déterminées, avec des inclinaisons de corps précises jusqu'à ce que l'esprit soit troublé et le cœur embrasé. Abulafia entre dans des détails multiples sur la manière d'émettre chaque consonne, chaque voyelle, chaque accent.

Le *Livre de l'Unité* avait donné à Dieu la double dénomination de père et de mère, et avait distingué, dans les Sefiroth, les éléments mâles et les éléments femelles.

Abulafia va jusqu'à transporter en Dieu même le dualisme sexuel. Après avoir dit que la distinction de la cause et de l'effet gît en Dieu, le grand androgyne, par un acte générateur intérieur, Abulafia s'arrête avec complaisance sur cet acte, sur la description du *membrum generationis* divin. Il y voit le principe se bifurquant en principe mâle et femelle, il y voit sous un autre aspect l'univers constitué par la collaboration de la Trinité *semen mundi, ovum mundi, matrix mundi*, ce qui fait penser au *semen mundi* du monstre persan Kajornord, fait d'un mélange de lumière solaire pure et d'eau distillée (v. Kanne, *Pantheum*, p. 48) (1). Des détails souvent licencieux rappellent, abstraction faite des combinaisons de lettres et de nombres, dont il les émaille, les détails du culte phallique que nous rencontrons dans la mythique et le mysticisme d'autres peuples. Par un long et impénétrable détour, le mysticisme juif donne

1. Fenel dérive le nom *Zarnam* que porte une des divinités persanes du phénicien *zara*, semence. Raschi commente aussi les mots de la *Genèse* : « Et le souffle de Dieu planait sur la face des eaux

כיונה המרחפת על הקן אקיבמיר בלע"ז

« comme une colombe gît sur son nid, en français « acouveter ».

la main aux doctrines de l'Asie antérieure et de la Grèce.

Et sait-on ce qui constitue pour lui le point de départ de cette idée? C'est avant tout ce fait que le nombre 390, valeur numérique du mot hébreu qui signifie gloire divine, et aussi celles des mots mâle et femelle réunis et du mot qui signifie « androgyne ».

Nous avons vu Abulafia s'autoriser d'une théorie du mystique chrétien Bonaventure, relative aux sept degrés de la contemplation. Cette citation implique chez lui une étude et une connaissance du mysticisme chrétien. Nous trouvons, d'autre part, dans ces écrits plus d'un appel fait au dogme du christianisme. En parlant des trois noms divins *Yhvh*, *Yh*, *Elohim*, il dit : « Ce sont là les trois noms sacrés qui marquent le mystère de la trinité et la trinité de l'unité. De même que la sagesse, l'intelligence et la science sont toutes trois, une seule et même chose, de même que les expressions, il fut, il est, il sera, ne sont que les variétés d'une même essence, de même les trois personnes ne font qu'une seule personne, à la fois une et triple (1).

« S'il en est ainsi, Dieu a un nom un, marquant sa substance une, et qui est toutefois triple, mais cette trinité est une. Que cela ne te semble pas étrange, déjà ces noms t'expliquent la chose... ces noms qui sont trois et qui tous trois désignent une substance une, identique à elle-même, de même la triple invocation de « Saint, saint, saint »... et, d'autre part, pour le concept, la trinité, la sagesse, l'intelligence et la science (2). »

1. וזהו שלשה שמות הקדש המיוחדים על יסוד השלוש ועל שלוש היחוד ברמז החכמה והתבינה והדעת ששלשתם דבר אחת וכן רמז סוד הזכן יהיה והיה והוה והיל שוה אב כן אמור מעתה ששלשת הנפשות הם נפש אחת מיוחדת ומשולשת

2. א'כ יש לו יתברך שם מיוחד מורה על עצם אחד שהוא ג'כ משולש

Dans un poème il se vante d'avoir remplacé les premières Sefiroth des kabbalistes par cette trinité qui est prouvée à ses yeux par les mots זוג אחד אחד (le mariage de un, un, un) numériquement équivalent au mot הכל (Tout). Enfin il dit en propres termes : La trinité divine est constituée par אלהים, רוח הקדש בן אלוה Dieu, fils de Dieu, Esprit-Saint.

Dans la folie messianique Abulafia, croyons-nous, ne vise pas seulement les Juifs, mais l'humanité entière. Et cette concession à la trinité est un appel au christianisme. C'est sur la base même du dogme chrétien qu'il prétendait convertir le pape Martin IV à son mysticisme prophétique des lettres et des nombres et le gagner à sa vocation messianique. Il est bien, lui, le nouveau Christ, mais l'ancien n'a pas trompé les hommes en leur présentant un Dieu en trois personnes. Pour cette raison Abulafia insiste si souvent chaque fois qu'il traite des Sefiroth sur leur division trinitaire et dans leur ensemble et dans leur groupement partiel.

והשלוש ההוג הוא יחוד אין ראוי שיקשה זה בעינך וזה יתגלה לך מיסוד שמותיו.. שהם שלשה ושלשתם יחד מורים על עצם אחד מיוחד.. כן קדוש קדוש קדוש... וזה הסוד מלל לפי מחשבת הנפש ההכביה הבינה והדעת

XIV

Le Zohar.

Considérations générales. — Nous voici arrivés à ce *Zohar* qu'on peut appeler la Bible des kabbalistes, parce que, semblable à la Bible, il est sans unité, sans cohésion, et, comme elle, il est le fruit d'une collaboration anonyme, d'une collaboration insaisissable, à laquelle les idées elles-mêmes ont pris pour le moins autant de part que les hommes auxquels elles se sont imposées et les compilateurs qui les ont recueillies. Aussi avant d'aborder ces idées une question générale se pose devant nous.

Pour que la thèse que nous soutenons, à savoir que le Zohar est la couronne de l'arbre mystique du judaïsme, ne branle pas dans ses fondements, il faut prouver d'une manière irrévocable qu'il appartient à une époque relativement moderne et qu'il suit toutes les œuvres dont nous avons parlé.

Ce qui rend tout d'abord l'antiquité du Zohar suspecte, c'est l'apparition tardive du nom sous la plume des écrivains juifs. Dans les deux Talmuds il n'en est absolument pas question. La littérature mystique des Gaonim et les innombrables *Respp.* du temps n'en font aucune mention. Voici un exemple bien significatif. Le *Eschkol Hacofer* (écrit en 1148) est un des ouvrages qui traite avec le plus d'universalité de toutes les productions du judaïsme ;

aucun ne marque une connaissance plus vaste des tendances religieuses et philosophiques des Juifs. L'auteur, Juda Hadessi combat avec amertume les anthropomorphismes des talmudistes. Il cite tout ce qui se trouve de cette nature dans la littérature rabbinique. Il raille toutes les conceptions mystiques du Midrasch et de la Haggada, il les reproduit souvent textuellement et il ne dit pas un mot du Zohar, ni du nom, ni de la chose.

Le premier témoignage qui peut être invoqué comme marquant la connaissance du Zohar est celui d'un certain Todros Hallevi qui vient à la fin du XIIIe siècle (né en 1234, mort après 1304; c'est le même que Todros Abulafia qui accompagna don Sanche IV, roi de Castille, à son entrevue de Bayonne avec Philippe le Beau, 1290). — Todros dans son *Ozar Hacabod*, p. 36 *a*, cite deux passages dont il tire l'un du *Zohar*, I, fol. 145 *b*, et l'autre du *Midrasch Haneelam* (actuellement *Zohar Chadasch*, édit. Amsterd. fol. 8 *a*). Todros introduit le premier par ces mots : « J'ai vu dans un Midrasch », nous avons, en effet, vu plus haut que le Zohar porte anciennement aussi le titre de « Midrasch que la lumière soit ». Todros présente ses citations comme quelque chose d'absolument nouveau.

On s'explique très bien qu'il soit le premier à avoir eu connaissance du Zohar. Il fut, en effet, un des personnages juifs les plus considérables de son temps. En relatant le rôle joué par lui dans l'entrevue de Bayonne, Abraham Bedarsi dans son *Chotam Tabnit* (imprimé en append. du *Maskiyot Kosef* de Mardochaï Tama, Amsterd., 1770), dit : « Il y a deux ans passa par notre pays le grand roi de Castille et il mit pied à terre dans cette ville. Parmi sa suite se trouva le grand prince, notre maître et docteur Todros, et il était parmi les familiers de Sa Majesté ». Nous savons par ailleurs qu'il fut très apprécié comme médecin et financier par la reine Marie

De Molina. D'autre part il paraît avoir joué le rôle de Mécène juif. On lui dédiait des œuvres et particulièrement des œuvres kabbalistiques. Moïse de Léon, un des auteurs présumés du Zohar, lui dédia son *Schekel Hacodesch* (v. Jellinek, *Beiträge*, Heft II, p. 73). Lui-même était un adepte de la Kabbale et un adversaire très décidé de la philosophie rationaliste et de ses inflexibles partisans, qui rejettent tout ce qui ne se plie pas à leur impitoyable logique, qui vont dans les ténèbres et ne peuvent pas comprendre l'existence des esprits supra-terrestres. Ils comprennent encore moins le grand esprit très sublime entièrement inaccessible à l'intelligence humaine » (*Ozar Hacabod*, p. 2 *b*). Il appelait la Kabbale une science divine, qu'un voile épais devait cacher aux yeux des profanes (*ibid.*). Outre l'ouvrage mystique que nous venons de nommer, il composa un commentaire mystique sur Nachmanide (cf. de Rossi, *Codices*, n° 68). Ce sont là des considérations suffisant à expliquer comment Todros est le premier chez lequel nous trouvons une mention et un emprunt du Zohar.

Après Todros, Menachem Recanati qui vécut en Italie à la fin du XIVe siècle ou au commencement du XVe, donne dans son *Taame Mizovoth* des extraits du Zohar. Il est si surpris de l'apparition de cette œuvre qu'il ne sait pas avec précision comment la dénommer et l'appelle solennellement le grand Zohar, le prodigieux Zohar.

A la même époque Eliyahou Chayim citant dans ses *Agadoth Chamoudoth* le Zohar d'après Recanati, s'excuse de cet emprunt, en disant : « Quant à moi-même je ne l'ai pas vu. »

Isaac ibn Minir dans son écrit de 1330 (cf. Chaluz, IV, p. 85, note) le cite sous le nom de « Midrasch de R. Simon b. Jochaï » et de « Midrasch Hazohar ». R. Jehuda Chayyat qui visita l'Espagne deux siècles plus

tard vers 1500 et y écrivit son commentaire sur le *Maarecheth Elohout*, dit, dans la préface, qu'il n'a été donné ni à Haï Gaon, ni à Schechet Gaon, ni à R. Eléasar de Worms, ni à Nachmanide de connaître le Zohar, car de leur temps il n'était pas découvert — traduisons : il n'était pas né.

Puis voici nn témoignage d'une importance extrême que nous empruntons au *Jochasin*, nouv. édit., p. 85 sqq. : « Au mois d'Adar, R. Isaac d'Acco (Saint-Jean-d'Acre) écrivit que Saint-Jean-d'Acre venait d'être détruite en l'an 50 petit comput = 1290/91 ap. J.-C. (il fait allusion à la prise de Saint-Jean-d'Acre en mai 1291 par le sultan égyptien Al-Malek Al-Aschraf, désireux de chasser de Palestine et de Syrie les derniers Croisés), les hommes pieux d'Israël y subirent toutes les morts. En l'an 65 (1305) cet Isaac d'Acco se trouvait à Nabârah en Italie (?) après avoir fui Saint-Jean-d'Acre. Dans cette même année il se rendit à Tulitlah (Tolède ? en 1331), puis il alla en pays latin pour rechercher comment le livre appelé Zohar se rencontrait dans ce temps, « ce livre composé dans une grotte par R. Simon b. Jochaï et R. Eliezer son fils. Heureux ceux qui peuvent y ajouter foi !... » « Pour moi, continue-t-il, j'ai interrogé des disciples, adeptes du Zohar, qui en savent bien long sur le mysticisme et je leur ai demandé d'où leur pouvaient venir ces merveilleuses révélations, qui ne devaient jamais être transmises que de bouche en bouche et non par des écrits. Je n'ai pas trouvé leurs réponses d'accord, l'un disant telle chose, l'autre une autre. J'en ai entendu exprimant l'opinion que c'est Nachmanide qui avait envoyé ce livre de Palestine en Catalogne à l'adresse de son fils et le vent l'aurait transporté en Aragon. D'autres prétendaient que ce livre échoué à Alkanti (Alicante?), d'où il serait parvenu aux mains de Moïse de Léon... d'autres affir-

maient que jamais R. Simon b. Jochaï n'avait composé pareil livre, mais que c'était ce R. Moïse lui-même qui se trouvait en possession du nom divin présidant à la production des écrits (1). C'est par la vertu de ce nom qu'il aurait écrit ces mystères, et c'est en vue de recevoir un grand salaire en argent et en or qu'il aurait suspendu son livre à l'autorité des anciens et qu'il aurait dit : « C'est là le texte même écrit par R. Simon b. « Jochaï, R. Eliézer son fils et ses amis que j'ai traduit. » Or, moi, Isaac d'Acco, en arrivant en pays latin et dans la ville de Valladolid, résidence royale, j'y ai rencontré ce Moïse, je lui ai plu, il m'a parlé et il m'a fait le serment suivant : « Je jure que le livre original écrit par « R. Simon ben Jochaï, que j'ai chez moi à Avila, je jure « que je te le montrerai si tu y viens un jour ». Puis il se sépara de moi et alla dans la direction d'Arbelles qui conduit à Avila. Là, à Arbelles, il tomba malade et mourut. En apprenant cette nouvelle, je fus très affligé. Je me mis immédiatement en route et me rendis à Avila où je rencontrai un grand docteur d'un âge avancé appelé Rafân Korbo, que j'adjurai en ces termes : Avez-vous quelque lumière relative aux mystères du Zohar, ce livre qui est en discussion? R. Moïse lui-même m'avait promis des éclaircissements, mais la mort ne lui en a pas laissé le temps. Je ne sais maintenant à qui m'adresser ni en qui croire. Il me dit : Sache que je sais avec certitude que jamais pareil document original ne s'est trouvé entre les mains de Moïse de Léon; même un pareil document n'existe pas. Ce Moïse a été maître du nom divin présidant aux écrits et c'est grâce à la vertu de ce nom qu'il

1. On se figurait que par la connaissance d'un certain nom divin on acquérait la vertu de composer des écrits et par le moyen d'un autre sa faculté de parler. — Cf. *Zohar Tikunim*, 55, 92 *a* et *Respp.* b. Adereth, n° 548.

a écrit ce livre. Voici comment j'ai su la chose (1). Il faut te dire que ce R. Moïse était un grand dissipateur, au point que tout l'argent et l'or reçus des mains de riches intellectuels en récompense des révélations de ses mystères, révélations qu'il leur communiquait au nom d'un ancien docteur, était dépensé le lendemain, de sorte qu'il a laissé sa femme et sa fille dans le plus complet dénûment... En apprenant sa mort survenue à Arbelles, je me suis rendu chez un homme riche de cette ville du nom de A. Josef de Avila et je lui ai dit : Voilà le moment venu où tu peux acquérir le Zohar, qu'aucun prix ni d'or ni de pierres précieuses ne peut égaler. Pour cela, voici ce qu'il faut faire : Appelle ta femme et dis-lui de prendre un beau cadeau et de l'envoyer à la veuve de R. Moïse. Ce fut fait. Le lendemain il continua ainsi : Va, maintenant dans la maison de cette veuve et dis-lui : Mon intention est de marier ta fille à mon fils et tu ne manqueras plus de rien jusqu'à la fin de tes jours. Je ne demande pour cela qu'une chose, à savoir : le Zohar, que ton mari traduisait et vendait aux gens d'ici... La veuve répondit à la femme de R. Josef : Jamais, grand Dieu, mon mari n'a possédé pareil document, c'est de sa tête qu'il a tiré tout ce qu'il a écrit. Même le voyant ainsi écrire sans avoir rien devant lui, je lui disais : Pourquoi donc répands-tu le bruit que tu traduis tout cela d'un autre livre, ce qui n'est pas? Ne serait-il pas bien plus honorable pour toi de dire que c'est de ta propre tête que tu produis toutes ces choses. Il me répondit : Si je leurs révélais mon secret, ils ne prêteraient aucune attention à mes paroles et ne m'en donneraient rien, ils diraient : Ce ne sont que des fantaisies de son cru. Mais en croyant que ce Zohar est composé par R. Simon

1. Nous traduisons aussi littéralement que possible.

A. Jochaï sous l'empire de l'Esprit-Saint et seulement traduit par moi, ils l'achètent à beaux deniers... »

Quelle que soit l'opinion d'Isaac d'Acco sur le Zohar, il ressort de ce passage que dès alors l'authenticité de cette œuvre était mise en doute, qu'il circulait toutes sortes d'opinions sur son compte et particulièrement celle qui fait de Moïse de Léon un imposteur l'ayant inventée de toutes pièces et l'ayant abritée sous le prestige d'un ancien docteur. Nous ne savons pas évidemment ce qu'était alors ce Zohar, vu que nous appliquons aujourd'hui ce nom à de nombreux fragments probablement indépendants et dans lesquels différentes époques et différents esprits mystiques ont inséré l'expression de leur pensée. Mais la conclusion chronologique qui s'en dégage est assez importante, quel que soit le sens plus ou moins large attaché par Isaac d'Acco à la dénomination de Zohar.

Moïse de Léon, nous le savons par ailleurs, avait l'habitude de dédier ses œuvres à des Mécènes juifs, qui l'en récompensaient largement. Ainsi nous savons qu'il dédia son *Sefer Hamischkal* à R. Jacob, son *Sefer Harimon* à Joseph Hallevi, son *Schekel Hakodesch* à Todros Hallevi. Pour ce dernier il dit dans la préface : « J'ai composé ce livre en l'honneur de mon soutien, le grand prince R. Todros Hallevi en l'an 5052, moi, Moïse de Léon. »

A côté de ces arguments pour ainsi dire extrinsèques en faveur de la modernité du Zohar, il y en a d'autres intrinsèques dont un certain nombre ont déjà été relevés par Jabes (Jacob b. Zebi Emden) dans son *Misfachath Hassefarim*, Altona, 1763. Jabes attaque le Zohar en vue de renverser les prétentions de Sabatai Zevi, le remueur messianique des Juifs au XVIIIe siècle. Sabatai et ses partisans prétendaient tirer leurs doctrines et la légitimité de leurs mouvements du Zohar, et ils en faisaient un ora-

cle venu d'une haute antiquité. Ils en tiraient des conséquences contre la Bible et le Talmud et affirmaient aussi y trouver le fondement de dogmes chrétiens. C'est ce qui motiva la levée de Jabes contre le Zohar. Nous ne pouvons pas citer tout ce qu'il y relève, tous les passages recueillis par lui et marquant que le Zohar cite à faux des versets bibliques, ou ignore le sens véritable des passages talmudiques, ou enfin rapporte des préceptes rituels nés seulement au temps des Gaonim. Par exemple (*Zohar*, II, 396) il prend les colonnes Jakin et Boaz du Temple de Salomon pour des hommes. Dans la formule talmudique : Suivre quelqu'un dans la mort (*Baba Mezia*, 71 *a*, *Ketubot*, 50 *a*), il fait dériver le dernier mot, qui, en réalité, renferme la racine *chaya* (vivre) de la racine *lacha* et il l'explique par « jour », ce qui est absurde (*Zohar*, III, 122 *a*). Jabes relève plus de 280 passages qu'il faudrait considérer comme interpolés si l'on voulait sauvegarder l'antiquité du Zohar. Rapportons entre autres cette allusion aux Croisades :

(*Zohar*, II, 32 *a*) : « Rabbi Jose et R. Chiya étaient en chemin. R. Jose dit à R. Chiya : Pourquoi ne parles-tu pas? R. Chiya gémit et pleura et (prenant texte de la stérilité de Sarah et de la naissance d'un fils Ismaël (1) à Agar), il dit : Malheur sur le temps où Ismaël est né, où il est entré par la circoncision dans l'alliance de Dieu. Que fit Dieu? il dut donner aux enfants d'Ismaël une part à la Terre sainte... et ils sont destinés à déchaîner des guerres terribles. Les fils d'Edom (on sait que par Edom la terminologie juive entend d'abord Rome et le paganisme, puis Rome et le christianisme) se rassembleront et leur feront la guerre, une guerre par mer, une

1. On sait que les Arabes font remonter leur origine à Ismaël, que les écrivains juifs ne les appellent presque jamais qu'Ismaélites, dénomination que favorisait encore la métathèse : *islamite*.

guerre par terre, et une dans le voisinage de Jérusalem ; les uns triompheront des autres, mais la Terre sainte ne sera pas livrée aux enfants d'Edom.

« En ce temps-là un peuple venu des extrémités de la terre se lèvera contre Rome chargée de crimes, l'accablera de guerres pendant trois mois ; là les guerriers s'amasseront et tomberont en sa main jusqu'à ce que tous les enfants d'Edom se soient unis contre lui (c'est-à-dire que le christianisme ait rappelé à lui tous les Croisés) (1). »

On peut ajouter à ce passage cité par Jabes un autre qui fait allusion au calendrier lunaire des Arabes (III, 188) : « La lune est un bon augure et un mauvais augure ; la pleine lune est un bon augure et la nouvelle lune un mauvais augure. C'est parce qu'elle est à la fois symbole du bien et du mal que les fils d'Israël et les fils d'Ismaël l'ont prise pour la base de leurs calculs astronomiques. »

Enfin nous trouvons peut-être dans les lignes suivantes (III, 110 *a*) une allusion aux combats de la chevalerie : « Si le combattant ne sait se garder, il ne sera jamais vainqueur. Il doit, quand il frappe, observer très attentivement le mouvement de l'adversaire, et pendant que la droite agit, il faut que la gauche garde. »

1. ווי על ההוא זמנא דאתילד ישמעאל בעלמא ואתגזר מה עבד קב"ה ארחיק להי לבנו ישמעאל מדבקוהא דלעילא ויהב להו חילקא לתתא בארעא קדישא בגין ההוא גזירו דבהון · וזמינין בני ישמעאל למשלט בארעא קדישא כד איהי ריקניא מכלא זמנין סגיאין כמה דגזירו דילהין בריקניא בלא שלרמו ואינון יעכבון להו' לבני ישראל לאתבא לדוכתייה עד דישתלים ההיא זכותא דבני ישמעאל וזמינין בני ישמעאל לאתערא קרבין תקיפין בעלמא ולאתכשא בני אדום עלייהו ויתערון קרב' בהו חד על יומה וחד על ובשתא והד כמיך לירושלם וישלטין אלין באלין ויארעא קדישא לא יתמסר לבני אדם... בההוא זמנא יתער עמא חדא מסיופי עלמא ויגח בה קרבא תלת ירחין ויתכנשין תמן עממים יפלון בידייהו עד דיתכנשון כל בני אדום עלה

Passons à d'autres preuves. Le Zohar proprement dit et les Suppléments connaissent le nom des voyelles et des accents de l'hébreu, d'invention toute récente (*Zohar*, I, 15 *b* et 24 *b*); la science grammaticale y est désignée dans son ensemble par le mot *dikduk*, terme que l'on ne trouve pas avant le xe siècle, comme le démontre Luzzato dans ses Dialogues sur la Kabbale et le Zohar (cf. les observations grammaticales et exégétiques de *Zohar*, I, 5 *b*, 6 *a*, 36 *b*, 59 *a*, 60 *a*, 63 *b*, 105 *b*; II, 33 *b*, 81 *b*, 136 *b*, 142 *b*, 188 *a*, 194 *a*, 224 *b*, 247 *a*; III, 161 *a*).

Le Zohar contient des citations empruntées textuellement à des auteurs antérieurs qui se placent entre le xe et le xiiie siècle, par exemple, au *Kuzari* (II, 36) où Israël est comparé au cœur de l'humanité et par conséquent appelé à éprouver plus douloureusement les souffrances générales (cf. *Zohar*, III, 161 *a*, 221 *b*); au *Guide des égarés* de Maïmonide, partie II, ch. 30, où le mot « ténèbres » de la *Genèse* est expliqué par feu élémentaire (voir pl. haut et cf. *Zohar*, I, 16 *a*). Et qu'on ne dise pas que peut-être Maïmonide l'a emprunté, car saint Thomas rapporte cette opinion et l'attribue à Maïmonide : « Raby Moyses... (c'est ainsi qu'il désigne toujours Moïse Maïmonide) ignem significationem esse dixit per tenebras ex quo ignis in propria sphaera non luceat et situs ejus declaratur in hoc quod dicitur super faciem abyssi » (*Quaestiones disputatae*, quaestio IV, art. 1, ed. Lugd., fol. 25).

Le Zohar connaît pour désigner la « cause des causes » les mots *Ilat Hailot* créés par la traduction tibonienne du *Guide des égarés*.

Franck, voulant à toute force sauver ce qu'il peut de l'antiquité du Zohar, s'arrête à un moyen terme. Il admet bien que Simon b. Jochai n'a rien écrit, mais qu'il s'est contenté de propager sa doctrine par l'enseignement

oral et que les souvenirs qu'il laissa, ou dans la mémoire, ou dans les cahiers de ses disciples, ne furent rédigés ou réunis que plusieurs siècles après sa mort, dans le livre que nous possédons aujourd'hui sous le nom de *Zohar*. Et Jabes lui-même, après avoir exercé cette critique rigoureuse contre le Zohar, s'arrête à mi-chemin dans ses conclusions et admet que dans le Zohar il faut distinguer trois groupes : 1° le noyau ou Zohar au sens restreint, qui serait très vieux et contiendrait d'anciens aphorismes kabbalistiques pouvant même remonter jusqu'à Moïse ; à ce noyau appartiendraient « le Livre des Mystères », « la Grande et la Petite Assemblée », « les Mystères de la Thorah » et les fragments qu'on appelle *Matnitin* et *Tosefta* ; la rédaction de cette partie ancienne ne remonterait pas plus haut que l'époque gaonique. — Le deuxième groupe serait formé par le *Pasteur fidèle* auquel se joindraient « les Suppléments » animés d'un même esprit, et l'un et l'autre seraient dus à un auteur espagnol, soit par exemple, Moïse de Léon. — Enfin le troisième groupe comprendrait le « Midrasch occulte », qui serait l'œuvre d'un faussaire impudent. — Outre ces trois groupes, le Zohar contiendrait des interpolations de différents époques postérieures.

Tout cela paraît assez spécieux ; malheureusement la distinction capitale que fait Jabes entre ce qu'il appelle le Zohar proprement dit et le *Pasteur fidèle*, y compris les « Suppléments », n'est pas fondée, car des passages entiers de l'un se retrouvent dans les autres. Par exemple ce fameux commencement (édition de Crémone) dont la tournure mystique a fait verser tant d'encre : « Au commencement du roi Hormenousa » (הורמנוסא Ormuzd ?) (dans l'édition d'Amsterdam ce passage est reporté à la page 15*a*) se retrouve plusieurs fois dans les Suppléments. Des développements très étendus et très curieux sur la

physiognomie commencés dans le Zohar (II, p. 60 *a*, 78) sont continués dans les « Suppléments » (n° 70, p. 120 *a* sqq.). Les Suppléments paraissent bien faire corps avec le Zohar et constituer comme une espèce d'avant-propos explicatif. Le commencement du Zohar ne prend de sens que s'il fait suite aux Suppléments. Ce n'est que dans les Suppléments que l'on explique le titre général de l'œuvre : Le Zohar. L'introduction aux Suppléments s'intitule formellement « Livre du Zohar ». De plus, précisément, le morceau que Todros Abulafia présente comme un très vieux Midrasch, se trouve dans le Midrasch occulte que Jabes place en dernier. Donc toutes ces distinctions sont artificielles et l'on ne peut déclarer un fragment plus authentique que l'autre. Toutes les parties se réclament également du nom de Simon b. Jochaï et si les unes sont nécessairement de la pseudo-littérature, les autres le sont aussi.

L'argument principal de Franck est la forme chaldéenne. Cette forme dénoterait, d'après lui, une époque où la langue des Juifs était réellement l'araméen chaldaïque. Mais ne sait-on pas qu'au moyen-âge beaucoup de rabbins écrivaient cette langue aussi facilement que l'hébreu, et même plus facilement, soutenus qu'ils étaient par l'abondante terminologie talmudique. De nombreuses *Respp.* des Gaonim sont écrites en cette langue; au XIIIe siècle encore Nachmanide écrit en chaldéen des poésies introductrices à ses œuvres. D'autres exemples abondent. D'ailleurs l'auteur n'écrit pas un araméen si accompli. Luzzato (*l. c.*, p. 113 à 114) montre que cet araméen n'est ni celui de Daniel, ni celui d'Ezra, ni celui des Paraphrases d'Onkelos et Jonathan, ni celui des Talmuds de Jérusalem et de Babylone, ni même celui des Midraschim et des Gaonim, mais un mélange extrêmement corrompu et incorrect de ces divers dialectes.

Chose curieuse, dans un manuscrit de Munich, le premier livre présente beaucoup de passages commençant en hébreu et finissant insensiblement en araméen et réciproquement. Chose plus curieuse encore, le *Pasteur fidèle* (*Zohar*, III, 82 *b*) reproduit un passage tiré de la *Couronne de royauté* d'Ibn Gabirol et relatif aux éclipses et oubliant tout à coup qu'il écrit en chaldéen, reproduit le texte d'Ibn Gabirol tel qu'il existe en hébreu dans Ibn Falaquera (1).

Franck fait aussi valoir en faveur de l'antiquité du Zohar l'absence de toute allusion au christianisme et à la philosophie d'Aristote. Pour ce qui est du christianisme, nous montrerons que cette absence n'est pas si absolue, que le christianisme n'est pas plus resté sans influence sur le Zohar, que le Zohar sur le christianisme. Pour ce qui concerne Aristote, les traces sont en effet faibles, encore que la « Cause des causes » et les théories physiques du Stagyrien apparaissent quelquefois; puis n'avons-nous pas dit que le mouvement mystique dont sort le Zohar est précisément l'expression d'une opposition au rationalisme d'Aristote? Dès lors quoi d'étonnant qu'on lui fasse la part très petite?

Maintenant considérons d'un peu plus près comment les choses sont présentées; c'est le Tanaïte Simon b. Jochaï (vers 150 ap. J.-C.) et quelques autres : R. Ismaël b. Elischa, compagnon de R. Akiba (vers 130 ap. J.-C.), R. Nechunya b. Hakanah qui sont censés être les porte-paroles de la doctrine. Or, rien, dans le Talmud, ne les présente sous ce jour; Simon b. Jochaï, pour ne parler que de lui qui est au premier plan du Zohar, est un talmudiste comme les autres. Tout ce que nous trou-

1. הא חזינן מסטרא אחרא בלקוהא דסיהרא ושמשא דאסתלק יהורינהו ואשתארו כגופא בל נשכיתא דאית אדון עליהם מחשיך מאוריהם

vons d'étrange dans sa vie ou dans sa légende c'est (*Sabbat*, fol. 34) que, pour échapper à la persécution des Romains, il vécut pendant douze ans dans une caverne, enseveli dans le sable jusqu'au cou et méditant sans cesse la loi. Mais la méditation de la loi se présente à chaque page du Talmud sans qu'on puisse entendre par ce terme quoi que ce soit se rapprochant du mysticisme. Même les paroles relatives aux châtiments ultra-terrestres que le Zohar met dans la bouche de R. Simon b. Juchaï sont en contradiction formelle avec la douce allégorie que lui prêtent les *Aboth* de R. Nathan (p. 16) : « Un roi donna un champ très mauvais en fermage à un cultivateur au prix de dix hectolitres de blé. Le cultivateur le laboura, l'arrosa et lui donna tous les soins voulus, mais le champ ne produisit qu'un seul hectolitre de blé. Lorsque le roi réclama le prix du fermage, le fermier demanda toute son indulgence. Le roi la lui accorda. De même l'homme est mis au monde avec l'instinct du mal qui le suit à travers toute la vie. Le terrain est mauvais, la moisson peut-elle être belle? Dieu doit donc être indulgent, pardonner les fautes des hommes et se contenter d'une petite récolte. »

On peut très bien suivre la transformation de la figure de Simon b. Jochaï. Le Talmud de Jérusalem (Meila) (14, 17) le présente comme un thaumaturge, guérissant des malades, exorcisant des possédés, tuant et ressuscitant des hommes (cf. *Schebuoth*). Dans le Midrasch Rabba sur le *Cantique des cantiques* on lui prête déjà des vertus nouvelles. Sa prière suffit pour lever la stérilité des femmes, et *Vayikra Rabba*, 34, qui lui prête la vision de tous les événements qui s'accompliront dans l'année s'appuie sur *Sanhedrin*, 97 *a*, disant de lui, que semblable à Moïse, il connut Dieu d'une vision immédiate.

De plus le cadre du Zohar trahit à chaque instant

l'artifice. Simon ben Jochaï y apparaît comme entouré d'une auréole, enseignant les mystères à une élite de disciples (6 ou 12), véritable chevalerie de la Kabbala. Lorsqu'ils se réunissent pour étudier ensemble, le prophète Elie, tous les habitants des demeures célestes, tous les anges, tous les esprits, toutes les âmes viennent applaudir. Dès qu'ils sont réunis on entend comme un bruissement d'ailes de milices célestes, qui viennent écouter ce qui jusque-là leur était demeuré inconnu à elle-même. Simon b. Jochaï est exalté, s'exalte lui-même et se magnifie au-delà de toute expression (cf. I, 96 *b*, 155 *b*, et suivant II, 38 *a*, 86 *b*, 49 *b*, 154 *b*; III, 179). Il dit de lui-même : « Je prends à témoin le ciel sacré et la terre sacrée que je vois maintenant ce qu'aucun mortel n'a vu depuis le jour où Moïse a gravi le Sinaï pour la seconde fois. Même je vois plus que lui. Moïse ignorait que son visage fût illuminé; moi je le sais » (III, 132 *b*, 144 *a*). Lorsque R. Simon b. Jochaï sentit venir la mort, il dit à ses disciples les plus fidèles, réunis auprès de son lit : Voici ma volonté : « Toi, Rabba, tu écriras mes doctrines; toi, Éléazar, tu les interpréteras, et vous autres vous veillerez à les garder fidèlement dans votre cœur » (III, 287 *b*). Dira-t-on que R. Simon b. Jochaï a écrit le récit de sa propre mort?

Si maintenant, sans nous arrêter à la surface, au cadre, ni à tel ou tel fragment du Zohar, nous le considérons dans son ensemble, les conclusions suivantes s'imposent à nous. Le Zohar tout entier, depuis la première jusqu'à la dernière ligne, porte non seulement dans les idées, mais dans les mots, la marque d'une époque moderne, postérieure à tout le mysticisme gaonique, postérieure à toutes les premières manifestations de la Kabbale proprement dite. Nous avons vu la première ébauche des doctrines relatives au En-Sof, aux Sefiroth, au dualisme

sexuel transporté jusqu'en Dieu, nous en avons surpris la naissance, soit sous la forme de doctrines antérieures transformées et de dénominations antérieures démarquées, soit sous la forme de doctrines nouvelles. Nous en avons constaté la première apparition dans l'école d'Isaac l'Aveugle, dans celle d'Abulafia. Eh bien! le Zohar tout entier, depuis l'alpha jusqu'à l'oméga, est pénétré, baigné de ses doctrines. Si on les supprime, si on en fait abstraction, il ne reste plus rien du Zohar, il est illisible, inintelligible. Faire du Zohar, si prolixe, si diffus, le fondement, et de l'école d'Isaac l'Aveugle l'édifice, c'est comme si l'on voulait placer les feuilles et les fruits avant le tronc et les branches, avant la sève, qui les anime. L'école d'Isaac l'Aveugle, indépendamment des témoignages que nous avons recueillis, porte irrécusablement la marque d'un commencement, d'une Genèse, nous y surprenons en quelque sorte l'incubation, le travail *ab ovo* qui plie l'ancien mysticisme et tout ce qui gravite autour de lui sous la loi des principes nouveaux. Nous voyons cet œuf éclore peu à peu jusqu'à aboutir à ce produit tout à fait extraordinaire qui s'appelle le Zohar.

Pouvons-nous maintenant, faisant un pas de plus, fixer pour l'apparition du Zohar une date précise? Ou au préalable pouvons-nous en désigner l'auteur ou au moins un des auteurs? Jellinek a donné des parallèles frappants entre certaines parties du Zohar et certaines pages de Moïse de Léon, tirées notamment du *Sefer Hallischkah* et du *Sefer Harimon*; il en est qui entraînent impérieusement la conclusion de l'identité des auteurs. Par exemple, *Sefer Harimon* (II, n° 133, 25), Moïse de Léon tente d'expliquer pourquoi le tétragramme ne se rencontre pas dans les premières pages de la *Genèse* et n'apparaît dans la Bible que plus tard. C'est, pense-t-il,

que l'univers terrestre étant fini et périssable ne peut-être associé au tétragramme ou nom d'essence auquel s'attache l'idée d'éternité. Pour appuyer cette interprétation sur l'Écriture, il cite *Psaume*, 46, 9, où il explique le mot *schemoth* qui signifie « nom », comme s'il y avait *schamoth* qui signifie détruire, ravager, de sorte que le verset prend le sens suivant : Le nom *Elohim* (et non *Jhvh* convient aux choses détruites, périssables. Or il y a à cette interprétation, un vice capital, car précisément ce verset ne contient pas le nom *Elohim*, mais le tétragramme. Moïse de Léon a évidemment confondu avec *Psaume*, 66, 5, où se rencontre la même idée associée cette fois au nom *Elohim*. Eh bien ! le Zohar (I, 58 *b*) présente la même confusion et la même erreur.

On peut même trouver dans le Zohar des allusions, qui, sous le couvert de Moïse le prophète, visent en réalité un autre Moïse. Ainsi dans les *Suppléments* (LXIX, 110 *a*) et *Zohar Chadasch* (73 *d*) l'auteur place dans la bouche de Simon b. Jochaï, la profession suivante : « Ce livre (le Zohar) sera renouvelé et révélé à la fin des temps par Moïse. Avant l'apparition de ce Moïse, le Messie ne peut pas venir. Par lui, à l'approche de l'ère messianique, les adeptes de la Kabbale seront abreuvés de vérités sublimes. — *Zohar*, III, 273 *a*, dit formellement, que grâce aux lois de la métempsycose, le prophète Moïse se retrouve dans chaque génération. — *Zohar*, III, 158 *ab*, nous offre un passage encore plus probant. Il y est dit que « le fidèle pasteur (le prophète Moïse) est trop humble (cf. *Nomb.* 12, 3) pour faire en son propre nom des révélations sublimes. C'est pourquoi la sainte lumière (Simon b. Jochaï) parle pour lui. C'est le second Moïse qui doit hâter l'avènement messianique. Certes il y a eu auparavant un personnage du même nom ; mais, semblable au corbeau de l'arche de Noé, il

n'a pas réussi, ayant eu à faire à des ignorants; tandis que ce nouveau Moïse semblable à la colombe de l'arche, réussira ». Ces passages nous paraissent d'autant plus concluants que jamais, dans la littérature juive antérieure, Moïse n'apparaît sous l'aspect d'un précurseur messianique.

D'autres passages semblent vouloir marquer la date de cette époque attendue par toutes les générations avec une si vive impatience. *Zohar* (I, 116, *ab*) : « ... Quand viendra la 60e année du sixième millénaire (donc 5060 = 1300 après J.-C.), ce sera le commencement de l'ère messianique; alors la grâce divine commencera à croître et elle acquerra sa plénitude, etc... » *Ibid.*, 127 *a*, porte le chiffre 66 du 6e millénaire = 5066 = 1306 après J.-C., *Zohar Chadasch* (p. 45 *b*) donne la 70e année du 6e millénaire = 6070 = 1310 après J.-C. Toutes ces dates nous conduisent dans les années de pleine floraison de Moïse de Léon.

Nous avons vu plus haut d'après le témoignage d'Isaac d'Acco et d'après le témoignage de Moïse de Léon lui-même que cet écrivain vivait de la générosité des riches. Nous savons que, malgré leurs libéralités à son égard, il vécut dans un dénûment constant. Or quelque chose de cette situation et de la mauvaise humeur qui s'ensuit perce jusque dans le Zohar (au chap. 3, 153 *a*) à propos de l'*Exode* (5,17) où Pharaon traite les Israélites de fainéants, l'auteur dit : « Vous êtes fainéants, c'est-à-dire peu soucieux de soutenir les pauvres savants »; *ibid.* 125 *a*, à propos de *Zacharie* 13, 2 : « Je ferai disparaître l'esprit d'impureté, » il ajoute, criant misère « : afin que les savants ne soient plus obligés de se faire nourrir par les ignorants ».

Toutes ces preuves réunies et d'autres encore nous permettent d'affirmer sans risquer de nous tromper que

Moïse de Léon fut à coup sûr mêlé à la composition du Zohar, même qu'il en fut un des principaux auteurs. Peut-être est-ce lui précisément qui conçut le dessein de ramasser en un même tout un certain nombre de fragments mystiques, issus, comme tant d'autres écrits de la littérature juive, de la collaboration anonyme d'écrivains multiples, nés on ne sait comment sous forme de commentaires de l'Écriture, à cheval les uns sur les autres. L'œuvre de Moïse serait ainsi une œuvre de compilation et d'accommodation au texte. On s'expliquerait alors pourquoi le lien qui rattache le Zohar au Pentateuque est si ténu et si artificiel, pourquoi il apparaît comme né du dehors et non en vertu d'un rapport intérieur et logique. Dans tous les cas Moïse de Léon ne fut pas le seul auteur. Outre la preuve qui résulte du caractère décousu, incohérent du Zohar, le *Pasteur fidèle* (III, 156 *b*) contient à ce sujet une donnée très précise : « Le pluriel *maskilim* (les intelligents) de *Daniel*, 12, 3, est une allusion aux auteurs du Zohar au nombre de 9, dont deux de la ville de Léon et sept du royaume du même nom. A eux s'applique le verset (*Exode*) : « Tout nouveau-né, vous le jetterez dans le fleuve », c'est-à-dire que les nouveaux-nés de leur esprit furent jetés dans le courant du Zohar. (Leurs œuvres furent incorporées au Zohar.) » Puis il est question dans ce même passage d'un corbeau et d'une colombe dont Jellinek donne une interprétation très originale, quoique bien subtile. La voici : D'après *Rer. Germ. Vet. Auct. Pist.* (Jost, *Allgem. Geschichte*, VII, 313), l'année 1295 vit se lever deux prophètes, l'un à Avila, l'autre à Léon. *Respp.* de Salomon b. Adreth, n° 548, nous apprend que la mission du mystique d'Avila qui prétendait avoir reçu plusieurs écrits de la main des anges, échoua. Or Avila porte aussi le nom d'*Anebulensis* et Léon en arabe ليون. On aura donc appelé le mystique

d'Avila le corbeau et l'autre, celui de Léon : la colom[illegible]. Nous devons ici rapporter pour mémoire l'opinion de Jost (*Litterat. b. des Or.* VI, p. 417) d'après laquelle le Zohar serait l'œuvre de quelques ascètes asiatiques des temps des Croisades. Ces ascètes auraient mélangé, remanié, d'anciens Midraschim, des éléments théosophiques et auraient mélangé tout cela à ce qu'ils auraient d'autre part tiré d'œuvres morales de leur temps. Ils auraient ainsi procédé comme le Midrasch lui-même ou comme au XVIIIe siècle Mendelsohn et de nos jours Friedländer et Ben David, quand ils transportent dans les cadres juifs les doctrines de Wolff, de Leibnitz et de Kant, sans même prononcer le nom de ces philosophes.

Cette opinion est vraie en ce qui concerne la méthode du Zohar, mais nous ne voyons pas où Jost trouve l'ombre même d'une preuve de l'existence d'ascètes asiatiques. Dans tous les cas, les rédacteurs définitifs et derniers compilateurs sont à chercher ailleurs.

Le mot « Zohar » que nous avons dû adopter jusqu'à présent pour simplifier notre examen est en réalité une dénomination très complexe qu'il faut préciser et démêler. Tout d'abord l'œuvre appelée communément Zohar porte chez les auteurs juifs des noms différents. En premier lieu vient celui de « Midrasch de Rabbi Simon b. Jochaï » (chez Bechaye, Comment. sur le Pent., Sect. *Mischpatim*, chez R. Simon b. Zemach Durân, *Respp.* III, quaest. 56 et 57, chez R. Meir b. Gubbaï, *Abodath Hakodesch*). Ce nom lui est donné en raison du docteur principal dont l'œuvre se réclame et dans la bouche duquel sont placées la plupart des doctrines. — En second lieu, nous rencontrons le nom de « Midrasch que la lumière soit » (chez Abraham b. Samuel Zacuta, *Juchasin*; chez Azulaï, *Schem Haguedolim*, II, 49 *b*). Ce nom dérive de ce que dans quelques manuscrits l'œuvre débute par une inter-

prétation de *Gen.* **1**, 3 : « Que la lumière soit. » — Enfin nous trouvons le nom de « Zohar » dû à ce que dans la plupart des éditions, le premier verset biblique qui fait apparition est celui de *Daniel*, **12**, 3 : « Les intelligents brilleront comme l'éclat (*zohar*) du ciel. » Déjà R. Nissim avait appliqué le mot de Daniel aux adeptes du gnosticisme et dans la suite le terme servait constamment à désigner des esprits plus profonds, plus pénétrants que la masse, creusant bien avant sous la surface des choses. C'est ainsi que Nachmanide l'emploie chaque fois qu'il superpose au sens ordinaire de l'Écriture un sens mystique. Les auteurs du Zohar se présentant comme destinés à refouler définitivement le rationalisme et à ramener à la clairvoyance, à l'intuition de la foi, s'intitulèrent, sur la base de ce même verset de Daniel, les clairvoyants, améliorant la masse, « brillants comme l'éclat du ciel ». Ils le firent avec d'autant plus de force que la lumière est la comparaison sensible qui apparaît le plus souvent dans le Zohar. On peut aussi penser que les auteurs du *Zohar* visèrent un titre parallèle à celui du *Bahir* (*baher*, briller) et après que le Pasteur fidèle et les Suppléments eurent fait du verset de *Daniel* l'emploi que l'on sait, ils adoptèrent pour l'ensemble de l'œuvre la dénomination *Zohar* (éclat). Cette dénomination prévalut. Avant elle le Zohar semble encore avoir été désigné par le titre de *Miracle de sagesse*. En effet R. Salmon b. Adreth dans le n° 548 de ses *Respp.* parle d'un ouvrage de ce nom se rattachant au verset de *Daniel* **12**, 3 et écrit partie en araméen, partie en hébreu. Cet ouvrage aurait été apporté par un ange à un jeune homme inculte d'Avila; la communauté de cette ville s'adressa à Ben Adreth qui lui répondit ainsi : « L'auteur des Miracles de la sagesse prétend avoir reçu un livre rempli de révélations faites à Moïse et à Daniel. Or, il est certain que ces prophètes

n'ont jamais écrit un pareil livre sur des sujets aussi étranges et dans des paroles plus étranges encore. » Adreth repousse donc l'authenticité du livre et la bonne foi de l'auteur. Ce livre ne peut être que le Zohar. Et c'est alors probablement que l'auteur changea ses batteries et mit sur le compte de Simon b. Jochaï ce qu'il avait attribué à Moïse et à Daniel.

Avant de passer à l'étude de la doctrine il faut jeter un coup d'œil général sur le cadre, sur la constitution extérieure du tout complexe qui forme le Zohar. Nous avons vu plus haut qu'on l'appelait à un certain moment « Midrasch du Zohar » et « Midrasch que la lumière soit ». Ce nom est celui qui convient le mieux à sa nature car le Zohar se présente tout d'abord comme un Midrasch adapté au Pentateuque, le suivant pas à pas et n'ayant en apparence d'autre prétention que d'être un commentaire.

Lorsqu'en effet la Kabbale eut atteint un certain développement, une tâche s'imposait à elle : se donner des titres de créance. Il lui restait à montrer que la source de toute vérité était une, que l'épanouissement mystique n'était lui-même qu'une extension de l'Écriture. L'école d'Isaac l'Aveugle s'était déjà appliquée à adapter sa pensée à la Bible en général, et aussi au Talmud, notamment à la partie haggadique et homilétique. C'était déjà lui donner des ancêtres d'une autorité incontestée. Il fallut maintenant faire un pas de plus, il fallut légitimer la Kabbale non seulement par l'autorité de la Haggadah, non plus même par la Bible en général, mais par le centre de l'un et de l'autre, par ce qui était aux yeux de tous le cœur même de la révélation juive, j'entends le Pentateuque, la loi mosaïque. On eut à cœur de justifier le principe énoncé par les docteurs (*Aboth*, 5, 22) : « Tourne-la (la loi) toujours et toujours car tout est en elle. »

Ce qui marque bien que ce n'est pas le Pentateuque qui s'impose à la Kabbale, mais la Kabbale qui s'impose au Pentateuque, c'est que le lien de ce prétendu commentaire (le Zohar) avec le texte est d'une subtilité imperceptible. Très souvent on ne voit pas quel rapport logique unit l'un à l'autre, ni ce qui légitime la place de tel ou tel développement dans une partie du Pentateuque plutôt que dans une autre. Le premier lien posé, le commentaire se détourne immédiatement dans une direction inattendue et alors ce n'est plus le Pentateuque qui est mis à contribution, mais toute l'Écriture, tout le Talmud, tous les Midraschim, toutes les doctrines mystiques antérieures, tout le flot confus d'idées juives et non juives. Par exemple, à propos de la séparation des eaux des premières lignes de la *Genèse*, le Zohar passe immédiatement à l'idée de séparation morale, de discussion, alors l'occasion semble bonne pour parler des révoltes de Coré, des discussions casuistiques de Schammaï et Hillel, et d'autres docteurs illustres, de la scolastique du Talmud en général, etc. Selon les associations d'idées les plus fantaisistes, reliées entre elles par un fil invisible, le commentaire suit sa marche entassant dans une confusion inextricable des interprétations exégétiques, des jeux d'homophonie et de synonymie, des combinaisons de lettres et de nombres, des propositions dogmatiques, des paraboles, des aphorismes, des fables, des odyssées symboliques. Les axiomes philosophiques les plus hauts coudoient les subtibilités scolastiques les plus puériles, l'exégèse substantielle de l'école d'Espagne est mêlée du verbiage scolastique, tout cela servant d'expression à des notions de philosophie, de théosophie, de théologie, de cosmogonie, de physique, d'éthique, à des données relatives à l'astronomie, à l'astrologie, à l'alchimie, à la médecine, à la médecine

occulte, à la botanique, à des superstitions touchant l'exorcisme, les amulettes, la chiromancie, la physiognomie, à toutes les formes imaginables de thaumaturgie et de théurgie, à un mysticisme vide, purement formel, des lettres, des nombres, des noms divins et des noms d'anges, à une mystique et à une poétique sans caractère définissable, à des jeux d'idées rebelles à toute analyse et qui n'ont dans nos langues modernes aucune possibilité d'expression.

Là se rencontrent les produits intellectuels et aussi les élucubrations et les aberrations de tout l'Orient et de tout l'Occident. On dirait une grande foire d'idées, où les denrées les plus chères et les plus viles sont exposées avec le même soin et vendues au même prix, où même les perles les plus pures ont souvent les écrins les plus grossiers et où, malheureusement plus souvent encore, des vases d'or ne contiennent que poussière et cendres. Si l'on fait abstraction du cadre et des procédés souvent étranges, inadmissibles à nos méthodes, on éprouve je ne sais quel frisson de respect devant cet océan d'idées venues de partout, acceptées avec la même avidité même quand elles font mal penser, pourvu qu'elles fassent raisonner, pourvu qu'elles paraissent apprendre quelque chose à l'esprit, pourvu qu'elles semblent rapprocher de quelques toises l'horizon de la vérité perdu à l'infini. C'est le cas de répéter avec Shakespeare : « Si c'est de la folie, il y a pourtant quelque méthode dans cette folie. »

Ce qui dispense l'auteur et le compilateur de toute méthode, c'est la forme même sous laquelle se présente le *Zohar*. S'il avait exprimé ses idées en une œuvre d'ensemble il aurait été tenu à une certaine confusion. Mais comme l'œuvre ne prétend avant tout qu'à être un commentaire, un *vade-mecum* du Pentateuque, il peut suivre

pas à pas ce Pentateuque, fait lui-même de pièces et de morceaux d'époques diverses, lui-même plein de heurts, de contradictions, d'antinomies irréconciliables. De la sorte l'auteur n'est gêné par aucune loi logique et il peut entasser pêle-mêle tout ce qui se rencontre dans son esprit et tout ce qui se trouve dans les ouvrages qu'il a sous les yeux.

Ainsi donc le *Zohar* est une juxtaposition, un agrégat d'éléments hétérogènes. Ce n'est pas un organisme bien constitué, mais une espèce de polype monstrueux réunissant les types les plus divers. En d'autres termes, ce n'est pas un édifice mais un amas de pierres dans lequel nous surprenons encore des blocs bruts jetés là au hasard.

Dans cet amas confus nous distinguons les fragments suivants constituant des petits touts nettement indépendants du reste :

Le Livre des Mystères (*Sifra Dezniuta*) ;
La Grande Assemblée (*Idra Rabba*) ;
La Petite Assemblée (*Idra Zuta*) ;
Les Mystères des mystères (*Raze Derazin*) ;
Les Palais (*Sefer Hechaloth*) ;
Le Pasteur fidèle (*Raya Mehemna*) ;
Les secrets de la Thorah (*Sithre Thorah*) ;
Le Midrach occulte (*Midrasch Haneelam*) ;
La Spéculation du Vieux (*Saba*) ;
La Spéculation du Jeune (*Yenuka*) ;
Matnitin ;
Tosefta.

Enfin englobant le tout :

Le *Zohar* proprement dit.

Puis viennent des opuscules qui délayent le *Zohar* proprement dit, à savoir :

Le Nouveau Zohar (*Zohar Chadasch*) ;

Le Zohar du Cantique des cantiques (*Zohar schir haschirim*);

Les Anciens et Nouveaux Suppléments (*Tikunim*).

Le « Livre des Mystères », la « Grande » et la « Petite Assemblée » forment un premier groupe, probablement le plus ancien, car le terme « En-Sof » n'y figure pas encore et la neuvième Sefirah y est appelée *zadik* (juste) comme dans l'école d'Isaac l'Aveugle et non encore « Fondement » ou vie du monde » comme dans le *Zohar* proprement dit. Ce groupe a un caractère anthropomorphique nettement tranché; il est rempli par la représentation et la description de Dieu sous l'aspect du « Grand Visage. » Il rappelle les anthropomorphismes du mysticisme des Gaonim et semble être une amplification et une extension du Schiur Koma. En tête du groupe vient probablement le Livre des Mystères, car les deux suivants s'y réfèrent. Il est de même cité dans toutes les autres parties du *Zohar*, II, 47 *b*, 522 *b*; III, 48 *b*, 60 *b*, 175 *a*, 261 *b*, 291, sous le titre de « Mystère du livre » et partout ailleurs sous celui de « Livre des mystères » qui a prévalu. Le dernier auteur ou compilateur du Zohar a dû lui-même le considérer comme le premier en date, car il le fait citer par Simon b. Jochaï comme n'étant pas de lui (II, 176 *a*; III, 146 *b*). Dans l'opuscule même Simon b. Jochaï ne figure pas une seule fois.

Puis vient la « Grande Assemblée » qui tout en apportant quelques données nouvelles reprend et délaye la plupart des conceptions du Livre des Mystères sous une forme plus solennelle et plus ample. « Jusqu'à quand, cria R. Simon à ses compagnons, jusqu'à quand persisterez-vous dans la position équivoque (soutenus sur un seul pied)? N'est-il pas écrit : « Il est temps d'agir pour Dieu »; le temps est court, le créancier presse, l'appel retentit chaque jour, et il y a peu d'ouvriers. Encore

ceux-ci ne sont-ils occupés qu'au bord du vignoble (sans entrer dans la gnose intérieure), sans même savoir où est l'endroit véritable. Donc, chers amis, réunissez-vous, armez-vous du bouclier et de la lance... et dans la crainte mystérieuse de celui qui est le maître de la vie, proférons des vérités auxquelles les anges sacrés sont attentifs. » Après ces mots Simon b. Jochaï s'arrêta et pleura. « Malheur, s'écria-t-il, si je révèle la chose, malheur si je ne la révèle pas. » Et personne n'osa rompre le silence... Etaient présents et comptés par R. Simon : R. Eléasar son fils, R. Aba, R. Jehuda, R. Jose fils de Jacob, R. Jitzchak, R. Chiskiya b. Rab., R. Jose, R. Jese : ils étaient au nombre de dix docteurs... Ils se rendirent tous en plein air et s'assirent en cercle à l'ombre d'un arbre. Simon b. Jochaï, après avoir prié, s'assit au milieu d'eux, et ordonnant à tous de poser leur main sur ses genoux, il prit contact avec toutes ces mains et se disposa à parler... Lorsque le silence fut bien établi, on entendit un bruissement qui fit chanceler tous les genoux : c'était le bruissement d'ailes de l'Assemblée céleste. » C'est dans ce cadre solennel que l'auteur place l'enseignement de ses idées.

La « Petite Assemblée » est un résumé de ce qui est contenu à la fois dans le « Livre des Mystères » et dans la « Grande Assemblée ».

Ce qui marque bien que ces fragments sont des touts indépendants, c'est qu'ils sont divisés par chapitres et n'ont de près ou de loin aucun lien avec le Pentateuque. Le compilateur, suivant en cela les compilateurs juifs de tous les temps, les insère simplement à différents endroits de la trame du Zohar sans pratiquer la moindre suture et nous permet ainsi de les détacher sans préjudice du contexte.

Un second groupe est formé par le « Mystères des mystères » et « Les Palais » qui ont ce point commun d'être

en général la reproduction de ce que nous avons trouvé antérieurement, notamment dans les « Hechaloth » du temps des Gaonim.

Le « Pasteur fidèle » apparaît tout à coup à la lisière du Pentateuque, parallèlement au Zohar proprement dit. Mais tandis que le Zohar suit le Pentateuque tout entier, le « Pasteur fidèle » n'accompagne que la partie législative. S'inspirant de la méthode d'Ezra-Azriel et de Nachmanide, l'auteur résume et étend l'effort fait par eux pour donner à tous les préceptes un sens mystique digne d'être opposé au sens rabbinique pur et simple. Puisque, selon les conceptions de la Kabbale, la Thorah a servi de plan au divin Créateur, le sens de toutes ses parties, aussi de la partie législative, doit avoir une relation directe avec l'existence de l'univers créé. C'est cette relation que l'auteur cherche à mettre en lumière. Il envisage chaque précepte comme apportant des révélations sur l'ordre supérieur et comme recélant une action sur les forces théurgiques des choses. Les préceptes deviennent ainsi une colonne d'angle, non pas seulement du gouvernement moral mais du gouvernement matériel de l'univers. Mais tandis qu'Ezra et Nachmanide s'attachent uniquement à transfigurer les préceptes bibliques, le « Pasteur fidèle » se propose d'opérer la même transformation sur les préceptes talmudiques, sur les innombrables distinctions juridiques des docteurs. Toutes les infiniment petites pratiques, créées de toute pièce par les rabbins, il les relie aux choses de l'âme et du monde supra-sensible. De la sorte, l'auteur, tout en étant un adepte très fervent de la Kabbale, demeure cependant sur le terrain traditionaliste. Il donne une autorité mystique aux institutions et aux lois talmudiques, il baigne de mysticisme le judaïsme orthodoxe. Le « Pasteur fidèle » cite fréquemment un ouvrage antérieur sous le nom de « Traité pré-

cédent ou ancien » (III, 214 *b* et suivants, 219 *b*, 232 *b*). Entendrait-il par là le Zohar lui-même? Dans ses rêves messianiques figure (voir *Zohar*, III, 251 *a*) l'année 1260 ou 1272 après la destruction du Temple, c'est-à-dire 1328 ou 1340 après J.-C., ce qui nous reporte à une époque ultérieure à l'apparition du Zohar.

Les fragments appelés « Mystères de la Thorah » et les morceaux intitulés « Matnitin » et « Tosefta » se consacrent particulièrement à la question des Sefiroth. Ils tendent à rendre sensible la doctrine de l'émanation par des comparaisons matérielles, empruntées presque toutes au rayonnement de la lumière. On dirait qu'ils prennent pour point de départ les indications du Zohar même, par exemple de I, 107 *b*, 109 *b*, 147 *a*, 154 *b*, 161.

Le *Midrasch occulte*, malgré son titre ronflant, est une œuvre très superficielle qui se préoccupe surtout d'allégoriser à la manière de Philon. Par exemple, l'intervention d'Abraham en faveur de Sodome est interprétée comme le plaidoyer ultra-terrestre des âmes pieuses pour les âmes pécheresses (I, 104 *b*). Les filles de Loth symbolisent les deux instincts de l'homme (I, 110 *b*), etc.

Tous ces opuscules, avons-nous dit, sont enchâssés dans le Zohar proprement dit. C'est ce Zohar qu'il faut aborder. Et tout d'abord sa méthode.

La méthode du Zohar est en principe la même que celle de toute la mystique antérieure. Je veux dire l'allégorisme. Il faut préciser le caractère de l'allégorisme du Zohar. Il y a dans toutes les littératures deux formes générales d'allégorisme : celui qui interprète les faits par des allégories et celui qui interprète les allégories par des faits. Les peuples primitifs allégorisent tous les phénomènes naturels et les expliquent comme le jeu des passions qui meuvent les êtres personnels supérieurs. C'est ainsi que se forme le tissu mythologique. Ici l'allé-

gorisme consiste à passer de la réalité au mythe. Plus tard se produit le phénomène inverse et l'esprit passe du mythe à la réalité, du signe à la chose signifiée. C'est ainsi qu'aux temps de leurs poètes dramatiques les Grecs considéraient les fables mythologiques comme l'expression de notions morales, et les Stoïciens, chez les Romains, faisaient de la mythologie l'expression de la scène cosmique.

L'allégorisme du Zohar ne tient ni de l'une, ni de l'autre de ces deux formes. Pour le Zohar, il n'y a pas là en présence un signe artificiel, irréel, et une chose signifiée réelle, mais l'un et l'autre sont également à la fois des réalités et des signes. Les phénomènes et les textes ne sont pas seulement l'expression, le reflet d'un monde supra-sensible, mais ils ont tous deux une double réalité, réalité extérieure et sensible, réalité intérieure et abstraite. Les mots de l'Écriture, les récits relatifs au passé sont vrais d'une vérité historique, mais sont en même temps le symbole d'une vérité plus haute. De même, les phénomènes de la nature ont parallèlement un sens réel et un sens idéal. Ils sont ce qu'ils sont et en surplus le signe de ce qu'ils ne sont pas. En un mot, cet allégorisme est mystique, il repose sur ce principe que les choses visibles ont, outre leur réalité exotérique, une réalité ésotérique, destinée à enseigner à l'homme ce qui n'est pas visible. Et ce n'est pas seulement la réalité sensible, mais de bas en haut toute chose n'est jamais dans son sens profond que le signe d'autre chose qui la dépasse. L'univers est ainsi rempli de symboles qui, en dernière analyse, conduisent tous à l'être véritablement en soi qui n'est jamais un signe mais qui est la Grande Chose signifiée. La méthode du Zohar est bien en harmonie avec les idées qui en sont la doctrine fondamentale. Puisque tout l'univers n'est qu'une grada-

tion d'émanation, il s'ensuit que l'esprit humain peut retrouver dans chaque effet la marque supérieure et remonter ainsi jusqu'à la Cause des causes. Par cette méthode, l'homme peut sans cesse, en toute occasion, à la vue de tout, se mettre immédiatement en rapport avec le monde idéal et se retremper à la source première.

Afin de lui faciliter cette montée, Dieu lui a donné un livre : l'Écriture, et particulièrement le Pentateuque ou la Loi. Cette loi, ayant présidé à la genèse de l'univers, ayant servi de plan au Grand Architecte, doit nécessairement contenir toute vérité sur le sens profond de cet univers. Mais, de même que dans l'univers, il faut démêler le sens idéal sous le sens réel, de même dans l'Écriture il faut chercher le sens intérieur sous le sens extérieur. Déjà dans le Talmud (*Sanhédrin*, 99 *b* et *passim*) nous trouvons une ébauche de cette méthode : « Un roi impie se moqua un jour des choses insignifiantes rapportées par la Bible... Le Talmud observe que ces récits, vrais en particulier pour ceux qui furent l'objet des événements relatés, ont en outre une portée symbolique générale ». Le Zohar reprend tout d'abord ce principe et le formule ainsi : « Les récits sont faits pour servir de prémice à une induction plus haute » (III, 149 *b*). Chaque verset de la loi a à la fois et un sens clair et un sens caché (III, 71 *b*). Puis (III, 152 *a*) nous trouvons la méthode exposée tout au long : « Malheur à celui qui croit que la Thorah ne contient que des récits communs et des paroles ordinaires, car s'il en était ainsi, nous pourrions encore de notre temps composer une loi beaucoup plus admirable... Il est évident que dans chaque parole gît un mystère profond et le monde supérieur et inférieur sont pesés sur la même balance (c'est-à-dire les mêmes mots contiennent à la fois un sens relatif à la terre et un sens relatif au ciel). Mais tout ce qui vient d'en haut

doit tout d'abord, pour devenir accessible, revêtir une enveloppe mortelle. Les anges envoyés sur la terre n'ont-ils pas dû prendre des vêtements humains, autrement ce monde n'aurait pas pu les recevoir? Comment alors la sainte Thorah, laquelle est tout entière destinée à notre usage, pourrait-elle se passer de vêtements? Eh bien! les récits sont le vêtement... Il y a des hommes qui, lorsqu'ils voient un de leurs semblables bien vêtu, se contentent de cette vue et prennent le vêtement pour le corps. A plus forte raison ne recherchent-ils pas et n'apprécient-ils pas l'âme qui est encore supérieure au corps. Il en est ainsi pour la loi divine : les récits constituent son vêtement, la morale qui en ressort est son corps, enfin le sens caché, mystérieux est son âme... Les simples ne prennent garde qu'au vêtement et ne voient pas ce qui est dessous. Ceux qui sont supérieurs cherchent le corps. Les sages et les initiés, au service du Roi d'en haut, ne considèrent que l'âme qui est la racine de toute loi. De même aussi pour les choses d'en haut, il y a un vêtement, un corps et une âme. L'âme des choses est ce qui se rapporte au ciel... »

« Semblable à une belle, dit encore le Zohar (II, 99) cachée dans l'intérieur de son palais, qui, tandis que son bien-aimé passe, ouvre un moment une issue secrète, par laquelle elle n'est vue que par lui et disparaît à nouveau et pour longtemps, ainsi la doctrine ne se montre qu'aux élus et elle ne se montre pas au même degré à tous les élus. Au début, elle fait signe avec la main en passant, il s'agit alors de voir le signe, c'est la méthode qu'on appelle la méthode par allusion; plus tard, elle approche un peu plus près, murmure quelques paroles, mais son visage est couvert d'un voile épais que les regards ne peuvent pénétrer, c'est la méthode qu'on appelle méthode d'interprétation; plus tard encore, elle

s'entretient avec l'élu, le visage recouvert d'un voile fin, c'est la méthode haggadique ; enfin quand il s'est de la sorte habitué à son commerce, elle se montre face à face et lui confie les derniers reflets de son cœur, c'est la méthode mystique. L'initié comprend alors facilement que tous ces différents sens occultes sont latents au fond du sens littéral et qu'on n'a rien retranché ni rien ajouté. »

Outre l'allégorisme de fond, il y a dans le Zohar ce qu'on pourrait appeler l'allégorisme de forme, j'entends que la terminologie, indépendamment des idées dont elle est l'expression, est en soi un tissu de mots, de dénominations symboliques. Sur la base de parallélismes bibliques et talmudiques, avec l'aide de combinaisons de nombres arbitraires, il se constitua au sein des écoles kabbalistiques, une véritable langue hiéroglyphique dont le type le plus complet nous est donné dans le Zohar.

L'allégorisme de fond et de forme a, aux yeux des mystiques, cet avantage de mettre les mystères à l'abri des regards profanes. Il est une garantie contre les violations du dehors et du dedans. Il faut en effet une certaine force d'esprit pour comprendre les symboles, pour saisir le rapport qui unit la forme et l'idée ; même après une longue initiation, il faut une certaine subtilité pour retrouver le lien qui relie l'expression et la doctrine et surtout pour créer des rapports nouveaux. Ainsi donc, d'une part, une garde sévère veillait à la défense du sanctuaire, car les maîtres mettaient les disciples à une série d'épreuves intellectuelles et ne livraient l'enseignement qu'à une élite ; d'autre part, le seuil une fois franchi, les voiles changeants et troublants de l'allégorie couvraient toute chose.

Différents degrés conduisaient à travers tous les modes de la connaissance jusqu'à l'extase la plus sublime.

D'abord ce que le Zohar appelle « la vision par le miroir éclairé indirectement », puis la « vision par le miroir éclairé directement » ou, comme il dit encore, la connaissance « du visage extérieur et du visage intérieur » des choses (*Zohar*, II 23 *b*). Après cela vient la représentation intuitive (cf. Philo, *Leg. alleg.*, III). Trois degrés conduisent à l'intuition. D'abord le rétrécissement de la pupille quand l'objet est encore très lointain, puis les yeux demeurent moitié ouverts, moitié fermés, et alors la vision est tantôt obscure, tantôt claire, puis, les yeux sont complètement clos et retournés, alors, la vision a un éclat suprême (Mystères de la Thorah, 97 *a* et suivants). Après la période intuitive vient la période d'amour. La loi ne révèle des secrets qu'à celui qui l'aime. De même que ceux qui aiment ne voient rien d'autre que l'objet de leur amour, tout leur cœur et toute leur âme s'y rattache et ils n'ont de cesse que l'amour réponde à l'amour, ainsi la Thorah ne se découvre qu'à son amant, à celui qui en fait l'objet constant de sa vie (*Zohar*, II, 99 *a*). Après l'amour vient l'extase qui s'applique aux visions les plus saintes. Un exemple nous en est donné dans la « Grande Assemblée » (122 *b*) : « J'étais plongé, dit R. Simon b. Jochaï, dans l'extase contemplative, et je vis un rayon sublime de lumière supérieure étendre son éclat sur 325 cercles et quelque chose d'obscur se baigner dans cette lumière... Puis ce point obscur, revêtu maintenant de lumière, nagea vers la mer profonde et sublime, où aboutissent toutes les splendeurs. Et je demandai : Quel est le sens de cette vision? C'est le pardon du péché que tu as vu. »

On voit comment cette extase s'en fait accroire à elle-même par l'accumulation d'images poétiques (1) d'un vague insaisissable.

1. Le mysticisme et la poésie ont souvent marché de pair; cette

Dans la Bible il apparaît à plusieurs endroits que les prophètes, depuis Samuel jusqu'aux grands prophètes écrivains, se mettaient parfois dans un état d'exaltation ou de vaticination, en écoutant certaines harmonies, où en jouant eux-mêmes de certains instruments (I *Samuel*, 10; II *Rois*, 3). Le Zohar croit pouvoir décrire les phénomènes physiologiques qui accompagnaient cet état extatique : « Lorsque le prophète sentait venir à lui l'esprit divin, il était pris de violents tremblements, comme un homme mordu par un chien, ses yeux ne laissaient plus apparaître qu'une blancheur de miroir, réfléchissant en quelque sorte les visions qu'il contemplait ». Le Zohar recommande beaucoup ce moyen, mais il pense que, pour les mystiques véritables, capables de se dégager de la matière et de monter au ciel en esprit, il y a un moyen bien plus efficace, c'est d'écouter les chœurs d'anges et les harmonies (II, 65 *a*) des Sefiroth.

Un cadre de prédilection de l'enseignement du Zohar est la promenade ou le voyage. Déjà dans le Talmud certains aphorismes, certaines doctrines sont présentés à l'occasion d'un événement survenu au cours d'un voyage de plusieurs docteurs. Le Zohar voulant entrer le plus complètement possible dans la vie de son héros, R. Simon b. Jochaï lui fait entreprendre des voyages de propagande. Ainsi (I, 132) il arrive à Tibériade et, à son entrée dans la ville, il prévoit la visite d'un délégué

connexité apparaît particulièrement dans le Zohar. Même dans l'école d'Isaac l'Aveugle qui tend cependant à une certaine hauteur philosophique, l'expression des idées est empruntée non à la langue de la philosophie mais à celle de la poésie. Précisément parce que l'idée métaphysique se perd dans les hauteurs inaccessibles à la logique, elle trouve commode de se donner pour vêtement des formes plus brillantes que solides, les formes flottantes de la poésie.

chargé par une école de s'entretenir avec lui sur les mystères de la prière. C'est en effet ce qui arrive; (I, 223 *a*), il joue un rôle semblable sur la route de Cappadoce à Loud; (I, 242), il fait en compagnie de ses amis le voyage de la Galilée supérieure à Tibériade; (I, 244 *b*), R. Eléasar en route avec R. Aba s'arrêtent à une caverne où ils sont rejoints un peu plus tard par R. Simon; (II, 143 *b*), R. Simon et ses compagnons rencontrent un vieillard que le Zohar nous présente comme un ascète du désert (solitaire de Thébaïde ou stylite); (III, 59), il reçoit une députation chargée de lui demander conseil sur le moyen de susciter la pluie. (Cf. pour lui et les autres personnages du Zohar, III, 69 *a*, 90 *a*, 106 *b*; I, 85 *b*, 86 *b*, 131 *a*, 178 *a*; II, 4, 10, 13 *a*, 163 *b*, 171 *a*, 232 *b*; III, 35 *a*, 84 *b*.)

Certains passages rappellent les promenades péripatéticiennes du Lycée, par exemple (III, 202 *b*) : le maître, pour mieux s'entretenir de sujets très graves, sort de la ville, gagne la grande route en compagnie de ses disciples. D'autres passages comme la scène d'introduction de la Grande Assemblée rappellent le commencement du *Phédon* de Platon ou du *Brutus* de Cicéron. Les disciples au nombre de dix vont s'asseoir en cercle à l'ombre d'un arbre, les mains sur les genoux. R. Simon b. Jochaï est assis au centre et saisissant toutes les mains tendues vers lui il commence à parler.

La doctrine du Zohar.

XV

DIEU

Si le Zohar ne présente pas sur Dieu une conception uniforme, nous pouvons cependant admettre qu'il est traversé tout entier par la distinction entre Dieu en soi, invisible, inaccessible et Dieu en tant que créateur, se révélant à l'esprit humain. En soi il est le En-Sof (infini), le Ayin (néant), l'Ancien des anciens, le Mystérieux des mystérieux, le Long Visage. Le Zohar se hâte de déclarer que ces noms ne sont que des noms fictifs créés par l'esprit humain. En effet, l'idée d'un Dieu en soi, inaccessible à l'esprit humain, exclut *a priori* tout qualificatif et tout nom propre. « Dieu en soi n'entre dans aucun nom », dit le Zohar. Les noms divins — et ils sont innombrables — qui se rencontrent dans le Zohar ne peuvent donc en aucune manière correspondre à une réalité objective, mais ne sont jamais qu'une expression subjective de nos conceptions sur Dieu et son œuvre.

Cependant, pour parler de ce Dieu en soi, pour le dégager précisément de toute formule et de toute dénomination, et d'une manière générale pour le considérer à un point de vue objectif, il fallut bien trouver quelque qualificatif répondant à notre expression « Dieu en soi ». Le Zohar emploie, en général, comme nous l'avons déjà dit, le mot En-Sof (sans fin) devenu classique depuis

l'école d'Isaac l'Aveugle. « Ce Premier de là-bas que personne ne peut méditer, ni connaître, parce qu'il est enveloppé dans une pensée cachée et une idée incommensurablement élevée au dessus de la perception d'une pensée humaine, n'ayant rien à quoi cette pensée puisse s'attacher, n'offrant aucune prise, ni pour l'ignorance qui questionne, ni à plus forte raison pour la connaissance qui affirme — c'est là le En-Sof » (I, 21 *a*).

Mais puisque le En-Sof évoque encore quelque idée positive ou au moins ne présente l'idée d'Infini que par la négation du fini, le Zohar emploie souvent à sa place le terme *Ayin* (néant). Il est appelé néant parce que nous ne le connaissons pas, parce qu'il est inconcevable (*Petite Assemblée*, 288; cf. II, 64 *b*, 129 *a*).

Le En-Sof n'est susceptible d'aucune forme matérielle, ni d'aucun signe adéquat. Le Zohar, pour cette raison, remplace souvent la dénomination « En-Sof » qui ne lui paraît pas assez négative par celle de « Ayin » (néant) et pour le mettre à l'abri de toute conception positive, il étend ce même terme jusqu'à la première manifestation divine, la première Sefirah « la Couronne », de sorte que Dieu en soi est l'Ayin de l'ayin, le néant du néant, une quintessence du néant, une raréfaction de néant. Ce n'est pas qu'il faille penser ici comme le croit Franck au pur néant de Hegel. Le Zohar, croyons-nous, se place à un point de vue purement subjectif. Dieu est un néant pour l'esprit humain. Le Zohar dit formellement (II, 42 *b*) que toute dénomination s'appliquant à Dieu n'a pu apparaître qu'avec la création, c'est-à-dire par rapport de la chose créée au sujet pensant. « Là-bas, dit le Zohar (*ibid.*), il ne peut être question d'aucun nom, d'aucune connaissance, d'aucune forme perceptible. »

C'est pourquoi En-Sof et Ayin lui-même ne suffisent pas au Zohar pour marquer l'inconcevabilité divine,

c'est-à-dire que ces dénominations renferment encore quelque chose de subjectif, et, comme dit le Zohar, ils sont postérieurs à la création, c'est-à-dire qu'ils impliquent une conscience extérieure à Dieu. Mais quel nom portait-il « avant la création »? Avant la création, il est défendu de le désigner même par un simple signe *h* (ה), ou *v* (ו). C'est seulement après la création, après qu'il eut créé une figure et qu'il fut descendu vers les choses, alors, un nom put s'appliquer à lui. Ainsi donc En-Sof et Ayin ne désignent pas proprement le Dieu en soi, le Dieu éternel indépendant de toute œuvre créée, mais pour ce Dieu, il faut se contenter de l'interrogatif : Qui? « Avant qu'il y eût aucune forme créée, avant qu'il y eût aucune image, Dieu était seul, sans forme, sans ressemblance avec rien. Qui pourrrait le concevoir, comme il était alors puisqu'il était sans forme concevable? Aussi ne doit-on le représenter par aucune image, par aucune figure, même pas par son nom, ni par une lettre, ni par un signe. Et c'est ce qu'il faut entendre par ce passage de l'Écriture : « Vous n'avez vu aucune figure le jour où l'Éternel vous parla » (*Deut.* 4, 15), c'est-à-dire vous n'aviez rien vu qui soit susceptible d'être rendu par une figure ou une image (*Zohar*, II, 112 *b*). « Lorsque tout était encore enveloppé en lui, Dieu était le mystérieux parmi les mystérieux. Alors, il était sans nom. Le seul terme qui lui convint eût été l'interrogation : Qui? » (*Zohar*, II, 103).

Dieu en soi est donc impénétrable, inconcevable. Ce n'est que par la création et dans la création qu'il prend une forme connaissable. Le Zohar use de diverses symboliques pour exprimer la distinction du Dieu en soi, invisible, d'avec le Dieu visible et, pour exprimer le passage de l'un à l'autre. Dans les fragments les plus anciens cette doctrine est figurée sous l'aspect de deux visages.

Ici, il nous faut tout d'abord citer textuellement, du moins ce qui est susceptible d'être rendu dans notre langue, et c'en est la moindre partie. « Il y a un crâne rempli de rosée avec une membrane éthérée, transparente et invisible. La laine abondante des cheveux tombe avec symétrie. Puis, vient un front sur lequel repose l'amour et qui est accessible aux prières des hommes. Puis vient un œil toujours ouvert et en éveil, dont les regards versent la sollicitude sur les choses d'en bas. Puis viennent deux narines d'où jaillit l'esprit de vie pour l'univers entier » (Livre des Mystères, *passim*). — Dans la Grande Assemblée la description est plus brillante et digne, pour ce qui est de la forme matérielle, du Schiur Koma et du mysticisme gaonique : « L'éclat de la tête étincelle en quatre cent mille univers, de son crâne se développe chaque jour treize mille myriades de mondes tous soutenus par lui... Le crâne distille une rosée blanche, s'irisant en toutes les couleurs ; cette rosée est une source de vie qui anime les mondes et qui ressuscite les morts... La longueur du visage se développe en trois cent soixante-dix myriades de mondes. C'est là le Long Visage. Lorsque le Petit Visage se tourne vers lui, l'ordre s'établit dans les sphères inférieures... Du crâne s'étend un brillant cercle de lumières qui se répandent sur le Petit Visage et de là dans les mondes inférieurs. Chacun reçoit un reflet de l'éclat suprême de l'Ancien des anciens... La membrane couvre le cerveau qui révèle la sagesse mystérieuse. Cette sagesse est impénétrable parce que la subtilité de la membrane ne présente aucun aspect visible. Aussi le cerveau du Long Visage demeure-t-il en repos dans une sérénité inébranlable, comme le bon vin repose sur la lie... Mais dans le Petit Visage la membrane ne serre pas le cerveau de si près et il se ramifie en trente-deux voies de sagesse per-

ceptibles (cf. *Sefer Yezirah*, I, 1)... De la tête tombent en bon ordre des myriades de boucles blanches, de manière qu'aucun fil ne dépasse l'autre... ; chaque boucle se compose de fils innombrables, et chaque fil rayonne en une multitude de cercles lumineux. Tous les fils tirent leur suc du cerveau du Grand Visage. Chaque cheveu est un canal ayant son point de départ dans le cerveau obscur et invisible... Le front est le symbole de l'amour primordial. La grâce du Petit Visage en dépend... Les yeux aussi sont le symbole du Grand et du Petit Visage; ils sont en réalité comme un seul œil, car ils convergent vers un seul point lumineux... Le rayon qui en jaillit pénètre toute chose de son reflet. Tout d'abord, il éclaire trois lumières, la gloire, la majesté et la volupté. Ils brillent d'une joie parfaite. Puis un second rayon répand son éclat partout et produit par son reflet d'autres lumières, la victoire, la grâce et la beauté. Elles brillent d'une volupté parfaite. Un troisième rayon sort lumineux de l'obscurité du cerveau et son reflet allume d'autres lumières par lesquelles s'allument toutes les lumières inférieures... L'œil inférieur ne peut acquérir toute la pureté de son éclat que par l'œil supérieur. Si de cet œil supérieur l'œil inférieur n'est pas baigné et purifié, le monde ne peut subsister un seul instant... Dans l'œil inférieur, il y a un côté gauche et un côté droit et dans l'œil inférieur il n'y a pas de côté gauche... L'œil inférieur est de couleur rouge mélangée de blanc et de noir, l'œil supérieur est d'une blancheur intense... Le nez surtout, caractéristique de tout visage, caractérise la distinction de l'Ancien et du Jeune. Chez l'un, le nez répand partout le souffle de vie; chez l'autre, le nez ne donne que ce qu'il reçoit d'en haut, et il répand aussi des flammes destructrices... »

Il convient de mettre dans la confusion de ces repré-

sentations symboliques, quelques clartés. Le « Livre des Mystères » et la « Grande Assemblée » entremêlent d'une manière inextricable différentes expressions sensibles de la même idée, à savoir la distinction des deux faces de Dieu. Le Long Visage est invisible, mais c'est par les rayons issus de lui que le Petit Visage devient visible. Ces rayons partent de l'œil ou du cerveau supérieur et illuminent successivement les différentes lignes du petit visage. Les linéaments sont spécifiés, et leurs noms, sauf quelques variantes, répondent aux noms des Sefiroth à nous connues.

Les sept formes du Petit Visage, à savoir : le crâne, la rosée (peut-être la matière humide secrétée par la *tunica arachnoida*), la membrane qui enveloppe le cerveau (la *pia mater*), la face extérieure (selon *Daniel*, 7, 9), le front, l'œil, le nez, correspondent aux sept Sefiroth inférieures, à partir de la grâce. Les trois premières Sefiroth, les Sefiroth idéales ou intellectuelles, sont alors sous-entendues et répondent aux trois lobes cérébraux dont on ne parle pas.

Sous un autre aspect un peu différent, l'œil supérieur est d'une blancheur intense, c'est-à-dire indistincte, enveloppant toutes les couleurs ; il éclaire l'œil inférieur et y produit une première différenciation de couleurs, le rouge d'où partent tous les autres rayons différentiels. Il y a là une première symbolique empruntée à la lumière et aux couleurs.

Et il y en a une autre : la barbe, symbole de force et de puissance virile, l'élément le plus magnifique du visage, partant des oreilles pour descendre et remonter, encadrant le visage et se divisant en treize fils blancs. Les lèvres restent découvertes, pour que d'elles puissent jaillir les treize paroles, les treize filets de baume répandant partout la vie.

Les treize fils répondent aux treize voies ou attributs de l'*Ex.* 34, 6. Nous trouvons donc entremêlées les conceptions anciennes relatives aux voies divines telles qu'elles ont prévalu jusqu'aux environs d'Ibn Gabirol avec la conception nouvelle des Sefiroth.

Si nous étions tenus à mettre de l'unité dans ces symboles nous figurerions l'ensemble de toutes ces idées par l'image d'un homme. Du cerveau partent les forces intellectuelles, c'est-à-dire les Sefiroth; du front émanent les attributs de bonté indépendants des Sefiroth, et de l'œil rayonnent les lumières et les couleurs rendant visibles les uns et les autres. Les Sefiroth sont les médiateurs métaphysiques, les rayons lumineux sont les médiateurs cosmogoniques et physiques; les voies sont les médiateurs moraux.

Dans le Zohar proprement dit, la doctrine du Dieu en soi distinct du Dieu perceptible est marquée avec plus de netteté et dans une langue un peu plus digne de la métaphysique. « L'Ancien des anciens, l'Inconnu des inconnus a une forme et n'a pas de forme. Il a une forme par laquelle l'univers se maintient et il n'a pas de forme puisqu'il ne se rencontre sous aucun aspect concevable. Lorsqu'il prit une forme, il fit rayonner dix lumières (d'après quelques éditions neuf) éclatantes, qui brillent par lui, répandant en tout sens une splendeur merveilleuse. Représentons-nous un flambeau avec son rayonnement: si nous approchons, pour percevoir les rayons, nous ne trouvons rien quant à leur nature si ce n'est qu'ils émanent tous de ce flambeau. De même l'Ancien est un flambeau supérieur, caché et impénétrable. Nous ne le trouvons que dans des rayons épars, en partie visibles et en partie invisibles..... (III, 288 *a*) (1).

1. עתיקא קדישא דכל עתיקין כתיבא דכל כתיבין אתתקן ולא אתתקן אתתכין בגין לאדיבא כלא ולא אתתקן בגין דלא שכיח כך אתתקן אציך

Pour bien rendre la couleur du Zohar, il nous faut immédiatement achever ici tout ce qui nous reste à dire de l'onomastique divine. Ainsi seulement nous ferons apparaître sa caractéristique, ce mélange d'éléments métaphysiques non juifs et d'éléments juifs, cette mixture faite de la doctrine d'Isaac l'Aveugle et du mysticisme antérieur.

Tous les autres noms bibliques et zoharitiques s'appliquent aux manifestations divines par rapport à l'univers, aux aspects sous lesquels Dieu se présente à l'Univers. Ainsi, si nous entrons dans la première sphère de possibilités perceptibles, nous trouvons la première Sefirah (couronne) qui marque la première extériorisation de Dieu.

Donc, à Dieu en tant que se manifestant dans la première Sefirah, à cette première activité accessible à notre esprit, à ce premier processus qui enveloppe tous les autres, répond, d'après le Zohar, la dénomination biblique *Ehyeh* (Je suis), le premier terme de l'expression d'*Ex.* 3, 14. A Dieu, en tant que marquant la faculté de développement de la Couronne, c'est-à-dire en marquant la seconde Sefirah, correspond le second terme de l'expression de l'*Ex.*, c'est-à-dire *Ascher Ehyeh* (Je serai). Enfin à Dieu marquant le passage de cette faculté de la potentialité à l'acte, c'est-à-dire la troisième Sefirah, répond le tétragramme Jéhovah dans toute sa plénitude. « Le nom *Ehyeh* embrasse et enveloppe encore tout l'être, en lui les voies sont encore cachées, unies et indistinctes en un même point ; pour désigner la mère qui porte dans

(ב') נהורין דלהטין סניה מתקונויו ואינון נהורין מתלהטין אזלין ובתפשטין לכל עובר כבוצינא עד"א דאיתפשטין סניה נהורין לכל עובר ואינון נהירן דאיתפשטין כד יקרבון למבנדע לון לא שכית אלא בוצינא חדא בלחודוי כך הוא עתיקא קדישא היא ביצינא עלאה כתימא כל בתימין ולא שכיח בר אינון נהורין דבתפשטן דמתגלין ומתירין....

son sein tous les êtres et qui est sur le point d'enfanter et de produire tous les individus, dans lesquels son nom auguste doit apparaître, Dieu se donne le nom de *Ascher Ehyeh* ». Enfin, lorsque tout a été produit sous sa figure véritable et en son lieu véritable, Dieu ne se nomme plus que « Jéhovah ».

Pour le nom *Elohim*, les extravagances du Zohar sont encore plus étranges. Jusqu'à la révélation de ce nom, les hommes ont considéré Dieu ayant créé le monde comme se séparant de son œuvre et laissant agir librement et sans contrôle les forces naturelles. Mais avec le terme *Elohim*, métathèse de l'interrogatif *mi*, c'est-à-dire de l'appellation de Dieu en soi, et du terme *eleh* (ces choses), c'est-à-dire l'univers, se reconstitue l'union de Dieu et des choses. Ainsi, *Elohim* marque la présence de Dieu dans l'Univers, mais sa présence lors de la Création. Jéhovah marque le maintien, la durée de cette présence ; aussi dans le récit de la *Genèse*, après qu'Elohim figure seul dans le premier chapitre, il lui est adjoint dans le second le nom de Jéhovah. Au *Deutéronome* (4, 35) les mots : « Jahveh est Elohim » signifient Elohim se fond en Jéhovah. Le Zohar ajoute que depuis l'exil d'Israël, depuis que la méchanceté opprime la justice, la providence divine semble invisible ; *mi* paraît séparé de *eleh*, comme si toute l'économie cosmique était troublée. Mais au jour messianique, les deux termes séparés se rejoindront, s'uniront en une harmonie indissoluble.

C'est ainsi que le Zohar explique le passage prophétique de *Zacharie* (14, 9) : « En ce jour Dieu sera Un et son nom sera Un » (*Zohar*, III, 105, 1). C'est aussi le sens des mots du credo : « L'Éternel est notre Dieu, l'Éternel est Un » (*Zohar*, II, 161 *a* ; cf. III, 177 *b*). Jéhovah et Elohim unis en un tout, c'est là la vérité absolue, le sceau de la vérité (*Zohar*, III, 162, *a* ; II, 43, *b*). Au

point de vue non plus cosmique mais moral, Jéhovah représente le principe de grâce, Elohim le principe de justice, et ces deux associations suivent logiquement tout ce que nous venons de dire. Pour créer, la justice, l'équilibre suffisaient, mais pour conserver, la grâce, la bonté étaient nécessaires.

Comme nous voyons, la conception zoharitique des noms divins s'oppose à celle de toute la théologie juive selon laquelle le *nomen proprium*, le nom en soi de Dieu, indépendamment de la création, c'est Jéhovah. « Tous les noms divins, dit Maïmonide, représentant très bien en ce point les autres théologiens, qui se rencontrent dans les saintes Écriture, sont dérivés des actions divines; un seul, le tétragramme, lui est propre et désigne l'individualité divine à l'exclusion de toute autre association... Aussi tous les autres noms ne sont nés que postérieurement à la création, et cela nécessairement puisqu'ils se rappprtent à des actions se produisant dans l'univers, tandis qu'à Dieu en soi ne convient pas un nom dérivé, mais un nom unique et propre... » (*Guide*, I, 61).

Les autres noms bibliques comme *Schaddaï*, *El*, etc. représentent chacun, d'après le Zohar, une Sefirah ou une autre idée mystique, et il se livre sur ces noms à de fatigantes combinaisons.

Nous aurons à revenir sur ce point.

XVI

L'UNIVERS

Le problème qui s'était posé avec tant de force au néoplatonisme, puis à Ibn Gabirol, puis à Ezra-Azriel et à l'école d'Isaac l'Aveugle, à savoir : la possibilité pour l'Infini de donner naissance au fini; la possibilité pour

l'Invisible de devenir visible; ce problème se posa aussi aux auteurs du Zohar. Mais comme le Zohar, autant et plus peut-être que les néo-platoniciens, est obsédé par le besoin de faire couler le divin jusque dans les dernières couches de l'être, et en même temps laisser au divin toute sa sublimité, le problème va devenir pour lui le suivant : Maintenir l'opposition tout en la supprimant, maintenir l'abîme entre le divin et le non-divin, tout en unissant l'un à l'autre, faire du non-divin du divin, sans faire du divin du non-divin. Le Zohar se heurte à ce problème comme l'oiseau aux barreaux de sa cage, et au lieu de lui donner une solution uniforme, il lui donne plusieurs solutions que nous devons exposer.

La plus générale, celle qui revient la plus souvent, est tirée du principe de médiation. Le « Livre des Mystères » et la « Grande Assemblée » tendant à ramasser en quelques pages toute la substance mystique de l'école, appelle ce principe « la balance ». Le Sefer Yezirah avait déjà observé partout dans l'univers sensible l'opposition des contraires et la guerre incessante entre toutes choses. « Ces douze sont en guerre, comme rangés pour la bataille, les uns en face des autres, et s'il n'y a pas les uns il n'y a pas les autres, et les uns tiennent aux autres. » En même temps il avait formulé la réconciliation des contraires, en énonçant le principe général : « Un plateau de mérite et un plateau de démérite et le fléau de la balance établit l'équilibre. » Il avait appliqué ce principe à l'univers physique d'abord (l'air, principe médiateur entre le feu et l'eau; le tempéré, principe médiateur, entre le chaud et le froid), puis à l'univers moral (la pénitence, médiatrice entre le bien et le mal; le pardon, médiateur entre la grâce et la justice). Les plus anciens fragments du Zohar reprennent la « balance » du Sefer Yezirah et en étendent l'application à la métaphysique.

« Avant que l'équilibre fût établi, les deux visages ne purent se regarder de face », c'est-à-dire avant la présence des intermédiaires, le Grand Visage ou Dieu en soi ne put donner naissance au petit visage. « Aussi, poursuit l'auteur dans son langage occulte, les premiers rois moururent et la terre fut anéantie jusqu'à ce que la source primordiale de toute volonté se taillât et revêtît des vêtements magnifiques. » Pour comprendre ces derniers mots il faut se reporter aux lignes suivantes de la Grande Assemblée (ch. 2) : « Il est écrit (*Genèse*, 36, 31) : « Voici les rois qui régnèrent au pays d'Edom avant qu'il y eût des rois en Israël. »

Pourquoi cette mention? N'avait-il pas existé encore beaucoup d'autres rois avant ceux d'Israël? Mais ces mots recèlent un mystère profond, inconcevable à l'homme, et le sens en est : Avant que l'Ancien des anciens eût préparé les formes royales, les diadèmes primordiaux, il n'y eut ni commencement ni fin et tous les dessins et contours qu'il traça... ne purent tenir. C'est à ce que l'Écriture entend par les rois antérieurs aux rois d'Israël. » Avant donc que Dieu eût donné naissance aux types royaux ou idéaux, c'est-à-dire aux médiateurs, c'est-à-dire aux Sefiroth, prototypes de toute médiation, l'univers n'était pas possible.

Cette balance est bien le premier point visible que nous rencontrons ou mieux le dernier, quand l'esprit humain remonte la chaîne de l'être. Au-delà tout est nuit et mystère; on ne peut même saisir non plus le lien par lequel la balance tient aux dieux en soi. « La balance est suspendue à un lien qui est le néant (1); elle subsiste en elle-

1. אתר דלא הוי, littéralement un lieu de néant absolu, c'est-à-dire un Ayin ou En-Sof. Quelques éditions portent même ce propre terme au lieu de אתר דלא הוי le mot עת'קא (ancien).

même, ne tient à rien, est invisible. Par elle est pesé tout ce qui a été, tout ce qui est, tout ce qui sera» (Livre des Mystères, *ibid.*).

La balance est la condition du maintien des choses. Sans elle tout rentrerait à l'instant même dans le néant, ou plutôt rien n'aurait pu commencer d'être (Zohar, *passim*). Donc pour que l'être infini pût donner naissance à l'être fini, il fallut un principe médiateur. Mais quel mode de production a présidé à l'apparition de ce médiateur? Toutes les parties du Zohar ne répondent pas uniformément à cette question. D'une part, nous trouvons le mode de création biblique appelée aussi création *ex nihilo* qui nous était déjà apparue dans le Sefer Yezirah. Certes Dieu n'a pu en effet créer directement le fini. Il n'a pu le créer qu'indirectement et porter sa force créatrice immédiate sur des intermédiaires tenant de sa nature infinie et ainsi non trop indigne de lui. Mais cet acte de création doit être conçu sous l'aspect que la tradition dogmatique lui a donné comme un passage du non-être absolu à l'être. Ainsi dans le livre de la « Grande Assemblée » on nous rapporte que Dieu, une fois qu'il eut conçu en lui les dessins et les contours (les formes), étendit une couverture devant lui (il créa *ex nihilo* une couverture) et y tailla et y dessina les rois, les diadèmes (les médiateurs royaux, les types) et dans le Zohar (I *aa*) : « Lorsque le Mystérieux des mystérieux voulut se révéler, il fit d'abord un point, etc. » absolument comme l'auteur de la *Genèse* dit dans les premières lignes : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » Enfin voici le passage le plus significatif (*Zohar*, I, 29 *a*) : « Avant que Dieu créât l'univers il était seul, jusqu'au moment où il entra dans sa pensée de créer cet univers (cf. II, 42 *b*). Il était seul, c'est-à-dire lui seul est éternel, tout le reste est créé ; il n'y a auprès de lui aucune coexistence éternelle. »

Remarquons bien que cette doctrine conforme à la tradition ne préjuge rien quant à l'existence d'une substance primordiale, mais conduit seulement à admettre que cette substance première constitue précisément la première œuvre créée *ex nihilo*. C'est ce qui semble en effet résulter de plusieurs passages (1, 31 *b* et 32 *a*) : « Avant que Dieu créa une forme il était seul..... Mais après qu'il eut *créé* la figure de l'homme supérieur (dénomination générale de toutes les Sefiroth réunies ou de la première en tant qu'enveloppant toutes les autres), etc. et encore, « Dieu dit : Que la lumière soit.. » l'Écriture entend la lumière primordiale que Dieu créa tout d'abord. C'est de cette lumière issue des ténèbres que le Mystérieux tailla des figures.

Quand il parle de la création *ex nihilo*, ce n'est là dans l'esprit du Zohar qu'une proposition négative par rapport à une autre, à savoir que Dieu n'a pas eu besoin pour créer l'univers d'une matière première coéternelle. Mais en réalité ce « rien » n'est pas un rien absolu, ce n'est pas le pur néant de Hegel, puisque c'est de sa toute-puissance que Dieu tira l'être créé. Dans tous les passages où le Zohar parle de la création *ex nihilo* il entend seulement mettre à la place d'une substance coexistente à Dieu une essence immatérielle, œuvre de ses mains, à savoir une parole ou un signe. Suivant ici presque pas à pas le Sefer Yezirah, le Zohar fait des vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu et particulièrement des quatre lettres du tétragramme en quelque sorte l'étoffe dans laquelle Dieu a taillé le monde. Il prononça des sons; il traça, grava des signes et par là jeta le bloc d'ensemble de l'univers. Nous n'entrerons pas dans tous les détails fastidieux du procédé par lequel le Zohar renchérit encore sur le mysticisme antérieur. Donnons seulement quelques exemples. Avant la création, dit-il, il

n'y avait qu'un point : la lettre *yod* (י) dont la pointe supérieure presque imperceptible marque le néant primordial. Du *yod* se développa la lettre *alef* (א), (première lettre de l'alphabet) (III, 65 *b*). Cette lettre « est le commencement et la fin de tous les degrés de la création... La pointe recèle le mystère des idées les plus sublimes; elle porte la triade supérieure des Sefiroth, le corps de la lettre porte les deux autres triades » (I, 21 *a*; cf. Suppl. I, 26 *b*). « La sagesse et la royauté (la Sefirah médiale idéale et la Sefirah médiale réelle), deux pierres du plus pur albâtre, dont coulent les deux courants les plus purs, sont enfermées dans l'extrémité supérieure de la lettre *alef* (א), les millions d'univers sont suspendus à sa queue, le haut et le bas, le ciel et la terre, les trônes magnifiques du roi sont suspendus aux deux faces de la lettre. La subsistance de tous les mondes, les sentiers obscurs, les courants profonds et les dix paroles créatrices jaillissent de la pointe inférieure... (cf. I, 24 *ab*; III, 73 *a*, 204 *a*, 223 *b*). La lettre *beth* est à la fois le début de la Thorah et le but de la création proprement dite, réelle; elle est le fondement du principe mâle et du principe femelle; c'est elle qui établit la division sexuelle parmi les autres lettres et de l'union de tous les couples jaillit l'univers » (I, 29 *a*; III, 35 *b*, cf. pour les autres lettres I, 3 *b*, 93 *a*; II, 148 *b*, 235 *b*, III, 47 *b*, 48 *b*, 91 *b*, 93 *a*, 152 *b*, 191 *a*, 245 *b*).

En un mot, avec l'application des lettres apparaissent en même temps la substance qui sera la matière du monde et les principes qui président au développement de cette substance.

Sur la base des noms et des lettres, le Zohar reprend toute la mystique antérieure et non content de tout reprendre sans nous faire grâce de rien, il renchérit encore sur elle. Abn-Ezra et Abulafia sont dépassés. Les noms

sont soumis à des mixtures inénarrables, telles que la marmite des sorcières les rejetterait. J'ai compté pour le seul nom de Jahveh, plus de cinquante manipulations de cette sorte. La Guematria avec toutes ses combinaisons, le Ziruf, le Notarikon, la figure linéaire des lettres, leur forme renversée, le carré, le cube des nombres, des approximations de toutes sortes jetées autour de la lettre *yod* en tant que point et du *vav* en tant que ligne droite, et vingt autres combinaisons variées et diversifiées... Quelque désir que nous ayons de présenter du Zohar une image aussi fidèle que possible, nous ne voulons pas abuser de la patience du lecteur. Disons seulement que le hasard qui réunit dans le tétragramme le point et la ligne droite exalte le Zohar, et il y voit le fondement le plus assuré de la légitimité de la Kabbale.

Pour les théologiens partisans de la création *ex nihilo* le mystère qui enveloppe Dieu en soi s'étend au premier acte créateur. Ils admettent comme impénétrable à l'esprit humain non seulement la nature de ce Dieu, mais le comment de cet acte. Ils reconnaissent à la raison humaine le droit et la faculté de suivre et d'expliquer tout le processus cosmique à partir de ce point initial jusqu'aux confins extrêmes de l'Être; mais non pas le processus qui va de Dieu en soi à ce point. Toutes les fantasmagories mystiques gravitant autour des lettres ne sont pour eux qu'un moyen artificiel d'apaiser en apparence leur curiosité scientifique.

Mais quelques auteurs du Zohar ne se contentent pas de cette jonglerie des lettres et, poussant plus avant la hardiesse de leur question, se demandent comment est apparu ce premier point lui-même. Ce n'est plus par la doctrine traditionnelle de la création qu'ils y répondent, mais par la théorie de l'émanation. La doctrine de l'émanation est la doctrine qui fait découler les choses d'un

principe supérieur. Mais cet écoulement peut se présenter sous deux formes : ou bien il se fait en vertu d'une nécessité intérieure et alors il est éternel : c'est l'aspect que l'émanation présente dans l'Inde, dans le néo-platonisme, dans le zoroastrisme et alors l'émanation a pour conséquence inévitable l'éternité du monde; ou bien cet écoulement ne résulte pas d'une nécessité intérieure, mais est l'effet de la libre volonté de Dieu.

En réalité, la première forme seule est l'émanation proprement dite; car si l'univers est dans sa substance un développement de la substance divine, ce développement doit être inhérent à la nature même de cette substance; car la loi qui préside à son développement est aussi inhérente à sa nature que la substance même qui en est l'essence. On ne s'explique pas alors que ce développement, que l'efflorescence du bourgeon divin se place dans le temps, et ne soit pas éternel.

Malgré cette grave objection, c'est cette seconde forme qu'adopte le Zohar; malgré son opposition au dogme traditionnel, sa hardiesse ne veut pas admettre facilement la co-éternité du monde et ne voulant renoncer ni à l'émanation ni à l'éternité de Dieu, il place cette émanation sous la loi du temps; il substitue simplement à la création biblique dans le temps, l'émanation dans le temps. Mais alors il tombe dans une contradiction nouvelle; en effet il prend comme principe la volonté gabirolienne; mais par cette volonté, il entend tantôt, comme plus tard Chasdaï Crescas, l'intelligence divine concevant et réalisant de toute éternité sans agent extérieur, c'est-à-dire qu'il établit l'intelligence et la volonté divines comme se couvrant toujours l'une l'autre d'une manière adéquate; tantôt il entend seulement par cette volonté une détermination accidentelle, née dans le temps, et issue du besoin de se révéler et de manifester sa gloire :

c'est alors que le Zohar parle d'émanation dans le temps; c'est ainsi qu'il écrit : « Toutes les constructions cosmiques se sont produites par voie d'émanation. Quand il dit : Qu'il y ait une voûte céleste, qu'il y ait des flambeaux... toutes ces choses sont apparues immédiatement, I, 22, c'est-à-dire : ce n'est pas par une création, je dirai presque une fabrication à la manière des hommes, mais par un rayonnement immédiat que l'univers est né. Mais il est né par la volonté divine. A chaque page du Zohar nous lisons les mots : « Quand il voulut créer l'univers, quand il lui monta au cœur, quand il lui vint à l'esprit de créer l'univers ».

Dieu étant l'Infini, c'est-à-dire remplissant tout, comment à côté du En-Sof (infini) y a-t-il place pour le Sof (fini)? Ici comme partout le Zohar a recours à une doctrine antérieure qu'il démarque et fait servir à ses desseins. Nous ne saurions trop le répéter, les auteurs du Zohar, convaincus que leur doctrine est la vraie, que leur connaissance est la gnose véritable, considèrent toute la gnose du passé comme une matière informe, infiniment plastique, prête à prendre toutes les formes, et à laquelle eux, les initiés, impriment enfin sa forme dernière. Le Midrasch avait admis la possibilité pour Dieu de se concentrer. Il n'avait trouvé rien de mieux pour expliquer certains passages de l'Écriture, tels que *Ex.* 25 sqq. où Dieu veut résider dans un temple et *Ex.* 25, 22, où il siège sur un emplacement encore plus réduit. Le Zohar prend cette doctrine étrange et tout anthropomorphique, il la transforme, la transporte dans le domaine métaphysique pour la faire cadrer avec sa doctrine de l'émanation. En effet, puisque Dieu est l'infini, puisqu'il est la substance infinie de l'espace infini, le lieu de l'univers n'a pu apparaître qu'après une concentration de Dieu sur lui-même. Cette

limitation de Dieu a quelque chose d'équivalent à l'ὅρος des gnostiques qui avait pour but de poser une borne aux choses pour les empêcher de s'étendre à l'infini et rappelle dans le même sens la גערה (avertissement ou limite) du mysticisme talmudique. « Lorsque Dieu créa l'univers, cet univers allait s'étendant comme les mailles d'un métier de tisserand, jusqu'à ce que Dieu l'eût averti (arrêté, limité) et affermi (1). » Ainsi donc Dieu se retire au centre. L'émanation va du centre à la périphérie. Les différents ordres émanés s'enveloppent comme des cercles circonscrits. « Le roi Salomon descendant dans son jardin planté de noyers (car il est écrit, *Cant. des Cant.*, ch. 6, 11 : « Je suis descendu dans mon jardin aux noyers ») prit l'écorce d'une noix et médita sur toutes les écorces successives. Il comprit que c'était là un objet de joie intellectuelle et de connaissance pour les hommes. Le noyau de la noix enveloppé d'écorces variées offre une image de l'univers. C'est sous cette forme que Dieu dut créer et envelopper ainsi cet univers. Combien en effet d'écorces couvrent le noyau. De haut en bas, depuis le point mystérieux supérieur jusqu'au terme inférieur de tous les degrés, tout est ainsi l'un dans l'autre, de manière que chaque chose serve d'écorce à une autre. Le point primordial est une lumière qui ne peut être mesurée, ni connue dans sa pureté et sa subtilité. Cette lumière se répandit en dehors et forma ainsi comme une tente, une enveloppe qui la vêtit. Cette nouvelle lumière n'était certes plus aussi éclatante que la lumière primordiale, mais ne pouvait en raison de sa grande clarté être contemplée encore, et elle-même enveloppe de la première, se répandit à son tour et s'enveloppa d'une autre lumière qui lui servit de vêtement et, quoique cette

1. בשעה שברא הק'ב'ה את העולם היה מרחיב והולך כשתי פקעיות של שתי עד שגער בו ה'ב'ה והעמידו

lumière ne soit que le vêtement de la précédente, elle est elle-même le noyau de la suivante. Ainsi de suite tout se produit par un développement graduel : chaque ordre inférieur sert d'enveloppe et de vêtement à l'ordre supérieur dont il est issu... dans l'homme aussi il y a un noyau et une écorce, à savoir l'esprit et le corps » (*Zohar*, I, 19 *b*, 20 *a*).

Ainsi donc les ordres successifs sont comme des cercles concentriques autour d'un foyer central, et éclairé par ce foyer qui est Dieu. Schahrestani dans son histoire des sectes attribue déjà une doctrine semblable à Empédocle (1) : « L'âme végétative, aurait dit Empédocle, est l'écorce de l'âme animale et vitale ; celle-ci, l'écorce de l'âme rationnelle, etc. Tout ce qui est inférieur est une écorce de ce qui est supérieur, et le supérieur est le noyau. » Empédocle aurait aussi désigné cette écorce et ce noyau par les termes : corps et esprit. Nous retrouvons dans ces lignes la source même à laquelle Ibn Gabirol a pu et a dû tirer sa conception.

Remarquons aussi que ces cercles successifs ou ces écorces sont en quelque sorte la dégradation successive de la lumière initiale, c'est-à-dire les limites successives du rayonnnement divin.

Dans cette conception l'univers est moins un être positif que la lumière négative de celui qui seul est l'être positif. « Les lumières se suivent dans un ordre tel que celles qui reçoivent sont toujours plus obscures que celles dont elles ont reçu ; mais devant la Cause des

1. Dès le commencement du xe siècle, divers ouvrages attribués à Empédocle avaient été rapportés en Espagne par un certain Mohammed, fils d'Abdallah ibn Mesarra, de Cordoue, selon le dictionnaire philosophique de Djemal eddin al-Kifti. Il semble que cet ouvrage ait été un travestissement de la doctrine véritable d'Empédocle, un pseudo-Empédocle.

causes, aucune lumière ne demeure. Devant son éclat tout est ténèbres. »

Considérant les cercles concentriques comme l'enveloppe du foyer central, Dieu, le Zohar appelle l'univers dans son ensemble, du nom qu'il donne à chaque ordre inférieur par rapport au supérieur, à savoir « l'enveloppe du supérieur », et il dit: « L'univers est l'enveloppe, le vêtement de Dieu. »

On sait que les Psaumes, que les prophètes, la poétique biblique en général, appellent couramment certains phénomènes de la nature, comme les nuées et autres, le vêtement, le manteau de Dieu. Cette poétique est à coup sûr le vestige de l'antique mythologie ; ce qui maintenant n'est plus qu'une métaphore servit à l'origine à exprimer une conception cosmique réelle. Eh bien ! le mysticisme juif (nous avons déjà eu lieu de remarquer la chose à propos du mysticisme gaonique) remplit à nouveau cette poétique morte d'une substance vivante. Le Zohar donc prenant non plus tel phénomène, ni même tel ordre énoncé, mais tout le rayonnement divin, en fait le manteau, le vêtement de Dieu. Maïmonide avant lui avait déjà interprété en ce sens le passage d'*Exode*, 33, 23 : « Tu me verras de dos, tu ne peux pas me voir de face, » où l'Écriture entend, d'après lui, que Moïse ne put contempler que l'œuvre divine qui est son vêtement (*Fondement de la loi*, I, § 10. Cf. *Guide*, I, 21, 58 ; *Zohar*, I, 2 *a*; Suppl. I).

Enfin, nous rencontrons dans le Zohar une opinion tenant le milieu entre la doctrine de la création *ex nihilo* et la doctrine de l'émanation. Selon cette opinion, l'univers est en partie émané et en partie créé. Le Sefer Yezirah avait employé pour la production de l'univers quatre expressions différentes toutes empruntées à l'art de la sculpture, à savoir : tracer des con-

tours, tailler, graver, faire ou parachever. Ibn Gabirol attira plus tard l'attention sur les trois verbes du passage d'*Isaïe* (43, 7) : « Tout ce qui porte un nom, c'est pour moi, pour ma gloire que je l'ai *creé*, *formé* et *fait* » et y avait trouvé un appui pour sa conception de ces trois ordres émanés. Enfin le *Traité de l'émanation*, sous-entendant dans ce même passage l'émanation proprement dite non exprimée parce qu'elle est en dehors de notre perception, s'était servi à son tour de ce texte pour établir la quadruple division de l'univers. Le Zohar reprend cette opinion : seul le premier monde, le monde des Sefiroth, est émané ; mais à l'apparition des trois autres préside un mode de production de moins en moins parfait représenté par les mots d'Isaïe. Le Zohar n'explique pas clairement ce qu'il entend par ces mots. Il se contente ici comme très souvent ailleurs d'une différenciation des termes et toute extérieure. Si l'étymologie peut nous aider, nous dirons que, abstraction faite de l'émanation qui est omise, le premier terme (*bara*) s'applique à la création proprement dite, création biblique ; c'est en effet le mot employé dans les premières lignes de la *Genèse*. Le second terme *yazar* désigne la formation, et le troisième *asah*, la facture du détail. Le Zohar comme le Sefer Yezirah penserait à la statuaire où il s'agit d'abord de créer le bloc, en second lieu d'ébaucher la forme de l'image ou de dessiner le modèle, enfin et en troisième lieu de sculpter le détail.

A côté de la création *ex nihilo*, à côté de la doctrine de l'émanation, à côté d'un mélange de l'un et de l'autre, nous trouvons dans le Zohar très nettement formulée, et peut-être occupant la plus grande place, la conception panthéistique, mais avant d'aborder cette question il faut voir tout le détail des Sefiroth. Voici les deux passages qui l'exposent avec le plus d'ampleur

XVII

LES SEFIROTH

« A qui voulez-vous me comparer? à qui puis-je être assimilé? dit le Saint » (*Isaïe*, **40**, 25); de toutes les créatures, quoique faites à mon image, il n'y en a pas une qui me soit semblable, car je puis moi-même détruire et rétablir innombrablement la figure sous laquelle je me révèle à l'univers, mais il n'y a au dessus de moi aucune autre divinité qui puisse détruire ma figure... Mais si quelqu'un demandait : Comment cela est-il possible? n'est-il pas écrit (*Ex.* **4**, 15) : « Vous n'avez vu aucune figure? » on lui répondrait : Non, nous pouvons voir Dieu sous la figure en question... mais cette figure ne s'applique pas à Dieu dans sa réalité objective (littéralement : à sa place), mais à Dieu en tant que condescendant à gouverner l'univers et à répandre sa magnificence sur les créatures... En effet, avant que Dieu ait créé une forme dans l'univers, avant qu'il ait produit une image, il était seul, sans figure et sans aucune ressemblance avec rien. Qui pourrait le comprendre tel qu'il était alors avant la création puisqu'il ne se rencontrait sous aucune forme?... Mais lorsqu'il eut créé la figure de l'homme idéal (dénomination des Sefiroth dans leur ensemble), il s'en servit comme d'une Mercabah, comme d'un char pour descendre. C'est sous cette figure qu'il voulut être nommé et à elle correspond le saint tétragramme. Il voulut être dénommé selon ses attributs, selon chaque attribut en particulier, à savoir : Dieu de grâce, Dieu de justice, Tout-Puissant, Sebaoth et Être. Par là, il visait à faire connaître ses qualités et à faire savoir comment sa grâce et sa miséricorde se répandent à la fois sur

l'univers et sur les actions; car s'il n'avait pas versé sa lumière sur toutes ses créatures, comment pourrions-nous le connaître? Donc chaque image sous laquelle nous le figurons désigne seulement son empire sur tel ou tel attribut ou encore sur tel ou tel ordre de créatures. Mais notre conception de lui ne peut pas dépasser ce qui est exprimé dans ses attributs. Quand on le dépouille de tout cela il n'y a en lui aucun attribut, aucune ressemblance, aucune forme.

L'image qui lui est le plus appropriée est celle d'une vaste mer se répandant au loin. Cette image nous donne lieu d'établir le calcul suivant : la source même et le rayonnement d'eau qui en jaillit au dehors font deux. Puis vient un grand bassin, comme lorsqu'on creuse une profonde cavité. Ce bassin est appelé mer proprement dite. C'est le troisième point. La cavité incommensurable se partage en sept courants semblables à sept vaisseaux allongés. La source, le jet d'eau, la mer et les sept courants font dix. Et lorsque le maître brise les vaisseaux qu'il a faits, l'eau retourne à la source, et il ne reste que des débris de vaisseaux sans eaux et desséchés. C'est de cette manière que la Cause des causes a donné naissance aux sept Sefiroth. La Couronne est la source dont jaillit une lumière infinie. C'est pourquoi la Cause suprême se donne sous cet angle le nom de En-Sof, infinie, car sous cet appel elle n'a ni forme, ni figure et il n'y a aucun moyen de la connaître, ni de la percevoir. De là, le conseil de Ben Sirach, 3, 2 : « Ne médite pas ce qui est obscur pour toi. » Puis Dieu produisit un vaisseau aussi petit qu'un point, comme la lettre *yod*, lequel se remplit à cette source : c'est la source de la sagesse, c'est la sagesse même, selon laquelle la Cause suprême se fait appeler « Dieu sage ». Puis il produisit un vaisseau plus grand semblable à la mer, qui fut appelé

intelligence. De là, le nom « Dieu intelligent. » Mais il faut remarquer que Dieu est Dieu sage et intelligent par lui-même et qu'au contraire la Sagesse et l'Intelligence ne méritent pas leur nom par elles-mêmes, mais seulement par le Sage et l'Intelligent à la source duquel elles s'alimentent. Dieu n'aurait eu qu'à retirer l'eau à lui pour que tout fût desséché. Enfin la mer se partagea en sept courants et il en sortit ainsi les sept vaisseaux précieux que l'on appelle « la grâce » ou « la grandeur », « la justice » ou « la forme », « la beauté », « le triomphe », « la gloire », « le fondement et l'empire ». C'est pourquoi il est appelé « le Grand » ou « Miséricordieux », « le Fort », « le Magnifique », « le Victorieux », « le Glorieux », « le Fondement » ou « la Base » de toutes choses et le Roi de l'univers. Tout est dans sa puissance ; il peut, comme il lui plaît, diminuer le nombre des vaisseaux, augmenter la lumière qui en découle, ou faire le contraire » (II, 42 *a*, 43 *a*).

L'autre passage se trouve dans les Suppléments II, commenc. : « Maître des mondes, tu es un et non selon le nombre ; tu es le plus sublime de tous les sublimes, le plus mystérieux de tous les mystérieux. Aucune conception ne peut te saisir. Tu as produit dix formes que nous appelons Sefiroth, pour diriger par elles les mondes inconnus et invisibles et les mondes visibles. Toi-même tu t'enveloppes en elles et comme tu demeures en elles, leur harmonie demeure constante. Celui qui se les représente séparées, distinctes divise en quelque sorte leur unité. Ces dix Sefiroth se développent graduellement. L'une est longue, l'autre courte, la troisième moyenne, mais c'est toi qui les diriges, tandis que toi-même tu n'es dirigé par personne, ni d'en haut ni d'en bas, ni de quelque côté que ce soit. A ces Sefiroth tu as taillé des vêtements qui sont des phases intermédiaires que doivent

traverser les âmes pour atteindre le corps. De plus tu as enveloppé ces Sefiroth de corps... Dans leur ensemble elles répondent aux membres du corps humain. La Couronne supérieure est la couronne royale... Elle est la source qui arrose l'arbre et qui pousse le suc à travers toutes les branches et les rameaux. Car toi, le Maître des mondes, qui es le fondement de tous les fondements, la cause de toutes les causes, tu arroses l'arbre avec cette source qui, semblable à l'âme dans le corps, répand partout la vie. Mais toi-même tu n'as aucune image ni figure dans rien qui soit extérieur ou intérieur. Tu as créé le ciel et la terre, le haut et le bas, les légions célestes et terrestres, tu as créé tout cela pour que les mondes te connaissent. Mais personne ne peut te connaître en vérité..... Chaque Sefirah a un nom déterminé, mais toi, tu n'as pas de nom déterminé, car c'est toi qui remplis tous les noms et qui leur donnes leur valeur; si tu te dérobais, ils seraient tous comme des corps sans âme. Tu es sage, mais non d'une sagesse déterminée; tu es intelligent, mais non d'une intelligence déterminée; tu n'as non plus aucun lieu déterminé, mais tout cela est seulement exprimé par toi, pour annoncer aux hommes ta puissance, pour leur montrer comment l'univers est conduit par la sévérité et la douceur. Si donc il est parlé d'un côté droit, d'un côté gauche et d'un centre, ce n'est là qu'un moyen de désigner ton gouvernement par rapport aux actions humaines, et non pas pour indiquer que tu as un certain attribut qui soit le droit, ni un autre qui soit la grâce : ces termes ne répondent à aucune réalité objective. »

Comme l'on voit, la clarté de ces passages ne répond pas à leur étendue. On n'y voit pas nettement si les Sefiroth sont en Dieu, ou si Dieu est en elles, si elles sont ou non détachées de lui, ou si elles ne sont autre chose que lui-même en tant que se manifestant dans l'être

créé ou, comme dit le texte, en tant que « prenant un nom ». D'une part Dieu s'enveloppe d'elles, d'autre part il ne fait que les diriger; elles sont dites être ce par quoi il se fait connaître; d'autre part on ne veut pas qu'on les prenne pour tel ou tel attribut. Bref, nous ne savons pas et le Zohar ne sait pas. C'est toujours la même duplicité d'idées dont la source est à chercher, chez les néo-platoniciens, et que tout le mysticisme juif n'a jusqu'ici aucunement éclairci. L'ambiguïté est maintenue parce qu'elle est précieuse, parce que toutes les doctrines peuvent s'y loger, parce que toute la poétique mystique peut y trouver un cadre.

Nous allons cependant tâcher de serrer la doctrine d'un peu plus près.

Les noms que portent les Sefiroth dans la terminologie du Zohar varient selon l'aspect sous lequel elles sont considérées. Prises dans leur totalité, elles sont généralement appelées « l'univers supérieur » et aussi « l'homme supérieur », quelquefois « la figure ou la forme de Dieu ». Dans le détail, les noms sous lesquels elles apparaissent le plus souvent et qui se rapprochent beaucoup des dénominations apportées par l'école d'Isaac l'Aveugle, sont les suivants :

1. La Couronne, כתר (*Keter*);
2. La Sagesse, חכמה (*Chochmah*);
3. L'Intelligence, בינה (*Binah*) (la Science ou la Connaissance);
4. La Grâce ou la Grandeur, חסד (*Chesed*) ou גדולה (*Guedoula*);
5. La Justice ou la Force, דין (*Din*) ou גבורה;
6. La Beauté, תפארת (*Tiferet*);
7. Le Triomphe ou la Victoire, נצח (*Nezach*);
8. La Gloire, הוד (*Hod*);
9. Le Fondement, יסוד (*Yesod*).

10. L'Empire ou la Royauté, מלכות (*Malchut*).

En tête vient la Couronne. « La Couronne supérieure est en haut, d'elle se forment toutes les couronnes » (1) (III, 288 *b*). Le nom de « Élévation supérieure », que cette Sefiroth avait porté jusque-là, disparaît devant celui de « couronne ». Elle couronne le « monde supérieur », elle est le diadème qui orne la tête de « l'homme supérieur », « elle est le métal précieux dont sont faits tous les autres joyaux ». — Le Zohar (I, 72) associe à la Couronne le mot *Basaliku* (2). Nous savons que Philon après avoir déclaré que le nombre des forces divines est infini, divise toutes celles qui ont trait au gouvernement du monde en deux groupes dont l'un concerne le gouvernement matériel, et l'autre le gouvernement moral, et qu'il exprime l'un par le mot Ἀγαθότης, Bonté, l'autre par Ἀρχή, Puissance. A la place de ces mots il emploie parfois εὐεργεσία et ἡγεμονία, ou enfin ἡ χαριστική et ἡ βασιλική (*De nom. mut.*, I, p. 583; *De vita Mos.* II, 150 et *pass.*; cf. *De vita Abraham.* II, 17 sq.). La βασιλική désigne donc la force divine qui préside au gouvernement, à la direction matérielle de l'univers. Or la Couronne est précisément, dans l'esprit du Zohar, la première manifestation du En-Sof voulant se revéler dans sa royauté. Elle consacre en quelque sorte la royauté divine. N'est-ce pas évidemment pour cette raison que le Zohar l'appelle, à la suite de Philon, βασιλική, la royale? La chose ne fait aucun doute; car si la similitude des termes n'était due qu'à un hasard de similitude dans les idées, le Zohar n'aurait pas conservé le mot grec. Ce point posé, ne peut-on pas faire un pas de plus et admettre que toutes les autres explications touchant la « Couronne » du Zohar et

1. כתיא עלאה לעילא דמיתעכרין ביה כל עכרין
2. בסלוקי

jusqu'au mot « couronne » lui-même sont venues se superposer à ce premier sens. D'après Plessings Memnonium, page 528, Parménide aurait fait figurer parmi les sphères qui enveloppent la terre, une sphère de feu qu'il aurait appelée couronne. Y a-t-il lieu de penser à rapprocher ces deux couronnes et alors l'origine des Sefiroth serait-elle due en premier ordre aux sphères qui depuis Aristote avaient une grande place dans la philosophie religieuse des Juifs? Ainsi la Couronne et ses suivantes porteraient dans leurs dénominations de « Sefiroth » la trace de la σφαῖρα.

La Couronne est donc la première manifestation de Dieu, la première essence, ou force, ou voie, ou mode, ou médiateur (nous verrons plus loin) émanée du En-Sof. « Qui peut contempler le roi... puisqu'il est imperceptible même aux légions célestes? Celui qui contemple la couronne, contemple la magnificence du Roi » (II, 100 *b*). Dans cette première manifestation sont enveloppées toutes les autres. « C'est l'ensemble du Tout alors que les sentiers sont encore obscurs et enchevêtrés et ramassés ensemble sur un point... Plus tard toute chose sort, et chacune va se former et se modeler à sa place » (1) (III, 65 *b*).

La Couronne en tant qu'enveloppant encore toute chose dans une confusion indistincte et ne présentant à l'esprit humain aucune différenciation perceptible ne se distingue pas beaucoup, aux yeux du Zohar, du En-Sof (Infini) et du Ayin (Néant). « Une claire connaissance de la Couronne n'est accessible à aucune sagesse, à aucune intelligence (III, 288 *b*). Aussi le Zohar étend-il souvent ces deux termes négatifs à la Couronne elle-même. « Il

1. ..... דא כללא דכלא כד שבילין כתיבין ולא ביהפרשן יכלילן בחד
בתר נפיק גלא ואתתקן כל חד וחד באתריה

appelle la Couronne En-Sof, parce qu'elle n'a rien de limité ni de fini » (II, 42 *b*; III, 258 *b*): « Elle est appelée Ayin, parce que l'on ne sait pas et on ne peut savoir ce qui est contenu en elle (III, 288 *b*).

Remarquons ici, à propos de la Couronne, qu'elle-même aussi bien que chaque Sefirah peut être envisagée à un triple point de vue : en soi, par rapport à son origine ou à sa cause, par rapport à sa suite ou à ses effets; dans son action propre, dans sa relation avec le principe qui la précède, dans sa relation avec le principe qui la suit. La Couronne par rapport à ce qui suit est bien quelque chose d'aussi inaccessible que le En-Sof lui-même, mais par rapport à ce En-Sof elle est quelque chose de plus positif ou plutôt de moins négatif, c'est l'infini ayant fait un pas vers le fini, c'est le Néant ayant fait un pas vers l'Être, c'est une première apparition, ou pour parler un langage plus philosophique, la Couronne est la substance première.

Le Zohar a une terminologie très variée pour exprimer l'idée de la substance première. Elle est le « point initial », le « point pur ». — « Lorsque le Mystérieux de tous les mystérieux voulut se révéler il produisit d'abord un point » (I, 2). — De ce point primordial il produisit l'extension, l'espace en tous sens » (I, 15 *a*). De ce point partent toutes les directions. C'est quelque chose comme le point pur des mathématiciens. Le Zohar le compare à la lettre *yod*. (I, 16 *b*) (1). — La substance première est aussi appelée « l'air primordial qui s'étend en tous sens » (I, 16 *b*) (2). Elle est « la source

1. מגו נקודה קרמאה ברא אתפשטותא

2. אין דכבר הוי אין דא רזא כתימא אתפשטותא ואתבקע מרזא רכתרא דאיין עלאה כתימא פקע בקדמיתא ואפיק חד נקודה כתימא מרזא דיליה דהא אין פיף בקע מאיירא דיליה וגלי האי נקודה י כיון דהאי י אתפשט מה דאשתאר אשתכח אור.....

3. ואינון כהורין מתלהטין אזלין ומתפשטין לכל עיבד

primordiale dont émanent toutes les eaux » (II, 42 *b*). Elle est « la lumière primordiale qui envoie partout ses rayons » (III, 288 *a*). Elle est « la pierre fondamentale » (I, 71 *b*). Elle est « la couleur blanche contenant toutes les couleurs ». — Le Zohar la présente aussi comme « ni blanche, ni noire, ni rouge, ni jaune, mais incolore » (1) (*Zohar*, commenc.). Elle est « le tapis dans lequel Dieu découpe toutes les figures magnifiques » (III, 148 *a*).

Derrière cette variété de termes apparaît très nettement la variété des sources qui sont venues se perdre dans le Zohar. Dans la représentation matérielle des Sefiroth dans leur totalité sous l'aspect d'un homme, nous avons un écho des comparaisons d'Ezra-Azriel et d'Abulafia. Dans la conception d'un air primordial nous retrouvons le Sefer Yezirah, notamment le premier chapitre, dans la « source » et la « lumière » nous avons la terminologie d'Ibn Gabirol ; dans le point mathématique qui tend à prendre toutes les directions apparaît Ibn Ezra ; dans l'adaptation de la doctrine au verset 3 de la *Genèse*, nous avons une copie fidèle de l'allégorisme de Maïmonide.

Certains passages du Zohar font dériver le point de l'air primordial ou le point primordial d'un autre point, ou enfin l'air primordial du point, et de ce point un autre air, dégradation du premier qui est, lui seulement, la substance première (I, 16 *b*) ; mais ce n'est là qu'une fantaisie ou un effort nouveau d'abstraction par lequel on superpose intermédiaire sur intermédiaire afin d'éloigner encore, s'il se peut, l'Infini du fini, le Dieu en soi de l'Univers. En réalité, le Zohar entend bien rendre par ces différents termes sensibles d'abord l'idée d'une

1. לא תיוי ולא אוכם ולא כיבוך ילא וידוק ולא גוון כלל

substance première, qui est un commencement — le point — qui contient toute chose d'une manière indistincte, foyer contenant toutes les couleurs, ayant la faculté d'évoluer, doué de toutes les possibilités, source faisant jaillir tous les courants, lumière dont partent tous les rayons.

Le Zohar, I, 16 *b*, contient encore sur la substance ce curieux passage : « Le En-Sof sépara l'air de lui (ou sien) et découvrit un point. Ce point s'en étant détaché, le reste se trouva être une lumière... et c'est là la lumière primordiale. » Nous aurons besoin d'envisager ce passage très important quand nous traiterons de la question du panthéisme; ici nous en retiendrons seulement qu'il y aurait eu à l'origine un air qui n'est pas encore l'air primordial. De cet air part un point, qui, devenant un foyer lumineux, éclaire la masse dont il est séparé.

La théorie de la substance première n'est pas nouvelle dans le judaïsme. Les théologiens et les philosophes juifs se partagent à son égard en trois groupes : ceux qui la rejettent comme inconciliable avec le dogme juif; ceux qui l'admettent, mais en en faisant une substance créée; enfin ceux qui l'admettent comme co-existante et co-éternelle. Parmi les premiers figurent Saadyah dans ses Croyances et opinions et Abrabanel (Commentaire sur la Thorah, III). Parmi les seconds se rencontrent déjà certains docteurs du Talmud, au moins d'après Grätz, *Gnosticismus und Judenthum*; cf. Hirschfeld, *Frankels Zeitschr.* 1846, IX, p. 351, en tout cas le Midrasch où nous lisons *Bereseh. Rab.* 12 : « Les six jours de la création ne furent qu'un développement, comme une manière de faire la cueillette des figues mûres. Chacune mûrit à son heure c'est-à-dire toute la substance des choses fut créée d'un premier jet, puis ensuite chaque chose distincte en sortit à son tour (cf. Raschi sur *Genèse*, 2, 4). C'est aussi

l'opinion du R. Nissim dans ses *Deraschoth* et de Nachmanide dans les premières pages de son Commentaire sur la Thorah. — Juda Hallevi, dans son *Kuzari*, I, § 67, exprime une opinion moyenne. Sans déclarer la matière première incompatible avec le dogme juif, il préfère admettre la création pure et simple. De même Maïmonide, *Guide*, II, 6. — Enfin parmi ceux qui se rangent dans la troisième groupe figure Gersonide dans ses *Milchâmoth*, § 17. Mais dans toutes ces opinions il est question uniquement d'un principe matériel, quelque chose comme la ὕλη platonicienne. Seul R. Eliézer Aschkenazi dans ses « Œuvres de Dieu » se rapproche du Zohar en faisant de la substance première un moyen terme entre l'esprit et la matière. La Couronne est, en effet, un principe à la fois spirituel et matériel; elle est, pour parler la langue d'Aristote et d'Ibn Gabirol, à la fois matière et forme. Elle est la première manifestation, mais une manifestation complète du En-Sof. Comme le but des kabbalistes est de ne pas mettre le En-Sof directement en rapport avec le fini, il faut bien que la Couronne puisse le remplacer et contenir avec le principe spirituel la possibilité du principe matériel ou mieux — la matière n'étant d'après le Zohar qu'une dégradation de la substance spirituelle — la Couronne est cette substance dans toute sa plénitude, avec toutes ses possibilités; elle est l'image fidèle, quoique affaiblie, du En-Sof. Pour cette raison le Zohar l'appelle quelque fois « Métatron » qui dans l'ancienne mystique est une espèce de *comes fidei*, un δεύτερος θεός.

De la Couronne, en évoluant émanent deux principes, nouveaux : la Sagesse et l'Intelligence. La Sagesse, principe mâle, actif; l'Intelligence, principe femelle, passif. Certains passages opposent ces deux Sefiroth comme la cause et l'effet et pour cette raison font apparaître d'abord

la Sagesse qui à son tour fait émaner d'elle l'Intelligence. La Sagesse se répandit, rayonna et d'elle sortit l'Intelligence et il se trouva qu'elles étaient mâle et femelle » (III, 290). Nous verrons plus loin la portée cosmique de cette division sexuelle; ici le Zohar veut indiquer par cette opposition qu'à partir de la Couronne apparaissent les contraires, c'est-à-dire commence la première différenciation des choses. « Avec la Sagesse et l'Intelligence commence le développement des choses » (III, 290 *a*). Le Zohar les appelle quelquefois « père et mère » (1) (*ibid.*, 290) parce qu'avec elle débute en quelque sorte la série des enfantements. — Entre ces contraires il faut un principe médiateur ou, comme dit le Zohar, « un fils semblable à la fois au père et à la mère ». Ce médiateur est la Science ou la Connaissance.

La Science n'est pas une Sefirah nouvelle, mais l'union de la Sagesse et de l'Intelligence. Grâce à elle, la Sagesse et l'Intelligence deviennent « des amis inséparables » et peuvent procéder à l'enfantement des choses. « Quand la Sagesse et l'Intelligence veulent produire toute chose, c'est sous cette forme qu'elles le font : c'est par leur fils qui prend les traits de son père et de sa mère et qui s'appelle science. Il est le témoin de l'une et de l'autre, il est le grand premier-né » (2) (III, 291 *a*).

Dans l'esprit du Zohar la Sagesse répond à ce que nous appelons l'idée. Au sortir de la Couronne qui est tout et rien, il se fait un premier groupement organique : l'idée se sépare du reste et se constitue. La conception la plus fréquente, celle qui se rencontre à chaque page du Zohar,

1. חכמה אב בינה אם חכמה ובינה בחד כתקלא אתקלו דכר ונוקבה ובגיניהו כלא אתקייכו

2. כד בעי דאברלא כלא בהאי אתכליל .....בגין דהאי בן נטיל כיבנין דאבוי ואמיה ואקרי דעת דהוא כהדוותא דתרוייהו ... ידאי בן אקרי ביכרא

est que l'Être réel implique l'existence préalable d'un être idéal dont il n'est que le reflet, l'existence d'un type, d'un prototype intelligible, d'une idée. Cette conception n'est pas de celles qui se rencontrent dans le Zohar, mais qui constituent la trame même du Zohar et il l'exprime sous cette forme générale : « La pensée ou l'idée est le principe de tout » (1) (I, 246 *b*). Eh bien ! la Sefirah Sagesse représente cette conception générale de l'idée, mais cette Sagesse est une idée encore trop obscure, il faut qu'elle se dégrade en une idée plus accessible, quelque chose comme la pensée extériorisée et c'est ce qu'il entend par l'Intelligence. La science n'est ensuite qu'un lien entre l'idée inaccessible et l'idée accessible. Le Zohar compare la Sagesse à la pensée pensée, l'Intelligence à la pensée parlée et la Science à la voix ou parole qui relie l'une à l'autre. « Viens et vois, l'idée est le commencement de tout; toutefois ce commencement est encore replié et mystérieux. Par une nouvelle évolution on atteint un point où l'esprit peut se reposer : c'est là l'Intelligence... Cette Intelligence en se développant encore produit une voix qui est l'ensemble, la fusion de tous les éléments et de toutes les forces : feu, eau, air ou Nord, Sud, Est. Cette voix devenue parole contient tout ; car lorsqu'elle sort en mots articulés, elle est le trait d'union entre l'esprit et la connaissance. Et si tu médites tous ces degrés tu trouveras que la pensée, l'intelligence et cette voix et parole, tout est un » (2) (I, 246 *b*).

1. תא חזי מחשבה ראשיתא דכלא

2. תא חזי מחשבה ראשיתא דכלא ובגין דאיהי מחשבה איהי לגו סתיבא ולא אתיידע כד אתפשט דאי מחשבה יתיר אתיא לאתר דרוחא שריא וכד מטי להתהו אתר אקרי בינה ... כד רוחא אתפשט ואפיק קלא כליל מאשא ומוא ורוחא .... יהאי קלא כללא דכל שאר חילין ....דקילא אשתלח מאתר דרוחא ואתי לדברא מלה.. וכד תסתכל בדרגין הוא מחשבה הוא בינה הוא קיל הוא דבור וכלא חד

Cordovero, le célèbre commentateur du Zohar, voit dans ces lignes la doctrine de l'identité entre le sujet qui connaît, la connaissance et l'objet connu. Cette doctrine d'origine aristotélicienne, reprise par Juda Hallevi dans son Commentaire sur le Sefer Yezirah, par Ibn Ezra dans son *Livre du Nom* et son Commentaire du Pentateuque, enfin par Maïmonide, est développée par Cordovero en ces termes (Nous ne saurions mieux faire ici que de laisser la parole à Franck et nous citons son excellente traduction du passage) : « Les trois premières Sefiroth, à savoir : la Couronne, la Sagesse et l'Intelligence doivent être considérées comme une seule et même chose. La première représente la connaissance ou la science, la seconde ce qui connaît, et la troisième ce qui est connu. Pour expliquer cette identité, il faut savoir que la science du Créateur n'est pas comme celle des créatures; car, chez celles-ci, la science est distincte du sujet de la science et porte sur des objets, qui, à leur tour, se distinguent du sujet. C'est cela qu'on désigne par ces trois termes : la pensée, ce qui pense et ce qui est pensé. Au contraire, le Créateur est lui-même tout à la fois la connaissance et ce qui connaît et ce qui est connu. En effet, sa manière de connaître ne consiste pas à appliquer sa pensée à des choses qui sont hors de lui; c'est en se connaissant et en se sachant lui-même qu'il connaît et aperçoit tout ce qui est. Rien n'existe qui ne soit uni à lui et qu'il ne trouve dans sa propre substance. Il est le type de tout être, et toutes choses existent en lui sous leur forme la plus pure et la plus accomplie; de telle sorte que la perfection des créatures est dans cette existence même, par laquelle elles se trouvent unies à la source de leur être, et à mesure qu'elles s'en éloignent, elles déchoient de cet état si parfait et si sublime. C'est ainsi que toutes les existences de ce monde ont leur forme

dans les Sefiroth, et les Sefiroth dans la source dont elles émanent. » Ces lignes nous paraissent justes. Nous nous contenterons seulement d'y faire un léger changement et de les appliquer non pas aux trois premières Sefiroth — car la Couronne est, selon nous et selon les termes mêmes du Zohar, quelque chose d'indistinct qui n'a rien à faire avec aucune essence particulière, pas plus avec la pensée ou l'idée qu'une autre — mais à la sagesse, l'intelligence et à la connaissance. Puis nous n'avons ici qu'un mélange entre les types ou Idées de Platon avec l'idée aristotélicienne sur la science divine. Mais nous ne voyons pas comment Franck peut trouver ici « une doctrine assez semblable à celle que les métaphysiciens de l'Allemagne regardent comme la plus grande gloire de notre temps... La doctrine de l'identité absolue, de la pensée et de l'existence... présentant le monde comme l'expression des idées ou des formes absolues de l'intelligence et nous laissant entrevoir ce que peut la réunion de Platon et de Spinoza ». Le Zohar ne semble pas autoriser une conclusion aussi hardie. Il entend seulement, à notre avis, que la Sagesse en se dégradant, se réalise en Intelligence et que celle-ci se réalisant encore devient parole et verbe, que la pensée est le principe de tout, non pas en tant que les êtres ont l'être par cette pensée, mais en tant que cette pensée enfante « les voies de sagesse qui président à l'apparition et au développement de tous les êtres. » Le Zohar dit qu'en méditant tous ces degrés jusqu'au dernier, on retrouve la pensée partout; c'est dire que pour nous, pour notre esprit, nous ne pouvons connaître la Sagesse et l'Intelligence que par la Science, de même que nous ne pouvons connaître la pensée intérieure que par la parole. Le Zohar dit bien qu'il n'y a entre la Sagesse, l'Intelligence et la Science, aucune séparation, qu'elles sont unies, mais il ne dit nulle part qu'elles

sont identiques. Si Cordovero avait raison, nous n'aurions pas fait un pas en avant depuis la Couronne. Or, le Zohar vise précisément à n'atteindre l'être réel que par suite d'une série de dégradations, on ne peut parler d'identité absolue entre l'idée et la réalité, on ne peut parler tout au plus que de types ou d'Idées platoniciennes servant de plan à la réalité et impliquant en Dieu la connaissance *a priori* de cette réalité. Il faut dire, pour être juste, que Franck a conscience de dépasser la pensée du Zohar, car il ne présente les deux doctrines que comme « assez » semblables et il croit seulement « entrevoir » ce que peut la réunion de Platon et de Spinoza.

Les kabbalistes modernes appellent quelquefois le premier groupe des Sefiroth — la Couronne, la Sagesse, l'Intelligence — *Olam Hamouskal* (univers intelligible), voulant rendre par là leur caractère purement abstrait. Le mot n'est pas dans le Zohar, mais la chose. Les Suppléments expriment cette idée en étendant l'appellation *Ayin* du En-Sof jusqu'à la troisième Sefirah. « Le degré appelé Ayin embrasse trois Sefiroth. »

On peut se demander pourquoi le Zohar — la question pouvait déjà être posée à l'école d'Isaac l'Aveugle — ne fait pas de la Sagesse, qui répond dans une certaine mesure au νοῦς néo-platonicien, la première émanation du En-Sof. Les néo-platoniciens, notamment Plotin, n'enseignent-ils pas que de l'Être absolu jaillit un rayon lumineux, le νοῦς ou l'intellect universel qui est la première réalité ὄν, le fondement de toute réalité et indissolublement lié à elle (*Enn.* II, l. I, ch. 6, 7). La seule réponse plausible à cette question est le besoin de multiplier les intermédiaires. La Sagesse commençant la série des différenciations ne doit pas tenir directement à l'Un, et il faut entre lui et elle une unité intermédiaire, dégradation de la première, à savoir la Couronne.

A la Sefirah Sagesse et ses compagnes se rattachent dans le Zohar toutes les élucubrations mystiques touchant les trente-deux sentiers merveilleux de sagesse, les vingt-deux lettres de l'alphabet et les nombres. Tout le contenu des *Otyot* de R. Akiba a passé avec des amplifications dans la préface du Zohar (I, fol. 1 *a* 3 ; cf. I, 205 *b*). D'autre part, nous y retrouvons ce que le Sefer Yezirah a lancé dans le courant du mysticisme. C'est un phénomène curieux que le chemin parcouru par cet ouvrage. Enveloppé par la légion de ces commentaires, il apparaît dans le Zohar avec une telle solennité qu'on a de la peine à y reconnaître l'opuscule assez insignifiant sur lequel la vérité nous forçait à exercer une censure si rigoureuse. « Tous les mystères, dit le Zohar, sont dans les signes (III, 2 *a*). Les lettres sont sorties les premières du sein de la sagesse par deux séries de sept qui constituent les contraires et huit médiales qui servent de médiateurs. Les lettres sont d'abord considérées dans leur forme typique céleste, « s'avançant en chœur chantant éternellement la louange de Dieu et lors de la fixation de la Thorah empressées autour de lui, joyeuses de se mettre à son service pour être l'expression de cette grande chose qui s'appelle la loi ; elles portent de magnifiques couronnes où éclatent toutes les splendeurs d'en haut. » Puis elles sont considérées dans leurs formes matérielles, par exemple le *yod* est le symbole du point pur primordial. Le *alef*, le symbole de l'univers entier, la barre horizontale servant de médiatrice entre la boucle d'en haut qui représente le monde supérieur et la boucle d'en bas qui représente le monde inférieur ; le *beth* ouvert sur nous, fermé sur le dehors désigné pour cette raison comme ouverture de la loi, laquelle est fermée, mys-

1. כלהו הוו נטלין ברזא דאתוון

térieuse et attend pour livrer ses secrets l'interprétation des initiés, etc. Chaque forme est découpée, afin que chaque tronçon, chaque queue de lettre, chaque pointe entre dans un symbolisme particulier. Elles sont mêlées entre elles, mêlées avec le tétragramme, toutefois avec cette restriction toute zoharitique que les lettres mâles ne permutent jamais avec les lettres femelles. Elles sont considérées selon le rang qu'elles occupent dans l'alphabet et il se greffe sur ce rang des combinaisons arithmétiques de toute nature, mélange du mysticisme des lettres et des nombres. Toutes les fantaisies des *Otyot* de R. Akiba sont reprises, délayées, jetées pêle-mêle avec celles du Sefer Yezirah. Chose curieuse, le Zohar, du moins le Zohar proprement dit, ne fait pas des combinaisons de nombres, des permutations, des évaluations numériques, un usage aussi abondant que le mysticisme antérieur. Les lettres y tiennent une plus grande place que les nombres. Cependant ces derniers n'y sont pas oubliés et les Suppléments n'ont rien à envier sous ce rapport ni à Ibn Ezra ni même à Abulafia. Nous ne pouvons vraiment pas nous attarder à entrer dans de plus grands détails ; nous renvoyons aux passages suivants :

I, 15 *b*, 17 *a b*, 19 *b*, 21 *a*, 25 *b*, 30 *b*, 32 *b*, 51 *a*, 55 *b*, 77 *ab*, 94 *b*, 95 *b*, 96 *a*, 143 *a*, 145 *a*, 159 *a*, 193 *b*, 204 *a*, 205 *a*, 210 *a*, 224 *a*, 234 *b*, 239 *a*, 249 *b*.

II, 9 *a*, 51 *b*, 53 *b*, 91 *a*, 128 *a*, 132 *a*, 134 *a*, 135 *a*, 137 *a*, 139 *a*, 151 *a*, 159 *a*, 168 *a*, 172 *b*, 180 *a*, 181 *a*, 209 *b*, 212 *b*, 226 *b*, 227 *a*, 233 *a*, 235 *b*.

III, 2 *ab*, 10 *b*, 35 *b*, 52 *a*, 57 *a*, 65 *b*, 66 *b*, 74 *b*, 77 *b*, 78 *a*, 91 *b*, 105 *b*, 155 *a*, 156 *b*, 180 *b*, 210 *a*.

On est véritablement confondu de voir ce que deviennent chez ces esprits exaltés l'idée du Verbe, comment ils s'y plongent en quelque sorte, comment ils s'y noient, avec quelle ferveur maladive ils en analysent tous les

éléments, craignant pour ainsi dire de ne pouvoir assez hautement adorer le tout, voulant aussi exprimer à leur manière et sans le secours des mots abstraits le sublime de leur conception et la profondeur de leur respect.

La conception de l'Idée comme type de la réalité est aussi développée dans le Zohar sous la forme très anthropomorphique que nous avons déjà rencontrée sur notre chemin, à savoir qu'à chaque réalité terrestre correspond dans le ciel un modèle non pas seulement idéal, mais un être matériel doué seulement d'une perfection plus haute. « Tout ce qui est sur terre est également haut », et il n'y a pas dans ce monde la moindre chose qui n'ait son correspondant supra-sensible (1) (I, 156 *b*; cf. III, 220-221). Quand l'*Exode* rapporte que Dieu ordonnant à Moïse de lui construire un sanctuaire lui montre en même temps le plan, le Zohar explique qu'il lui montre les objets types, le temple réel ayant dans le ciel un temple idéal.

Enfin plaçant la question sur le terrain purement juif, le Zohar considère tous ces types, ces modèles, ces idéaux, comme n'étant eux-mêmes qu'un reflet de la Thorah (2). La Thorah servit de plan à la construction de l'univers : « Lorsque Dieu créa l'univers, il médita la loi, puis il créa : c'est par la Thorah que l'univers a été créé comme il est écrit (*Prov.* 8, 30) à propos de la Sagesse : « Je fus auprès de lui comme un ouvrier..... Quand un roi veut cons-

1. כלמה די בארעא הכי נמי לעילא .... ולית לך מלה דעירא בהאי עלמא דלא תלייא במלה אחרא עלאה

2. בד בריא הק׳ב׳ה עלמא אסתכל בה באורייתא ויברא עלמא ובאורייתא אתברין עלמא כמה דאוקימוה דכתיב ואהיה אצלו אמרין... מלכא דבעי למיעבד פלטרין אי לא שוי לגביה אומנא לא יכיל למיעבד פלטרין כיוי דעבד מלכא שוי באיזון פלטרין מחשבה כך הק׳ב׳ה כד בעא למיברי עלמא אסתכל באוכמא ואף על גב דאוכמא עבד פלטרין לא כלום שמא אלא דמלכא אלין פלטרין דעבד מלנא ודאי מלכא בנה פלטרין ..... ק׳ב׳ה באסתכלותא דאורייתא ברא עולמו

truire un palais il ne le peut sans ouvrier. Le palais une fois construit, on n'en fait honneur qu'au roi, on ne le rapporte qn'à lui parce qu'il en a eu l'idée... De même, Dieu pour créer l'univers consulta l'ouvrier et quoique ce soit l'ouvrier qui ait construit on ne parle que du roi... C'est le roi qui a tout fait, c'est le roi qui a bâti le temple, avec cette différence toutefois que ce n'est pas la Thorah elle-même qui a construit, mais Dieu a construit en regardant, en méditant la Thorah (III, 61 *a*. Cf. III, 220 *a*, 221).

On suit très bien l'histoire de cette idée. Le Midrasch et particulièrement un ouvrage intitulé *Sefer Hakanah* avait assimilé la Sagesse dont parlent les *Proverbes* à la Thorah. Puis le Zohar poussant l'idée jusqu'au bout croit pouvoir appliquer à la Thorah ce qu'il dit de la Sagesse, celle-ci non plus entendue au sens biblique, mais au sens zoharitique comme une Sefirah. Or comme la Sefirah Sagesse est l'Idée contenant en elle tout l'idéal de la réalité, la Thorah doit le contenir à son tour, et par conséquent elle a pu, elle a dû servir de plan à l'univers.

Nous avons vu que des œuvres spéciales auraient tracé la voie au Zohar. Le Zohar s'y engagea avec enthousiasme. Il fait de cette idée ses délices. Comme il se donnait lui-même comme un simple commentaire de la Thorah, l'exaltation la plus haute de cette Thorah répondait au plus impérieux de ses besoins. Par là il scellait la Thorah et la Kabbale d'un sceau indissoluble.

A cette première trinité de Sefiroth en succède une autre, constituée par la Grâce ou Grandeur, la Justice ou Sévérité ou force et leur médiatrice la Beauté. La Sagesse et l'Intelligence unies dans la Science président à la substance, à l'essence des choses, la Grâce et la Justice président au mode, à la qualité. Déjà antérieurement dans le Talmud, dans les Midraschim, nous avons

trouvé cette idée que l'univers n'est fondé ni sur la Justice seule, ni sur la Grâce seule, mais sur un mélange de l'une et de l'autre ; chacune d'elles seule ne constituant pas une base solide. Mais jusqu'à présent on appliquait cette idée qu'au domaine purement moral, à savoir que sans la Grâce l'univers eût péri par manque d'indulgence et de pardon et sans la Justice, sans la Sévérité, il eût péri par excès de relâchement et de mollesse. Dans le domaine moral la justice est une vertu plutôt négative, sans élan, sans générosité, pesant avec trop de précision le bien et le mal, ou, comme dit le langage mystique, « le plateau de mérite et le plateau de démérite ». La grâce s'abandonne, pardonne, ajoute au plateau du bien ce quelque chose qui vient d'elle-même et qui le fait fléchir. La justice répond à notre idée de loi, la grâce à l'idée d'amour. Le Zohar à la suite de l'école d'Isaac l'Aveugle transporte ces idées purement morales dans le domaine métaphysique. Cette substance, contenue dans la Sagesse, s'y trouvait sans limite ; pour se réaliser elle devait tenir compte des possibilités du réel, c'est-à-dire ne pécher ni par défaut (justice) ni par excès (grâce), il fallait un juste milieu, une proportion harmonieuse et ce fut la beauté. « La Justice et la Grâce sont liées et l'une ne peut aller sans l'autre... les deux sont mises en œuvre par la Beauté, laquelle embrasse à la fois la Grâce et la Justice... Quand toutes les couleurs, toutes les faces sont unies, c'est la Beauté et c'est la réalisation de toutes choses » (1) (III, 143 *b*, 296 *a*).

Il est remarquable de trouver ici cette conception de la beauté comme d'une harmonie, conception tout impré-

1. אתקשרו דינא ידחכו ... ובגיני כך לא סלקא דא בלא דא ..... בכללא חדא אתעבדין בהאי תפארת האי תפארת כליל ברחמי וכליל בדינא .....כד גיני אתחברו אקרי תפארת ואתתקן כל גופא

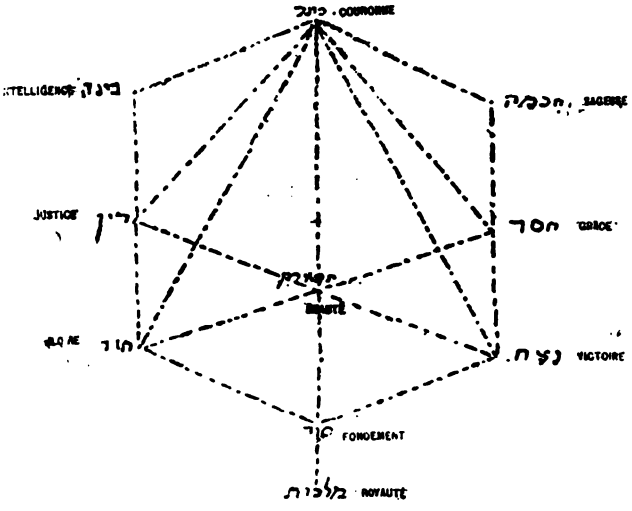
gnée d'atticisme et loin des concepts habituels des Juifs.

Mais le Zohar à côté du sens métaphysique de la grâce et de la justice maintient également le sens moral. L'élaboration mystique est toujours la même. Les idées du passé sont surélevées et en quelque sorte baignées de métaphysique, mais leur sens premier leur demeure. Dans l'ordre purement moral la beauté n'est plus la proportion, mais la miséricorde, la pitié. « Seule la miséricorde fait de la grâce et de la justice un corps uni, un tout » (III, 296). Rien de plus intéressant que cette fusion du beau et du bien, rappelant de beaucoup la καλοκαγαθία platonicienne. Au groupe Grâce, Justice, Beauté, le Zohar rattache toutes les anciennes « voies », les treize Middoth de l'*Exode*, qui avaient tant occupé les commentateurs, le Talmud et les Midraschim. La lutte entre les Middoth et les Sefiroth s'était terminée à l'avantage de ces dernières et Abulafia déjà avait fait des Sefiroth la racine de l'arbre mystique et des Middoth les branches. Toutes ces voies s'étaient, déjà bien antérieurement au Zohar, groupées en voies de grâce et en voies de justice, notamment dans les *Pirké* de R. Eliézer et dans le *Sefer Hakanah*.

La Justice et la Grâce tempérées l'une par l'autre ne président pas seulement à l'organisation cosmique des choses et au gouvernement moral, mais ce tempérament rejaillit sur les Sefiroth elles-mêmes, même les Sefiroth les plus intelligibles et toutes alors se départagent en Sefiroth de grâce et en Sefiroth de justice disposées sous l'aspect de la figure suivante (p. 387).

Les Sefiroth Sagesse, Grâce, Victoire constituant la colonne de droite sont les voies de grâce et les Sefiroth Intelligence, Justice, Magnificence constituant la colonne de gauche sont les voies de justice, les quatre Se-

firoth du centre constituant la colonne du milieu sont les médiatrices entre les unes et les autres. « Lorsqu'une Sefirah veut exercer la justice, elle s'alimente à la Force ou Justice et toutes les Sefiroth prennent le nom de Force ; quand elle veut exercer la grâce, elle puise à la Sefirah



Grâce et toutes les Sefiroth prennent le nom de Grâce; enfin quand elle veut exercer la miséricorde, elle puise à la colonne du milieu et toutes les Sefiroth prennent le nom de Miséricorde. »

Enfin les Sefiroth confondues dans la Beauté évoluent encore, produisent le troisième et dernier groupe, Victoire, Gloire, Fondement, où la Victoire représente le prin-

cipe mâle, la Gloire, le principe femelle et le Fondement leur médiateur. Dans le premier groupe l'idée détermine l'essence des choses, dans le second, la beauté et la miséricorde déterminent la qualité des choses ; dans le troisième, nous avons l'expansion au dehors des deux premiers. C'est l'idée de la beauté (avec la miséricorde) s'asservissant les choses et fêtant en quelque sorte leur victoire en apparaissant sur la face de l'univers dans tout l'éclat de leur « triomphe » et de leur « gloire ». La force de la Beauté s'épanche en deux courants ; là est toute expansion, toute multiplication, toute croissance ; là s'amasse toute la mâle vigueur du corps entier, de là partent toutes les puissances, c'est l'armée divine conquérant l'univers, c'est le triomphe et la gloire... toute cette force se déverse dans la matrice du monde qui s'appelle base ; tout désir, toute aspiration de la vigueur mâle tend à aller là » (III, 296 *a*) (1).

Dans la terminologie antérieure le mot *Yesod* s'applique à la matière universelle, dans le Zohar à la « matrice du monde », aboutissement de toutes les puissances des Sefiroth. Si nous nous rappelons que dans le symbolisme mystique des Grecs et encore dans Platon et Aristote la matière est appelée la mère, nous avons lieu de trouver dans le *Yezod* du Zohar une expression résumée de cette double mais non divergente conception. — Le Fondement amasse en lui toute la substance des Sefiroth, mais non pour la répandre elle-même au dehors, car elle est mère, c'est-à-dire principe passif. Pour réaliser enfin

1. תי אתפשט גופא בתרין שוקין ומתאחדין ביניהו תרין כוליין תרין ביער דדכורא בכל משחא ורבות חילא דדכורא דכל גופא בהוא אתכוש דכל חיילין דכפוק בינוהין נפקין ושרוין בלא בפום אבה ..... אבה דדכירא סיומא דכל גופא ואקדי יכיד ודא הוא דרגא דביבכם לנוקבא דכל תיאובתא דדכורא לגבי נוקבא בהאי יכוד עייל לגיבבא...

toutes les Sefiroth dans l'univers sensible, il faut une dernière Sefirah, « la Royauté » ou « empire ». Par elle seulele En-Sof devient roi, c'est-à-dire avec elle seule apparaît l'univers ou empire divin. La Royauté ne se confond pas avec la Couronne, car dans la Couronne, toutes les Sefiroth sont unies en puissance, dans la Royauté elles sont en acte. « Tout ce qui est en bas se nourrit d'elle, est béni et fécondé par elle... » (III, 296); elle est appelée estomac parce qu'elle « recueille la nourriture et en même temps la dispense aux membres de l'univers » (III, 235 *a*) (1).

Telles sont les Sefiroth dans leur dénomination la plus fréquente, et dans leur sens le plus fréquent. Il va presque sans dire que ces notions sont noyées dans un flot d'images; elles apparaissent ainsi comme une métaphysique incapable de demeurer à la hauteur de son sujet, et qui, dans l'impossibilité de l'exprimer, se jette dans la poésie, remplace la précision et la noblesse par le vague et la métaphore.

La division trinitaire que nous avons maintenue dans l'exposition des Sefiroth est le groupement le plus fréquent qui se rencontre dans le Zohar. Elle est d'abord une conséquence nécessaire de la loi des contraires constituée par deux extrêmes et un moyen, deux termes opposés et un terme médiateur, ou, comme nous disons, une thèse, une antithèse et une synthèse. Cette division, si nous l'examinions bien, n'est qu'une extension aux Sefiroth en particulier de ce qui est vrai des Sefiroth en général. Que sont les Sefiroth dans leur ensemble? Elles sont un moyen terme entre le En-Sof et l'univers sensible. Les trinités partielles répondent donc à la grande trinité, Dieu, les Sefiroth, l'Univers.

1. כל איען דלתהא מנה יונקין ובה מתבריכין ..... איצטומכא דא נטיל כלא ושתיק לכל כטרין דלתתא

La division trinitaire répond aussi à un groupement logique. Le premier groupe est le groupe métaphysique ou intelligible pur qui ne se meut que dans le domaine de l'idée ; le second est le groupe moral, parce que l'aspect métaphysique et cosmique de la justice et de la grâce disparaît derrière l'aspect moral. Le troisième est le groupe physico-naturel, exprimant l'idée des forces jetées au fond des choses. Mais cette diversité de points de vue est purement fictive, subjective, car toutes les Sefiroth ne sont dans l'esprit du Zohar que des intelligibles, cette division explique à notre esprit plutôt les dénominations des Sefiroth que leur nature.

Sous ce même angle subjectif les commentateurs comparant Dieu à un architecte et l'univers à leur palais, disent que Dieu voulant produire l'univers en conçoit d'abord le plan de l'édifice : c'est le groupe qui gravite autour de l'idée ; puis il réfléchit à la manière de réaliser ce plan, aux principes qui doivent rendre cette réalisation possible, de manière que le détail se rapporte à l'ensemble et que la loi de symétrie gouverne le tout ; c'est le second groupe qui fusionne dans la beauté ; enfin il réfléchit au mode d'exécution, c'est le troisième groupe.

Nous avons dit à propos d'Ezra-Azriel et nous répétons ici que, selon nous, les Sefiroth n'étaient à l'origine qu'au nombre de trois, à savoir : la Couronne ou, comme dit Ezra, la Sefirah supérieure répondant à la volonté d'Ibn Gabirol ; la Sagesse, répondant à la forme et la Base (*Yesod*) répondant à la matière universelle. On dirait que le Zohar se souvient encore de cette origine, car il superpose aux trois trinités de Sefiroth une trinité centrale groupant ensemble un représentant de chaque trinité particulière et formant ce que le Zohar appelle la colonne du milieu. Dans cette colonne la Cou-

ronne ne change pas de nom, car elle n'est accessible à aucun changement ; la Beauté prend le nom nouveau de Roi saint ; elle est en quelque sorte issue directement de la Couronne ; elle est le roi, le principe mâle ; la royauté ou Gloire divine prend le nom de Matrone, reine, principe femelle.

Le Zohar arrivé à la dernière trinité des Sefiroth exprime son principe trinitaire sous la forme suivante : « De même que l'union sexuelle repose sur trois termes (mâle, femelle, trait d'union), de même l'union de toute chose ne peut exister, ne peut être une source de bénédiction que par le nombre trois » (III, 296 *a*, *b*).

Si nous tenons compte de ce fait que les anneaux essentiels de la chaîne des Sefiroth sont la Couronne, la Pensée et le Fondement, nous trouvons à peu près la gradation plotinienne, le Fondement étant ce par quoi les Sefiroth agissent sur l'univers, c'est-à-dire quelque chose comme l'âme universelle de Plotin. Plotin emploie également, pour l'apparition de ces essences, le mot πρόοδον, métaphore similaire à l'idée d'émanation.

A la fin de son commentaire sur les dix Sefiroth Ezra-Azriel avait associé les Sefiroth aux membres du corps humain. Cette association reprise par Abulafia se retrouve aussi dans le Zohar, modifiée et appuyée par d'autres conceptions. Nous verrons plus loin, lorsque nous traiterons de l'homme, quelle place le Zohar donne à la forme humaine dans l'ensemble des choses. Contentons-nous de dire ici que cette forme est pour le Zohar le type de tous les types. Tous les mondes sensibles sont enveloppés en elle. « La forme humaine est la forme type ramassant en elle toutes les formes et la perfection de toute chose. La forme humaine est l'image de tout ce qui est au-dessus et au-dessous du monde supra-

sensible. C'est pourquoi l'Ancien des anciens et le Court Visage l'ont choisi pour leur forme et figure » (1) (III, 141 *b*). Et il ne s'agit pas ici de la forme de l'homme terrestre, mais de celle dont il n'est qu'un reflet : la forme de l'Adam supérieur, de l'Adam primordial, forme androgyne et par cela même l'expression la plus haute de la grande loi, la loi de l'union sexuelle, qui est une autre forme de la loi de médiation des contraires, mais n'anticipons pas... Seulement l'Adam supérieur en tant qu'unissant en lui le type des types est une nouvelle dénomination des Sefiroth dans leur ensemble : « La Couronne orne son front, les deux bras portent la Sagesse et l'Intelligence, les côtés représentent la Grâce et la Justice, la poitrine est le symbole de la Beauté, les reins celui de la Victoire et de la Gloire, les parties inférieures, celui de la Base ; enfin, il a sous ses pieds la Royauté. Dans quelques passages le terme d'Adam supérieur s'applique uniquement à la Sefirah Sagesse, ce qui se rapproche de Philon et des gnostiques chez lesquels le Logos est présenté comme l'homme primitif, *protogenos* fils de la Sophia. Le Logos se trouve par rapport à l'esprit humain en particulier dans une parenté si étroite qu'il est légitimement appelé ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος (*Conf. lingu.* 341 B ; *ibid.*, 326 B : ἀνθρωπος θεοῦ). Ainsi seulement s'explique, selon Philon, que la *Genèse* parle d'une part (1, 27) d'un homme créé à l'image de Dieu, et d'autre part (2, 7) d'un homme tiré d'un bloc d'argile. Le premier est l'homme idéal, l'homme primordial ; le second est l'homme terrestre.

Le Zohar se livre ensuite sur ce symbolisme aux di-

1. כד אתחברין עטרין וכתרין ואשלמידתא דכלא יבגין כך דיוקנא דאדם הרי דיוקנא דאלין ותתאין דאתכללי ביה יבגין דהאי דיוקנא כליל עלאין ותתאין אתקין עתיקא קדישא תקוני ותקינא דזעיר אפין בהאי דיוקנא יתקונא...

vagations les plus fantaisistes, parfois les plus licencieuses ; les Suppléments surtout, œuvre tardive et bâtarde, en prennent à leur aise. Puis plus tard encore la Kabbale pratique fonde sur ces données une médecine mystique où le nom des Sefiroth, les noms divins, les noms des membres malades et d'autres noms arbitraires inscrits sur les talismans servent d'ingrédients à une mixture mille fois plus étrange que celle de la chaudière d'Eson. Cette mixture, variant à l'infini suivant la maladie, l'âge, le caractère du patient, est serrée dans des phylactères ou bandelettes et appliquée sur les parties malades. D'autre part, le *Schiur Koma*, la Grande et la Petite Assemblée avec leurs descriptions anthropomorphiques sont le point de départ d'innombrables litanies, de placets en vue de forcer les portes célestes. Remarquons seulement que tandis que le Schiur Koma s'attaque à Dieu même, le Zohar s'arrête à la première manifestation de Dieu, à l'homme-type et n'ose aller au delà ; mais les Suppléments et la Kabbale pratique n'y regardent pas de si près ; quand le symbolisme de ces pages n'est plus entendu, le fétichisme de la lettre s'en empare et une fois de plus tue l'esprit philosophique et poétique des choses qu'il touche.

Le Zohar se reportant ensuite au char d'Ézéchiel, à la fameuse Mercabah, considère que la figure de l'homme est la plus noble parmi les figures de la vision d'Ézéchiel (I, 10) et que sur le char même il y a « comme une figure d'aspect humain » (*ibid.* V, 26). Reliant toutes ces idées entre elles, il appelle les Sefiroth ou l'homme type : le char de Dieu. Les Sefiroth deviennent l'ancienne Mercabah. « Après qu'il eut produit cette forme de Mercabah de l'homme supérieur, il descendit, » etc. (II, 42 *b*). Nulle part on ne sent mieux l'effort de la Kabbale pour s'insérer dans le cadre consacré par la tradition mystique

et dans le texte de l'Écriture. L'évolution est consommée. La vision d'Ézéchiel qui n'était très probablement dans son esprit que la représentation de quelque symbole assyrien, entrevue par lui, devient le porte-parole du néo-platonisme. Ézéchiel n'eût pas été le moins étonné du sens et de la portée de sa poétique.

Nous lisons dans la *Genèse* (3, 22) : « Dieu dit : Voici que l'homme est devenu comme un de nous par le discernement du bien et du mal et maintenant de crainte qu'il n'étende sa main et ne cueille aussi les fruits de l'arbre de vie et en mange et devienne éternel... » Cet arbre de vie intrigue beaucoup l'auteur du Zohar; il y voit le symbole du Grand Arbre des Sefiroth nourrissant de ses fruits l'univers entier, quelque chose comme l'Igdrazil des légendes germaniques. « Au milieu de la maison (de la création primordiale) est un grand arbre aux branches puissantes pliant sous le poids des fruits, pâture de toute chose; sa couronne va jusqu'aux nues, etc. (I, 172 *a*; cf. *Mystères de la loi*, 76 *b*). Et ailleurs (I, 35 *a*) : « Parmi les plantations supérieures est un arbre immense s'étendant sur douze directions et portant son action sur d'innombrables parasanges... Il est la source primordiale de tous les courants qui alimentent la création. » — Plus tard les commentateurs du Zohar font de cet arbre nourricier l'image matérielle des Sefiroth. Le En-Sof est figuré par la racine, cachée, impénétrable aux regards; la Couronne est représentée par le tronc qui amasse toute la sève afin de la répandre; les trois premières Sefiroth par les branches, les trois suivantes par les rameaux, les trois dernières par les feuilles et les fleurs; enfin les fruits symbolisent la dernière Sefirah, la source immédiate et prochaine de la vie, de la réalité sensible.

Comme le mysticisme talmudique avait dit des patriarches : « Voilà la Mercabah, le char de Dieu, et que d'autre part cette Mercabah est constituée par les Sefiroth, il faut de toute nécessité que le Zohar associe et identifie les dernières avec les premiers et que chaque Sefirah ait son représentant patriarcal, ou, comme s'exprime le Zohar, que toutes les Sefiroth soient symbolisées par « Israël le vieux », par le vieil Israël. Dans d'innombrables passages, Abraham, Isaac, Jacob, etc. sont appelés les représentants des Sefiroth, Grâce, Beauté, Fondement et figurent par leur action bienfaisante sur les destinées d'Israël les bienfaits qui s'épanchent des Sefiroth sur l'univers. Leur trinité symbolise le principe de médiation (cf. I, 141 *b*, 158 *a*; II, 110 *a*, 256 *b*; III, 38 *a*, 64 *b*, 116 *a*, 204 *a*). Ils sont considérés d'une part : dans leur vertu, expression symbolique des vertus supérieures des Sefiroth; d'autre part, comme champions de la vérité monothéiste et médiateurs entre Dieu et Israël, ils représentent les médiateurs métaphysiques (I, 17 *b*, 21 *b*, 45 *a*, 85 *b*, 153 *b*, 197 *a*, 208 *b*, 210 *a*, etc.). Nous n'entrerons pas dans le détail de ces fantaisies, mais pour montrer l'esprit philonien de cet allégorisme, nous nous arrêterons un peu au nom de Joseph.

Joseph pourvoyant à l'approvisionnement de l'Égypte et de sa famille représente les Sefiroth veillant à l'entretien de l'univers, son attitude avec ses frères est encore un symbole des Sefiroth qui ne dispensent leurs bienfaits que sous l'action de la bonté et de la vertu; Moïse par ses miracles marque l'action miraculeuse de l'homme juste sur le ciel; la sortie d'Égypte et le bien qui en est la suite signifient que les Sefiroth ne rayonnent que par la médiation de celui qui s'est affranchi du joug de ses passions.

Depuis la clôture du Zohar, les commentateurs et les

écoles se sont livrés à des discussions interminables sur la question de savoir quelle est la nature des Sefiroth. Le grand problème consistait à examiner si dans l'esprit du Zohar les Sefiroth sont distinctes ou identiques avec Dieu et ce problème était devenu classique sous cette forme : Les Sefiroth sont-elles des instruments ou des essences ? Mais il faut démêler ce qu'il y a dans la concision de cette formule.

Tout d'abord pour quelques-uns, notamment Moïse Isserles, la question n'existe pas. Leur conception des Sefiroth ne s'écarte pas de la vieille conception des attributs, avec cette différence toutefois que les Sefiroth ne sont pas des attributs d'essence mais des attributs d'action. Elles ne seraient en quelque sorte qu'une extension de la conception qui se rencontre dans le Midrasch Tanchuma sur *Ex.* 3, 13 : « Dieu dit à Moïse : Tu désires savoir mon nom, eh bien ! c'est selon mes œuvres que je suis dénommé ; lorsque je juge des créatures je suis appelé Elohim, lorsque je fais la guerre aux méchants je suis appelé Sebaoth, lorsque je pardonne les fautes des hommes je suis appelé El-Schadaï ». Les Sefiroth ne désignent que des actions divines, mais des actions n'entraînant aucun changement ni dans les dispositions de Dieu ni dans sa volonté simple et pure. Leur définition de Dieu n'est pas objective mais subjective ; elles ne sont pas des réalités mais des abstractions logiques. A cette opinion s'oppose formellement tout l'esprit du Zohar. Le Zohar présente, sans contestation possible, les Sefiroth non pas comme de simples concepts logiques mais comme des essences réelles, comme des émanations réelles du En-Sof, comme constituant les différentes phases du processus réel qui aboutit à l'univers sensible. Ce ne serait qu'à un point de vue purement fictif que nous pourrions conserver pour les Sefiroth l'appella-

tion d'attributs, c'est-à-dire autant que c'est par elles seules que nous pouvons nous former quelque idée de Dieu. Elles sont bien pour notre esprit des attributs divins, mais il n'y a aucune réalité à ce point de vue, c'est ce que le Zohar indique lui-même sous la forme suivante : « Avant la création du monde il n'y avait aucun rapport, aucune relation par laquelle Dieu eût pu être appelé miséricordieux ou juste. Tous ces noms sont irréels (artificiels) et ne lui sont donnés que dans l'esprit des créatures... Aucun attribut réel, aucun nom ne peut être appliqué si ce n'est aux Sefiroth, lesquelles seules ont leur nom, leur mesure, leur limite et ce sont précisément ces noms dont nous disons que Dieu descendit vers eux, qu'il gouverne par eux, est dénommé selon eux, et s'enveloppe en eux » (*Zohar*, III, 257 *b*).

D'après d'autres, notamment Menachem Reccanati, les Sefiroth ne sont que des instruments, c'est-à-dire des êtres d'une nature supérieure dont Dieu se servit pour créer l'univers mais qui sont absolument distinctes de lui. — D'autres, notamment David abbi Simra, admettent que les Sefiroth sont des essences, des substances non distinctes mais identiques à Dieu. — D'autres enfin, Luria et Cordovero en tête, professent une opinion intermédiaire. Les Sefiroth sont bien distinctes de Dieu, mais Dieu sans y être immanent y est toujours présent ; Il est au-dessus, mais non en dehors des Sefiroth. D'une part, elles ne sont pas identiques parce que ce serait introduire en lui le changement et la multiplicité ; d'autre part elles ne sont pas non plus une œuvre de ses mains, ensuite livrée à elle-même, autrement, étant donnée leur nature divine et supérieure elles seraient indépendantes de lui, ce qui n'est pas ; elles sont donc à la fois identiques et non identiques, distinctes et non distinctes. Avec cette conception intermédiaire s'accordent

assez bien certains passages fameux du Zohar, comme par exemple celui-ci (*Zohar*, III, 288 *a*) : « Dieu est séparé, puisqu'il est supérieur à tout et il n'est pas séparé; il a une forme et il n'a pas de forme. Il a une forme en tant qu'il établit l'univers et il n'a pas de forme en tant qu'il n'y est pas enfermé. »

Le problème ainsi posé a quelque analogie avec celui qui fut soulevé à l'époque talmudique par deux docteurs célèbres, Hillel et Schamaï, non pas évidemment au sujet des Sefiroth mais au sujet des forces naturelles, à savoir si les forces naturelles agissent d'une manière indépendante ou si elles ont toujours besoin de la coopération divine. Voici comment ces illustres docteurs formulent leur opinion (*Berachoth*, 8, 5). Le rituel juif contient une prière destinée à être dite à l'issue du sabbat en vue de remercier Dieu d'avoir créé le feu. Schamaï adopte la formule suivante : « Sois béni, Seigneur, toi qui as créé la lueur du feu. » Hillel au contraire : « Sois béni toi qui *crées* la lueur du feu. » Schamaï admet que la loi qui préside à la naissance de la lumière et du feu une fois créée, est abandonnée à elle-même, agit par elle-même sans la collaboration de Dieu. Hillel, au contraire, admet que la présence de Dieu y est toujours nécessaire. Pour Schamaï les causes prochaines secondes se suffisent, pour Hillel elles ont toujours besoin de la cause première. — Ce même problème se pose à l'esprit de Maïmonide et voici comment il le présente : « Sache que l'univers est comme un tout uni, un individu, Dieu est en quelque sorte l'âme supérieure (rationnelle) de ce tout, car il est à l'égard de l'univers ce que la faculté rationnelle est à l'égard de l'homme, avec cette différence toutefois que la faculté rationnelle est une faculté propre au corps et inséparable de lui, tandis que Dieu n'est pas une force inhérente à l'univers, mais

entièrement séparée de lui : et cependant il est avec ce monde dans un rapport constant, quoique incompréhensible à la vue bornée de l'homme ; car, d'une part, il est démontré qu'il est séparé et indépendant, d'autre part que sa direction s'étend jusqu'à la partie la plus infime de l'univers » (*Guide*, I, 72). Maïmonide, comme l'on voit, expose clairement le problème mais ne le résout pas, il le déclare impénétrable. Le Zohar semble favoriser l'opinion de Hillel quand il dit (Préface, 5 *a*) : « Il est écrit : « De même que les cieux nouveaux que je « fais, etc. » Il n'est pas dit que j'ai fait, mais que je fais, au présent, pour indiquer que l'action divine demeure toujours présente ». Toutefois ce passage peut encore signifier que Dieu crée sans relâche des univers nouveaux et de la sorte n'apporterait aucun éclaircissement à la question qui nous occupe et *adhuc sub judice lis est*.

Du reste, les divergences au sujet de la nature des Sefiroth éclatèrent dès leur première apparition, au point que l'on discuta sur le texte même par lequel l'école d'Isaac l'Aveugle, et notamment Azriel, les définit dans son Commentaire explicatif des dix Sefiroth. D'après l'édition de Varsovie, Azriel aurait dit : « Le premier (le principe) contient la force de tous, mais la force de tous n'est pas la force du premier et il n'y a pas dans le développement tout ce qu'il y a dans le principe. » D'après l'édition de Meir ben Gabbai (édition de Berlin), il aurait dit au contraire : « le principe, la cause contient tous les effets et les effets constituent toute la cause, car il y a dans le développement tout ce qui est dans le principe ». Dans le Commentaire sur le *Cantique des cantiques* les Sefiroth sont appelées tantôt des voies et des instruments déterminés et limités et un autre passage semble exprimer l'opinion intermédiaire par ces mots « les voies en se parachevant devinrent des instruments ». Plus tard

Abulafia appuie sa grande critique des Sefiroth sur ce fait que les fondateurs et les adeptes de la doctrine ne savent pas eux-mêmes à quoi s'en tenir sur leur compte et que les uns en font des essences idéales (des idées), d'autres des essences réelles, matérielles ou substances, d'autres des attributs, d'autres des forces, d'autres des lois, etc... Toutes ces divergences se reflétèrent dans la *Kabbala denudata* qui, au tome I, part. II, p. 147, donne aux Sefiroth les dénominations les plus contraires comme « produits d'un principe simple, manifestations de la bonté de l'être sublime, analogies essentielles de l'Être suprême, idées de sa volonté, vase de sa puissance, instruments des opérations, dispensateurs de sa bonté, attributs de son esprit, les dix doigts de sa main, ses dix noms impérissables, dix lumières par lesquelles il émane de lui-même, dix vêtements dans lesquels il s'enveloppe, dix degrés de la prophétie, dix chaires dans lesquelles il enseigne, dix trônes de sa Mercabah ».

Monothéisme, *Polythéisme*, *Panthéisme*. — Ce qui explique toute cette variété d'opinions, c'est l'indécision du Zohar lui-même, c'est son hésitation entre la doctrine purement juive du monothéisme et le vieux fond polythéiste que le mysticisme apporte et fait remonter à la surface, et aussi les concessions très nombreuses qu'il fait à une doctrine qui doit réconcilier le monothéisme avec le polythéisme, j'entends la doctrine du panthéisme.

Le monothéisme, quoique nettement distinct du panthéisme, n'en est pas si éloigné qu'une longue série de spéculations et une certaine hardiesse de pensée ne puissent assez facilement faire passer l'esprit de l'un à l'autre. Voici comment s'opéra ce passage. D'une part les écrits prophétiques et en général l'élite des écrits bibliques poursuivirent par delà toutes les fins secondaires,

cette fin suprême : anéantir dans sa racine l'antique polythéisme, dont la plante si vivace alimentée par les habitudes, les charmes de la poésie et l'ignorance populaire tentait sans cesse de renaître et cela à l'abri même du génie de la langue, cette langue qui en dépit de tous les efforts demeurait nécessairement imprégnée de conceptions polythéistes. La lutte contre le polythéisme entraîna le judaïsme biblique à ne pas se lasser de dire et d'affirmer sous les formes les plus variées ces deux choses : d'une part, que Dieu est un, que son nom est un, que son pouvoir est un, que lui seul a créé l'univers, que seul il le gouverne, que personne ne peut se comparer à lui, que tous les autres dieux ne sont que néant de manière que l'esprit populaire fût en quelque sorte obsédé par l'idée monothéiste; d'autre part en répétant sans cesse que Dieu ramasse en lui tout ce qui pour l'imagination naïve et ignorante paraît un être indépendant, toute la multiplicité, toute la variété de l'univers, il voulait habituer l'esprit de la masse à ramener le multiple à l'Un, à voir dans le multiple la manifestation variée du même être. Ce second effet était particulièrement difficile à obtenir. La langue, je le répète, était encore toute pleine, je dirai presque toute chaude du polythéisme et les métaphores si brillantes des *Psaumes*, de *Job* ne se plièrent pas si aisément à la froide simplicité de l'unité nouvelle. Néanmoins les prophètes et les autres écrivains bibliques réussirent assez bien à mettre le langage polythéiste au service de l'idée monothéiste. La diversité des forces de l'univers devint la diversité des formes, des aspects divins, la nuée devint son manteau ou son coursier, le vent son souffle, le feu son messager, les cieux sa tente, bref, l'univers tout entier ne fut plus considéré comme une chose en soi, mais comme une chose relative à Dieu, comme son expression, son

image visible, la réalité extérieure par laquelle il nous est perceptible. Certes dans l'esprit des écrivains bibliques et talmudiques la distance demeurait infinie entre Dieu et son œuvre, entre le Créateur et la créature, entre « le potier et le vase d'argile », mais pour parler au peuple une langue à sa portée et rendre l'idée abstraite dans une forme palpable, il leur fallait recourir à ces métaphores compromettantes toutes chargées de polythéisme.

Quand le mysticisme arriva avec son vieux fond polythéiste et avec sa gnose plus appliquée aux mots qu'aux choses, il s'attacha avec d'autant plus de force à ces métaphores qu'elles répondaient à ses secrètes tendances. Voulant, d'une part, rendre toute leur vie à la brillante efflorescence poétique issue du polythéisme, d'autre part ne voulant à aucun prix renoncer complètement au monothéisme devenu un dogme juif fondamental et en quelque sorte un élément essentiel du génie juif, il se réfugia tout d'abord dans une espèce de compromis entre le monothéisme et le polythéisme : il maintint bien nettement l'unité du Dieu suprême, mais lui subordonna une série graduelle d'anges et de personnifications dans lesquels il pouvait sans encombre insérer toutes ses brillantes fantaisies. Nous avons rendu attentif à ce travail lorsque nous avons traité du myticisme gaonique. Or, avec l'apparition des Sefiroth les anges étaient relégués à un rang bien inférieur; c'étaient les forces ou des essences, ou des attributs, qui maintenant prenaient la première place. Dès lors il fallait, toujours sans porter atteinte à l'unité supérieure, expliquer la multiplicité des choses. La Kabbale flotta longtemps comme le marquent ces hésitations sur la nature des Sefiroth à travers l'école d'Isaac l'Aveugle jusqu'au Zohar. Dans le Zohar même nous avons des pages imprégnées du plus pur monothéisme, d'autres, comme nous le verrons, toutes bai-

gnées de l'antique angélologie, démonologie, et des fictions relatives aux *Hechaloth*. Nous avons des mélanges déconcertants du monothéisme et du polythéisme et nous avons des compromis entre l'un et l'autre. L'embarras de l'auteur du Zohar est très visible dans le passage suivant : « Le En-Sof est d'une part séparé et séparé bien loin de toute chose, et d'autre part, il n'est pas séparé ; il a une forme et il n'a pas de forme, il a une forme en ce qui concerne l'univers, et il n'a pas de forme en ce sens qu'il ne s'y trouve pas (1) (tout entier) (III, 288 *a*).

Aussi, si nous n'avions que ces données ou si le Zohar se contentait pour dénommer l'univers par rapport à Dieu des expressions très vagues de « vêtement de Dieu », « manteau lumineux de Dieu », « image de Dieu », etc., nous pourrions considérer ces termes comme des métaphores synthétiques de toutes les métaphores bibliques et nous n'aurions pas besoin d'y voir l'expression d'une doctrine panthéistique. Mais nous trouvons aussi une expression très précise et très variée de cette doctrine dans sa plus large acception.

Tout d'abord nous rencontrons quelque chose qui fait penser au panthéisme stoïcien. L'univers est parfois présenté par le Zohar comme une sorte de tout organique ayant une seule âme, une seule vie et formant, comme l'avaient déjà dit Aristote et les stoïciens, un ζῶον.

Dans la Grande Assemblée (III, 43 *ab*) les fils d'Adam apparaissent comme des types pneumatiques ; par ces types et ces formes l'esprit primordial agit sur l'univers, et l'ensemble de cette action, la valeur totale de ces forces formeraient la Schechinah ou la présence de Dieu

1. פריש ואתפרש יחיר כסלא ולא אתברש אתתקן ולא אתתקן בגין לקריכא עלכא ולא אתתקן בגין דלא שכיח

sur la terre. Dieu serait le souffle, ou l'âme, ou l'esprit de cet organisme, la vie de ce corps cosmique (1). « Ainsi le monde inférieur et supérieur sont tous deux près du corps de la Schechinah et ils sont joints et unis et ne forment qu'un corps ; et ainsi tout n'est qu'un corps et le Dieu en haut et le Dieu en bas, et le souffle d'en haut qui anime tout, tout n'est qu'un corps et c'est ce que l'Écriture dit : Saint, Saint, Saint, l'univers est rempli de sa gloire. »

Mais voici autre chose et tout d'abord les formules générales les plus importantes : « Tout est lié et uni en un même tout... au point qu'il est facile de voir que tout est un, que tout est l'Ancien et qu'il n'y a aucune distinction entre le tout et lui » (III, 289 *b* (2), 290 *a*). « Tout est un et tout est Lui, tout est une seule chose sans distinction ni séparation. » (III, 290 *a* et *b*) (3). « Le Saint ancien existe enveloppé dans la figure de l'Un. Il est Un et Tout est un, et toutes les lumières qui rayonnent de lui sont Un, et rentrent dans l'Un. »

« L'Ancien des anciens enveloppe toute chose, il est Tout (4). » « Dieu est le commencement et la fin de tous les degrés de la création ; tous ces degrés portent sa marque et son caractère et on ne peut les dénommer que par l'un. Il est un malgré les formes nombreuses qu'il a sur lui, c'est sur lui que sont suspendues les choses supé-

1. ומכאן אשתכח עלמא דלעילא ותתא מכסטרא דגופא קדישא ומתהברין עלמין יכיתאהדין דא בדא ואתעבדו הד גרפא וכגין דכלהו חד גרפא שכינתא לעילא שכינתא לתתא ק׳ב׳ה׳ לעילא ק׳ב׳ה׳ לתתא ומשלבא רוחא ועלמא בחד גופא יבכולהו לא אתתח אלא חד ק׳ק׳ק ה׳ צבאות מלא כל הארץ כבודו דכלא הוא חד גופא

2. כלא דא בדא תליין ואתקשר דא בדא עד דאשתמודע דכלא חד וכלא הוא עתיקא ולא אתפרש מניה כלום כלא הוא כלא הוא כלא חד מלה לא תלייה ביה פירודא.

3. עתיקא קדישא אתרשים ואסתים בחד וחוא חד יכלא הוא חד כך כל שאר בוצינין מתקשרין ומתהדרן בחד ואינון חד

4. עתיקא דכל עתיקין ביה סתימן ביה כלילן כלא הוא כלא

rieures et inférieures (I, 21 *a*) (1). « Alors (avant le développement de la création) tout était enfermé dans la même unité » (2). « Maître du monde, tu es un, et tu n'es pas selon les nombres, tu es le sublime des sublimes, le mystérieux des mystérieux... Tu as produit dix formes que nous appelons Sefiroth, tu t'y enveloppes toi-même et comme tu es en elles, leur harmonie demeure stable. Celui qui les représente séparées fait comme s'il détruisait ton unité » (Suppl., préf., II).

Voici d'autres passages non moins significatifs : « Au commencement... il tailla des formes dans sa clarté suprême ; au sein de ce mystère, des profondeurs mystérieuses du En-Sof sortit une lumière rayonnante. Ce fut là comme un premier anneau, mais qui demeure fixé au premier point. Ce premier anneau ne fut ni blanc, ni noir, ni rouge, ni vert, mais incolore. Lorsqu'il prit de l'étendue il se diversifia en couleurs, portant leur éclat en bas. Ces couleurs font aussi partie de la même source, et sortent toutes, en vertu de la forme intérieure et secrète du En-Sof » (3) (Début du Zohar).

« Avant que l'Ancien des anciens, le Mystérieux des mystérieux eût préparé les formes de rois et les diadèmes types, il n'y eut ni création ni évolution. C'est pourquoi il les tailla et coupa en lui, et étendit ainsi devant lui un tapis, et dans ce tapis il découpa et délimita les rois et les formes », c'est-à-dire il tira d'abord de sa

1. רישא וסופא לכל דוגין רשימו ואתרשים ביה דוגין כלהו ולא אתקריו אלא אחד לאחזאת דא'ע'ג דארת ביה דיוקנין סגיאין לאו איהו אלא אחד

2. דבההיא זמנא הוי כלא ביהידא בלא פרידא

3. בריש הרמיגותא דבילכא גלף גליפו בטהירו עלאה בויצינא דקרדינותא נפיק גו סתים דסת ימו מדא דאין סוף קוטרא בגרלמא נעיץ בעזקא לא תוור ולא איכם לא סומק ולא ירוק ולא גוון כלל כד מדיד משיחה עביד גווינין לאכהדא לגר בגר בויצינין דנפיק חד גביעי דמיניה אצטבעו גווינין לתתא סתים גו סתימין מדא דאין סוף

propre substance l'étoffe de l'univers et dans cette étoffe — selon le langage très anthropomorphique du Zohar — étendue à ses pieds comme un tapis, il tailla les façons, les formes royales, les types, les médiateurs (1) (*Idra Rabb.*).

« Le En-Sof fit éclater, couva dans l'air à lui, (dans sa substance) et révéla (fit apparaître) le point primordial. Lorsque ce point se fut détaché il agit comme un foyer et le reste se trouva illuminé (2) (I, 16 *b*).

« Levez vos yeux au ciel et voyez qui a créé tout cela (*Isaïe*, 40, 26). Avant que le Mystérieux des mystérieux se fût révélé, il n'avait pour tout nom que l'interrogatif *qui*? Or, il voulut sortir de ce mystère et prendre un nom, alors il se vêtit d'un vêtement riche et brillant et créa ces choses. Or, si l'on joint ensemble en un mot, l'interrogatif *qui* (le mot hébreu *mi* מי) et l'expression « ces choses » (le mot hébreu אלה) on obtient par métathèse le mot *Élohim*. Avant la création Dieu ne pouvait pas encore porter ce nom d'*Élohim*, mais depuis, ces deux mots une fois joints le nom divin demeure toujours sous cette forme et c'est sur ce mystère que repose le maintien de l'univers (*Zohar*, I, II *a*). Qu'est-ce à dire, sinon que avant le développement de l'univers, Dieu n'était pas, ou mieux n'était qu'un point d'interrogation, c'est-à-dire une infinité de possibilités, et que par le développement de l'univers il prit un nom — on sait ce que signifie pour les Sémites prendre un nom — il prit l'Être ; l'univers est le développement de Dieu vers l'Être, comme le mot אלה est le développement de

1. עתיקא דעתיקין סמירא דטמירין עד דלא זמין תקונא דמלכא
ועטיר עטירין שירותא וסיומא לא הוה רהוא מגליף ומשער ביה ופריס
קמיה חד פרסה ובה גלוף ושיעע מלכין ותקוניו

2. אין סוף בקע מאוירא דיליה רגלי האי נקודה כיון דהאי אתפשט
מה דאשתאר אשתרח אור מההרא רזא דההוא אויר...

יה et ils sont unis en un même tout, comme les deux termes en un même nom.

Nous avons traité plus haut de la question de l'émanation. Ajoutons ici que dans l'hypothèse où cette émanation est conçue comme un écoulement du sein de Dieu, de forces potentielles créatrices, cette question n'a rien à voir avec le panthéisme zoharitique ; mais dans l'hypothèse où cette émanation est conçue comme un écoulement de la substance divine devenant la matière et la forme de l'univers, les deux questions sont connexes. Le Zohar, toujours flottant entre plusieurs doctrines, adopte à la fois l'une et l'autre de ces deux formes. D'une part, il emploie pour l'émanation l'image d'un flambeau (1), d'un foyer lumineux qui sans rien perdre de sa force envoie des rayons dans toutes les directions ; d'autre part, il figure cette émanation comme un travail de développement qui s'opère dans la substance divine ou plutôt, car le monothéisme ne perd jamais entièrement ses droits, que Dieu opère dans sa substance.

L'identification de la pensée, du sujet pensant et de l'objet pensé que Franck invoque comme une des preuves les plus solides du panthéisme zoharitique ne nous paraît pas clairement ressortir du Zohar. Elle est plutôt dans le commentaire de Cordovero que dans le texte lui-même. Mais ce qu'il faut encore relever en faveur du panthéisme, c'est l'union, l'identification de la Sefirah Sagesse ou Pensée avec la Couronne et le En-Sof : « Quand tu médites tous ces degrés tu trouves que tout est un, que cette pensée, principe de tout, est liée en un tout. Cette pensée elle-même est unie sans distinction au néant (Couronne et En-Sof) et c'est là le sens profond du passage biblique : « Jehovah est un et son nom est

1. Rappelant la comparaison de Platon empruntée au rayon solaire.

un » (1) (*Zohar*, I, 246 *b*). Ailleurs (III, 288) le Zohar compare le En-Sof et les deux premières Sefiroth à trois têtes qui n'en font qu'une. « L'Ancien est constitué par trois têtes qui n'en feraient qu'une seule, et cette tête est ce qu'il y a de plus élevé parmi les êtres. » — Puis le Zohar (I, 50 *b*, et 51 *ab*) figure cette identification par une comparaison très remarquable : « Pourquoi Dieu est-il appelé un feu dévorant, c'est que celui qui désire prendre connaissance de l'unité sainte doit méditer sur une flamme qui monte d'un feu de charbon ou d'une lampe. Cette flamme ne monte qu'unie à un corps opaque. Dans cette flamme il y a deux lumières : l'une blanche et brillante ; l'autre qui y est attachée est noire ou bleue. La lumière blanche est au-dessus et monte en ligne droite ; la lumière noire ou bleue est au-dessous et sert de siège à la lumière blanche, laquelle repose sur elle ; l'une est unie à l'autre de manière à ne faire qu'un... Mais cette lumière noire ou bleue elle-même qui sert de siège s'attache à autre chose qui est au dessous d'elle et qui est la nature combustible. Cette matière combustible passe donc par la lumière bleue ou noire pour devenir de la lumière blanche. La lumière blanche d'en haut ne change jamais, tandis que l'autre prend différents aspects, est tantôt bleue, tantôt noire, tantôt rouge. Elle est donc unie par un double lien, en haut à la lumière blanche, en bas à la matière combustible. C'est de cette matière qui est à la base qu'elle puise la substance identique, faite pour être consumée et se transformer en lumière blanche, car tout ce que la lumière bleue prend d'en bas, elle l'absorbe en elle et elle alimente la lumière blanche, laquelle ne peut s'alimenter elle-même... et de la sorte

1. וכד תסתכל בדרגין הוא מחשבה.... וכלא חד והוא היא מחשבה ראשיתא דכלא ולא הוי פרוד אלא כלא חד וקשורא חד דאיהו מחשבה ממש אתקשר באין לא אתפרש לעלמין ודא הוא ה'אחד ושמיר אחד

tout est un, tout est uni dans une même amitié... tout brûle dans le même faisceau, dans le même tout... et pour la perfection des choses tout est lié dans une même unité (1) ».

Non seulement les premières Sefiroth, mais toutes les Sefiroth sont déclarées identiques au En-Sof. « Le En-Sof est revêtu et enveloppé des Sefiroth comme le charbon de la flamme. » Dans de nombreux passages le Zohar, après avoir rapporté le rayonnement de la lumière primordiale en dix lumières, ajoute : et nonobstant tout est un (III, 288 *a*, et *passim*). Même, d'après certaines éditions, ce ne sont pas dix lumières, mais neuf lumières qui émanent du flambeau caché, de sorte que les dix Sefiroth seraient constituées en réalité par neuf Sefiroth proprement dites et le En-Sof, le En-Sof se confondrait avec la Couronne. Ainsi s'expliquerait que la Couronne porte assez souvent le nom de En-Sof et Ayin (II, 42 *b*; III, 258, *b*, etc.). Citons, pour terminer, ce passage : « Dieu est comparable par rapport à l'univers à l'âme par rapport au corps dans le sens où l'âme est ce qui anime et gouverne les membres. »

Ce panthéisme, si on le dégage des éléments hétérogènes qui le traversent, se présente donc sous la forme suivante : De l'infini, ou du pur abstrait, ou du non-être se développe l'être par la médiation de dix ou neuf modes idéaux appelés Sefiroth. Ces modes sont des phases nécessaires parce que le pur abstrait ne peut aboutir que médiatement à la réalité concrète. L'infini, les modes médiateurs et la réalité sensible sont un seul et même être pris aux différents points de son développement. L'infini ne descend pas tout entier ni dans les

1. וכדין כלא בחדא ... וכדין כלא חדידא ... דההיא שרגא דליק בחבורא חד וקשורא חד... וכדין שלביתא דעלמין כילהו אתקשר ביחודא חד
2. אוף הכי בשביתא על שלטניתא דכל אברים דגופא אבהיל לה לגביה

modes médiateurs ni par conséquent dans la réalité sensible. Le Zohar dit bien : L'Ancien est toute la réalité, mais non la réalité est tout l'Ancien et je ne vois pas comment Franck peut traduire le passage de III, 291 (*La Kabbale*, p. 141) par ces mots : Tout est lui et lui est tout.

Mais on se tromperait si l'on pensait que le panthéisme zoharitique se soutient aussi logiquement et apparaît en un tout aussi systématique. Il est traversé, faussé par des doctrines hétérogènes; ainsi par exemple, toute doctrine panthéistique conséquente avec elle-même implique que le développement graduel se fait en vertu d'une nécessité interne et par conséquent est éternel; au contraire, le Zohar place ce développement dans le temps et le fait dépendre de la volonté du premier être. Puis même quand ce développement est commencé il dépend encore de cet être, lequel peut, à son gré, ou en arrêter ou en précipiter le cours. — Le monothéisme vient sans cesse en quelque sorte adultérer la pureté de la doctrine. Ainsi nous avons vu que le vêtement royal, le tapis, n'émane pas de la substance mais qu'il est cette substance; Dieu lui-même le taille en soi, le premier point lumineux ne jaillit pas de la substance mais c'est elle qui le fait éclater d'elle-même. Enfin l'éthique juive vient, elle aussi, troubler l'homogénéité de ce panthéisme. L'univers est moins un développement qu'une dégradation de Dieu, la réalité est bien Dieu mais un Dieu sorti de sa plénitude par bonté pour se révéler aux hommes. L'homme est précisément placé de manière à rendre la partie dégradée à sa plénitude et à sa félicité première; par lui, doit s'opérer comme nous le verrons, le retour du Dieu imparfait au Dieu parfait.

לאו אוהו דאדמיא ליה איהו בעצבה דהוא ברא ליה ולית ליה אלוה עליה דברא ליה

L'ère messianique, espérance purement juive et terrestre, devient une espérance métaphysique : par elle « toute chose rentrera dans sa racine comme elle en est sortie » (III, 296).

Nous aboutissons aussi peut-être, je ne dis pas au spinozisme, mais à quelque chose d'assez semblable aux éléments constitutifs de la doctrine de Spinoza. Tout d'abord il faut bien savoir — nous insistons beaucoup sur ce point — que les Sefiroth, déjà dans l'école d'Isaac l'Aveugle, et encore plus clairement dans le Zohar ne sont que des dédoublements fictifs et purement nominaux de la Chochmah, Sagesse, Pensée. Nous avons vu combien le Zohar, chaque fois qu'il aborde la Sefirah pensée, sort de son mysticisme formel, et insiste sur cette idée que la Chochmah (sagesse) ou Machschabah (pensée) est bien nettement la grande médiatrice, celle qui détermine la notion et la limite de toutes choses. Tout le passé du mysticisme, et ses ascendants néo-platoniciens et gnostiques et les développements judaïques purs relatifs à la Thora, à la sagesse, et les conceptions d'Ibn Gabirol et de Maïmonide, tout sollicitait le Zohar à donner cette place à la pensée. D'autre part, cette pensée dans ses évolutions successives aboutit à ce que le Zohar appelle l'écorce ou la matière. Cette matière il ne la définit certes pas comme l'étendue, mais dans tout le Zohar, depuis l'apparition du premier point lumineux jusqu'au développement final, à savoir : l'écorce, toute dégradation est donnée comme le résultat d'une extension, d'une étendue. Dans le En-Sof, tout est encore enveloppé, replié sans idée d'étendue. A mesure qu'elles s'étendent (אתפשט) les choses deviennent moins lumineuses, plus opaques, plus corporelles jusqu'à l'écorce extrême qui est dépouillée de toute lumière et qui n'est plus qu'étendue. Nous sommes donc en présence du En-Sof, de

la pensée et de l'étendue, c'est-à-dire des points essentiels du spinozisme, ce n'est pas une raison cependant pour ne pas voir ce qui sépare le Zohar et Spinoza.

Pour le Zohar, l'étendue ou l'extension est le processus, le mode, par lequel le En-Sof aboutit en se dégradant et à la pensée et à la matière; la matière n'est qu'une dégradation de la pensée même.

Pour Spinoza, l'étendue n'est pas un moyen mais une fin, un mode de la substance éternelle n'affectant que la matière, parallèle mais entièrement indépendant du mode de la pensée

Pour Spinoza, la pensée et l'étendue sont bien les seuls modes que nous connaissions, mais l'Infini revêt encore une infinité de modes que nous ne connaissons pas. Pour le Zohar la pensée et la matière sont bien l'aboutissement complet de Dieu. Cependant, il faut reconnaître que le Zohar présente ce développement comme relatif à notre univers, comme révélant Dieu en tant qu'auteur de notre univers. Il ajoute que le nombre des univers est impossible à compter (ce qui est une manière de dire infini). Toutes ces données impliquent peut-être un développement de modes infinis. Pour Spinoza l'univers constitué par la pensée et l'étendue n'est qu'un accident de la substance éternelle ; pour le Zohar, l'univers est une réalité substantielle.

Pour Spinoza, le développement de la substance éternelle est éternel et nécessaire ; pour le Zohar, il est dans le temps et dépend de la volonté du En-Sof.

Dans l'un et dans l'autre l'Infini ne se révèle à nous que par l'étendue de la pensée ; tout l'univers visible est dû à l'activité de la Substance éternelle et subordonné à cette substance ; l'un et l'autre nous offrent la vision du retour de l'univers à la substance primordiale, l'un et l'autre font de l'homme l'agent et le médiateur de ce retour.

Ce n'est pas le lieu de chercher l'origine de la philosophie de Spinoza ; contentons-nous ici de rappeler le mot de Hegel. « Der Dualismus, der im Cartesianischen System vorhanden ist, hob Spinoza vollends auf, als ein Jude. Denn diese tiefe Einheit seiner Philosophie, wie sie in Europa sich ausgesprochen, der Geist, Unendliches und Endliches identisch in Gott, nicht als einen dritten, ist ein Nachklang des Morgenlands » (*Gesch. d. Philosoph.*, I, t. III, p. 352).

La métaphysique du Zohar et Philon. — Maintenant que la doctrine essentielle de la métaphysique mystique des Juifs, celle des Sefiroth, a atteint dans le Zohar son entier développement et pour ainsi dire toute sa maturité, il nous semble à propos d'exposer ce qui, chez les néo-platoniciens, particulièrement chez Philon, nous paraît devoir présenter une grande analogie avec les idées du Zohar. Tout ce que nous avons dit précédemment marque bien que nous ne croyons pas à une action immédiate de Philon. Le nom de Philon ne se présente jamais sous la plume des philosophes juifs, théologiens et kabbalistes. Le judaïsme alexandrin et Philon, son principal représentant, sont considérés jusqu'à l'époque de la Kabbale comme un compromis d'une part entre l'hellénisme et le judaïsme, d'autre part entre le judaïsme et le christianisme. L'action que Philon avait exercée sur le dogme chrétien par les idées du Verbe, de la Grâce, de la Rédemption par l'ascétisme était suffisante pour tenir les Juifs éloignés de lui. Ce n'est que dans le mysticisme et dans la Kabbale qu'une place pouvait être faite à la doctrine philonienne.

Le En-Sof en tant que Long Visage ou Dieu en soi trouve son modèle dans le Dieu philonien ; ce Dieu est comme lui ἄποιος sans attribut, c'est-à-dire élevé au-dessus de toute qualification, inaccessible même à la

pensée la plus abstraite (*Legum allegoria*, I, 50 et I, 53). Étant ἄποιος il ne peut recevoir aucun nom positif, ὡς οὐδὲν ὄνομα ἐπὶ ἐμοῦ τὸ παράπαν κυριολογεῖται, ᾧ μόνῳ πρόσεπι τὸ εἶναι (*Vita Mos.*, II, 92 Mang : cf. *De somniis*, I, 263).

Comme dans le Talmud, dans le Sefer Yezirah et dans le Zohar, le Dieu de Philon est le Lieu universel, ὁ τῶν ὅλων τόπος, contenant toutes choses mais contenu en rien. — Quand le Zohar dit : Il est Un et Tout (אחד וכלא), ne dirait-on pas qu'il traduit le εἷς καὶ τὸ πᾶν du *Leg. alleg.*, lib. I, et quand il appelle Dieu « source » la plus ancienne, la source universelle, ne dirait-on pas qu'il pense à ἡ πρεσβυτάτη πηγή?

Comment le Dieu de Philon ainsi relégué dans sa hauteur impénétrable pourra-t-il agir? Il faut que, de cet être, de cet abîme où tout s'efface et se perd, se détachent des forces ou des êtres qui puissent établir le passage entre l'abstraction et la réalité. Plus cet être est au-dessus de l'Univers, plus il est éloigné de toute réalité, plus aussi s'impose l'idée d'une médiation qui rende possible l'action de Dieu sur l'univers (*De vict. offer.* 857 *e*).

Ici il nous faut entrer dans quelques détails, car la confusion de la doctrine zoharitique touchant les intermédiaires trouve sa cause dans la confusion analogue, confusion que Philon apporte au développement de son Logos. Philon prend avant tout ses intermédiaires dans la doctrine stoïcienne du Logos universel, de la raison divine répandue partout; ce Logos il le concilie avec les idées platoniciennes, c'est-à-dire qu'au lieu de rester un élément matériel, le Logos devient une substance spirituelle qui, issue de Dieu, se répand sur le monde; puis il mêle ce composé aux idées angélologiques et aux idées démonologiques; du mélange, résulte la doctrine suivante : Lorsque Dieu voulut créer le monde, il s'aperçut que chaque œuvre nécessitait un

modèle immatériel, et il forma d'abord le monde supra-sensible des idées. Mais ces idées ne sont pas uniquement des modèles types ; ce sont des causes qui jettent de l'ordre dans la matière désordonnée. L'univers primordial se compose donc de forces invisibles entourant Dieu comme un cortège, δορύφορουσαι δυνάμεις (*De conf. ling.* 345 B). Ces forces sont les lieutenants, les serviteurs de Dieu, les colonnes du monde (*Migr. Abr.* 416 B). Ce sont les âmes pures que les Grecs appellent des démons, et Moïse des anges (*De somn.* 585 A). Ces forces sont d'une part des hypostases, d'autre part elles sont immanentes à Dieu, elles sont des Vertus divines (Ἀρεταί), des Grâces divines (Χαριτες), tantôt placées l'une côté de l'autre, tantôt enveloppées l'une dans l'autre, quelquefois même résumées en deux forces principales : la Vertu créatrice ou la source bienfaisante de la grâce, et la Vertu dominatrice, fondement de la loi. Parfois même Philon déclare ces forces distinctes de Dieu et il les loge avec les anges et les âmes humaines dans une même catégorie d'êtres (*De somn.* 576, 586 *b*). Toutes les théophanies de l'Écriture que Philon. comme tous les Alexandrins, rapporte aux intermédiaires, ne peuvent s'appliquer qu'à des êtres ayant une existence en soi.

On voit que Philon ne s'explique pas clairement sur la nature de ces forces et il ne peut le faire, car il est pris dans un dilemme. En effet, il faut que ces forces soient tout ensemble impersonnelles et personnelles : impersonnelles, afin que Dieu puisse agir par elles et que le Fini ait part à l'Infini ; personnelles, afin que leur contact avec l'Univers ne rejaillisse pas sur la Pureté de l'Infini.

Pour cette raison Philon, comme plus tard le Zohar se débat dans cette duplicité d'idées. Le problème ainsi

posé est en effet insoluble ; au lieu de le résoudre, Philon, comme plus tard le Zohar, se tire d'affaire par des métaphores. Ainsi le Logos est appelé instrument κατάπερ ὀργανῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποιεῖ (*Leg. alleg.* I, 1106; cf. *De Cherub.* I, 162). « Dieu s'en servit comme d'un instrument pour créer le monde » ; le Logos est comme un « vêtement ». « Dieu, en tant que puissance agissante, s'enveloppe d'une lumière éclatante comme d'un riche manteau, et le premier Logos se couvre du monde comme d'un vêtement » (*De Prof.* 466 *c*) : λέγω δὲ τὸ ἡγεμονικὸν φωτὶ αὐγοειδεῖ περιλάμπεται ὡς ἀξιόχρεως ἐνδυσασθαῖ τὰ ἱμάτια νομισθῆναι. Ἐνδύεται δὲ ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα ὡς ἐσθῆτα τὸν κοσμόν (tout cela, toutes ces expressions passeront dans le Zohar). Le Logos est comme une extension de l'être divin, et pour exprimer cette extension à travers l'univers, Philon emploie de préférence le verbe τείνω. *Leg. alleg.* 47 *a* : τείνοντος τοῦ Θεοῦ τὴν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσον πνεύματος ἄρχι τοῦ ὑποκειμένου ; cf. *Mut. nom.* 1648 E, et ailleurs ce mot curieux : τέμνεται οὐδὲν τοῦ θείου κατὰπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται.

C'est par ce même verbe τείνω qu'il désigne aussi le rayonnement de la lumière, ce qui fait penser que dans son esprit l'émanation des forces divines est analogue à celle des rayonnements lumineux. Il le dit d'ailleurs en propres termes, *De somn.* 576 B : ὁ Θεὸς φῶς ἐστι . . . καὶ οὐ μόνον φῶς ἄλλα παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον. — *Qu. D. s. immutab.* 304 B et *De carit.* 714 E : Dieu est νοητὸς ἥλιος — et plus clairement dans *De Cherub.*, éd. M., t. I, p. 156 : Λύτος δὲ ὢν ἀρχέτυπος αὐγὴ μυρίας ἀκτῖνας ἐκβάλλει, ὧν οὐδεμία ἐστὶν αἰσθητή, νοηταὶ δὲ αἱ ἅπασαι, envoyant de toutes parts des rayons tous intelligibles et aucun sensible. Philon il est vrai, fait du Logos, l'ombre seulement de Dieu σκιὰ Θεοῦ (*Leg. alleg.* I, 1106) et ne parle nulle part d'une

émanation proprement dite ἀπόῤῥοια, comme disaient les Stoïciens, mais cela vient de ce que la confusion qui, aux yeux de Philon, règne dans la nature du Logos, se continue dans son mode de formation, et dans sa participation à l'être en soi. En tant que substance identique à Dieu, il participe de la nature divine et doit être émané de lui, et en tant que distincte de Dieu et personnel, il doit être créé. En un mot, les Sefiroth et le Logos sont à la fois des idées et des êtres et flottent sans cesse entre les deux états, entre la conception idéale ou platonicienne qui se concilie avec l'idée de Dieu et la conception réelle et personnelle qui brise la rigidité du monothéisme.

En ce qui concerne le nombre de ces forces, Philon les déclare indéterminées.

Ici le Zohar s'éloigne du néo-platonisme et se laisse dominer par la triade et la décade pythagoriciennes. Mais ce qui nous frappe encore ici dans la conception philonienne, c'est qu'il ramène tous les Logoi à deux forces essentielles, à savoir : Ἀγαθότης, Bonté et Ἀρχή, Puissance, ou bien encore ἡ Χριστική et ἡ Βασιλική ou bien ἡ ἕλεως καὶ ἡ νομόθετική (*De profug. quaest. in Ex.* II, 68, p. 514). On se rappelle que les Sefiroth se répartissent toutes en Sefiroth de grâce et en Sefiroth de justice.

Le Logos répond donc parfaitement à la Couronne parmi les Sefiroth. L'un et l'autre sont des médiateurs entre Dieu et l'Univers et la Couronne enveloppe tout le monde des Sefiroth, comme le Logos embrasse tout le νοητὸς κόσμος (*Mund opif.* 5 B sq. ; *De somn.* 1133 E) ; l'un comme l'autre est le lieutenant, l'ambassadeur de Dieu, et le Zohar assimile la Couronne à Métatron, comme Philon assimile le Logos à ὑποφήτης Θεοῦ (*Mut. nom.* 1047 A).

Nous avons vu dans le Zohar que c'est tantôt la Cou-

ronne, tantôt la Pensée qui est la racine de tout. Chez Philon le Logos est, lui aussi, tantôt identique à la Sagesse ou Pensée, tantôt distincte de la sagesse, qui alors est considérée comme sa mère (*Leg. alleg.* 52 B et *Qu. rer. div. h.* 512 B ; *Migr. Abr.* 389). Philon dit : « Nous donnons le nom de mère à la Sagesse supérieure, c'est à elle que Dieu s'est uni d'une manière mystérieuse pour opérer la génération des choses (D. Temulentia) et c'est de cette métaphore que le Zohar tire tous les développements mystiques qui gravitent autour de la mère ou matrone des choses.

On voit combien l'embarras dans lequel se trouve le Zohar est l'embarras dans lequel se trouvait Philon; on voit que l'un comme l'autre se tire de ce dilemme philosophiquement sans issue, par un amas d'images qui ne fait pas avancer la question d'un seul pas. C'est qu'ils veulent concilier l'irréconciliable. Philon et le Zohar sont entraînés d'une part au monothéisme par leurs attaches juives, d'autre part au dualisme par l'ingérence non juive et le besoin de séparer l'Infini du Fini ; on peut à la rigueur concilier le monothéisme et le panthéisme mais on ne peut concilier philosophiquement le monothéisme et le dualisme. En effet, le Zohar comme Philon prennent et doivent nécessairement prendre leur refuge dans une espèce de panthéisme. Voici comment :

Dans le Zohar comme dans Philon, nous trouvons d'une part l'affirmation de deux principes nécessaires: le principe actif, ou l'Intelligence absolue, et le principe passif ou la matière inerte et inanimée recevant le mouvement et la vie de l'Intelligence absolue, en vertu de types ou modèles que cette Intelligence contemple en elle-même. Dans ce système Dieu n'est qu'un démiurge (cf. *De mund. opif.* I, 4 et *De plant. Noë*, commenc.).

D'autre part, nous trouvons chez l'un et chez l'autre l'affirmation de la doctrine qui fait de Dieu non pas seulement le principe formatif de la matière existante, mais le Créateur primordial de cette matière, auparavant non existante, c'est-à-dire le Créateur proprement dit, limité par rien, qui pénètre tout, le général et l'individu, et qui en étant partout n'est entièrement nulle part, le lieu et le lien de toute chose sans être ces choses (*De linguarum confusione*, éd. Mang. I, p. 425). Bref, Philon et le Zohar sont également conduits à prononcer ce grand mot: « Dieu est Un et Tout » : εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτός ἐστιν (*Leg. alleg.*, l. I); חד וכלא הוא.

Les Sefiroth et les couleurs. — A la poétique mystique, empruntée à la lumière qui est une des formes préférées du Zohar et qui sert de fondement jusqu'au mot *Zohar*, lui-même, se rattache ce qu'on peut appeler le mysticisme des couleurs. A mesure que l'abstraction s'avance vers la réalité, elle se revêt en quelque sorte d'une couleur de plus en plus visible. De là pour le Zohar un symbolisme d'autant plus aimé qu'il lui permet toutes sortes de jeux billants, et un miroitement lumineux et coloré. Les couleurs sont tout d'abord prises comme termes de comparaison pour le développement des Sefiroth. Aussi longtemps qu'il s'agit du En-Sof, de l'Être impénétrable, il ne peut être question d'aspect visible, coloré, mais à mesure que l'invisible s'approche de la réalité visible, il prend une apparence de plus en plus sensible à l'œil.

La Couronne est représentée tantôt comme noire, tantôt comme blanche, tantôt comme incolore. Elle est noire en tant que dérivant du En-Sof et comme n'étant rien en face de cette lumière primordiale, infinie; elle est blanche en soi, en tant que contenant toutes les Sefiroth,

de même que la couleur blanche renferme toutes les autres couleurs; enfin, relativement à nous, en tant que nous étant impénétrable, elle est incolore. La Sefirah Beauté est pourpre parce qu'elle enveloppe en elle les quatre dernières Sefiroth qui avec elle-même répondent à la couleur pourpre faite selon le Zohar de cinq couleurs. La dernière Sefirah, la Royauté, est un saphir transparent, qui s'irise en toutes les couleurs parce qu'elle ramasse en elle l'harmonie de toutes les Sefiroth et en verse le reflet infiniment nuancé sur l'univers réel (1).

Les Sufites avaient marqué les différents degrés de la contemplation par des couleurs. Le contemplatif passait successivement par la vision du vert, du bleu, du rouge, du jaune, du blanc, du noir et au septième degré il ne voyait plus rien, c'était l'absorption complète en Dieu comme celle d'une goutte d'eau, qui, tombant dans la mer, perd son existence individuelle et conquiert une existence infinie. (Voir de Sacy, *Journal des savants*, décembre 1821 et janvier 1822). De même, le Zohar (I, 41 *b* à 45 *b*) en reprenant, comme nous le verrons, toute la fantasmagorie des *Hechaloth* (Palais), les gradue suivant

1. Selon Maïmonide, l'ouvrage de saphir servant de marche-pied à Dieu (*Exode*, 24, 10) désignerait précisément la matière aux formes multiples (*Guide*, 1re part., chap. 28; 2e part., ch. 26). Moïse fils de Salomon de Salerme dans son Commentaire sur le *Guide* cite, au nom de R. Jabob b. Abba Mari b. Anatolio, une explication curieuse donnée par l'empereur Frédéric II sur le passage des *Pirké* de R. Eliézer où la matière est appelée « la neige lumineuse qui entoure le trône divin » : la matière, disait-il, a été désignée par le Sage sous le nom de neige, symbole de blancheur, parce que le blanc est apte à recevoir toutes les couleurs, de même que la matière est apte à recevoir toutes sortes de formes; c'est pourquoi l'Écriture désigne la matière comme un ouvrage transparent, d'un éclat de saphir (*Exode*, ibid.) (Manuscr. hebr. de la Biblioth. nation., n° 238, fol. 213 *b*).

les couleurs jusqu'au dernier qui est incolore et dont l'apparition marque pour le contemplatif la fin de sa méditation et l'entrée dans l'inconscient.

L'arc-en-ciel occupe dans cette mystique une place à part. Le Zohar y distingue trois couleurs fondamentales : le vert, le rouge, le blanc, symbolisant les deux contraires et le principe médiateur. Le blanc représente la grâce, le rouge la justice, le vert la réconciliation des deux (I, 71 *b*). Puis elle symbolise les trois patriarches : le vert représente Abraham dont est issu Ismaël, l'ancêtre des Arabes, qui pour cette raison ont adopté la couleur verte comme leur couleur religieuse et nationale ; le rouge représente Isaac dont est issu Esaü, l'ancêtre d'Edom, c'est-à-dire de Rome, et pour cette raison est devenu la couleur des cardinaux romains ; le blanc, symbole de l'innocence est le symbole de Jacob (III, 215 *a*) (1). Un autre passage dans le Zohar analyse dans l'arc-en-ciel quatre couleurs fondamentales, à savoir : le vert, le rouge, le blanc, le saphir correspondant aux quatre bêtes de la vision d'Ézéchiel. Le Zohar ajoute que ces couleurs sont les couleurs fondamentales de l'Univers. L'alchimie faisait également au mysticisme des couleurs la part belle : la pierre philosophale unit en elle d'après Kalid toute la variété des couleurs fondamentales ; elle est blanche, rouge, verte, noire, jaune, etc. Pour cette raison le chimiste Stahl dans ses études sur l'alchimie considérait que les vitres rouges et vertes des églises essayaient de rendre les couleurs de la pierre philosophale. Nous ne pouvons pas suivre cette question

1. לעילם לא אתלבש קשת דא אלא בלבוש דאבהן קדמאי ירוק וכוכב והוורא ירוקאדא לבושא דאברהם אצטבע לבושא דא כד נפק ישמעאל סומקא דא גיון יצחק דאתיא כומקא ואצטבע כד נפיק מניה עשו חיוורא דא איהו לבופא דיעקב

dans le détail. Mais on n'a pas de peine à concevoir quel abus la Kabbale pratique pourra tirer de ces fantaisies; et elle n'y manque pas en effet, brodant à l'infini sur les mélanges de couleurs destinées à entrer dans la confection des talismans, des bandelettes hygiéniques, des coupes recevant le breuvage magique, des tables, des lits et en général des ustensiles protecteurs contre les maladies et en quelque sorte mauvais conducteurs des esprits mauvais.

L'optimisme. — Le Zohar admet que l'univers présent est la forme d'être la plus parfaite possible, que toutes les autres formes apparues antérieurement — et elles furent nombreuses — furent condamnées à disparaître devant celle-ci parce qu'elles ne contenaient pas un degré suffisant d'excellence. Le Zohar exprime cette idée de plusieurs manières. D'abord et très singulièrement en la rattachant à *Genèse*, 36, 31 : « Voici les rois qui régnèrent au pays d'Edom avant qu'un roi régnât sur Israël... A quoi tend ce passage? Combien d'autres rois en effet, n'y eut-il pas avant qu'il n'y eut des rois en Israël? Pourquoi parler des rois d'Edom plutôt que d'autres? Il y a là un mystère »; et le Zohar continue en disant que par ces rois le Pentateuque symbolise les univers qui précédèrent notre univers et qui ne purent se maintenir parce qu'ils manquaient de certaines conditions de perfection, source de possibilités (1) (III, 128 *a*, cf. 135 *a*). L'apparition de l'univers est subordonnée à celle de la forme humaine. « L'univers ne peut tenir parce que l'homme n'était

1. ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך מלך לבני ישראל ... לא הוי ליה לכתכתב הכי דהא חזינן כמה מינים הוו עד דלא ייתין בני ישראל ועד ילהוי מילכא לבני ישראל ....אלא רזא דרזין הוא

pas » (1). Or la forme humaine, comme nous le verrons plus loin, est la forme parfaite contenant toutes les autres formes (III, 135 *a*). Enfin cet univers ne pouvait se maintenir que par l'apparition de la Grâce, condition essentielle de sa vitalité. « L'univers ne put se maintenir, et toutes les formes et tous les types ne purent subsister avant que la grâce fût descendue, après que tout se fut trempé à cette source qui s'appelle la Grâce » (2) (III, 142 *a*). Le Zohar s'explique aussi sans symbolisme : « Avant que Dieu eût créé ce monde, il avait créé beaucoup de mondes et il les avait fait disparaître jusqu'à ce qu'il lui vînt à la pensée de créer celui-ci. Pour ce monde il se laissa guider par la Thorah et selon ses types et plans il créa... et tout ce qui est dans cet univers passa ainsi sous ses yeux » (III, 61 *b*) (3). Quant à ces mondes non arrivés à l'être, ils ne sont pas rentrés dans le néant; mais, noyés dans le grand océan primordial, ils attendent là que luise pour eux le jour de la vie. Ils ne peuvent périr, car rien de ce qui a une fois été ne peut périr. « C'est le privilège de la force du roi suprême, que ces mondes qui ne purent prendre forme ne périssent pas, que rien ne périt, même le souffle de sa bouche; tout a sa place et sa destination, et Dieu sait ce qu'il en fait. Même la parole de l'homme et le son de sa voix ne

1. לא קאים ולא הרי יכיל למיקם מ'ט משום דאדם לא אתתקן מ'ט דתקונא דאדם בדיוקניה כליל כלא ויכיל כלא לאתישבא ביה ובגין דתקונא דאדם לא אשתכח לא יכילו למיקם ולאתישבא ואתבטלו

2. דבגין כך בכלהו כתרים עד לא זמין תקונא דמלכא עתיקא דעתיקין ובנה עלמין ואתקין תקונין לאתקיימא ..... ולא אתקיימו עד דנחית חסד עלאה ואתקיימו תקונו נוקבא בהאי אמה דאקרי חסד

3. עד לא ברא הקב'ה האר עלמא הוי בארי עלמין וחריב לון עד סליק ברעותיה למברי האי עלמא ואמליך באוריתא דכיך ..... וכל מאי דאשתרח בהאי עלמא הוה קמיה והא סליק מקמיה ואתתקן קמיה

tombent pas dans le néant, toute chose a sa place et sa demeure (II, 100 *b*) (1).

Ces mondes disparus, le Zohar les compare aussi à des étincelles jaillissant de l'enclume sous le coup du marteau. « Avant la création de ce monde, et avant que les Visages fussent en présence, les mondes disparurent et ces mondes portent le nom d'étincelles, comme lorsqu'un ouvrier forge le fer, des étincelles jaillissent de toute part et ces étincelles au moment où elles apparaissent sont éclatantes et tout à coup rentrent dans la nuit, de même les mondes antérieurs brillèrent un instant et s'éteignirent jusqu'à ce que l'Ancien des anciens prît sa forme véritable et que l'ouvrier fût en présence de l'œuvre » (2) (III, *b*; cf. II, 34 *b*).

Et quels sont les principes de perfection? C'est tout d'abord, comme nous avons vu, le principe de la balance ou de la médiation des contraires qui trouve son expression la plus haute, au point de vue métaphysique, dans les Sefiroth conciliatrices, entre l'Infini et le fini; au point de vue moral dans la Beauté ou Miséricorde conciliatrice entre la justice et la grâce; et enfin, au point de vue physiologique et physique, le seul qui nous reste à voir, dans la loi sexuelle.

La loi sexuelle. — Si de haut en bas la médiation des

1. כל אינון דלא זכין לאתקנא ואלין אנין גבורין עלאן דמלכא עלאה קדישא ולא אתאביד כלום אפילו חבל דפיכח אתר ודוכתא אית ליה וק׳ב׳ה עביד מניה מה דעביד ואפלו מלה דבר נש ואפילו קלא לא הוי בריקנייהו ואתר ודוכתא אית ליה לכלא

2. עד לא אברי עלמא לא הוי משגיחין אנפין באנפין ובגין כך עלמין קדמאי אתחרבן יעלמן קדמאי בלא תקונא אתעבידו וההוא דלא הוה בתקונא אקרי זיקין ניציצין כהאי אומנא מרצפא כד אכתש אומנא דפרזלא אפיק זיקין לכל עיבר ואינון זיקין דנפקין להמין ונהורן ודעכן לאלתר ואלין אקרין עלמין קדמאי ובגין בם אתחרבי ולא אתקיימין עד דאתתקן עתיקא קדישא ונפיק אומנא לאומנתא

contraires est indispensable au développement de l'être, c'est qu'une autre loi, non moins souveraine, préside au développement de cet être, à savoir : la loi sexuelle.

Les observations recueillies et transmises par les traditions, déjà, en partie, consignées dans le Talmud et dans les écrits midraschiques, puis surtout la répétition si constante, dans le Sefer Yezirah, des mots « mâle et femelle (1) » entraînèrent les kabbalistes à donner à la division sexuelle une portée mystique considérable. Rabad, dans son Commentaire sur le Sefer Yezirah, étend déjà cette division jusqu'aux signes du zodiaque et aux étoiles : « Il y a un mystère sexuel dans la révolution de l'année que suivent les astronomes. Il y a six constellations relatives aux mâles, et six constellations relatives aux femelles ; de même, on a divisé les sept étoiles pour les groupes mâles et pour les groupes femelles (2) » (Lucien avait également dans un traité d'astrologie admis l'existence de planètes mâles et de planètes femelles). Si la portée de cette loi s'étend jusque-là, c'est qu'elle a sa source dans les sphères supra-sensibles les plus élevées. « La Couronne supérieure, poursuit Rabad (c'est-à-dire la première Sefirah), a une compagne, le Diadème, et l'union de ces deux essences est l'origine de tout l'Être, de l'air, de l'eau, du feu, du ciel, des étoiles, des âmes. (Comment.) Mais Rabad arrête là la limite du dualisme sexuel. « Depuis les trois éléments, dit-il, et *au-dessous* règne dans la création le mystère des sexes, mais non *au-dessus*. »

La prière de Nechunya b. Hakanah et à sa suite Abulafia vont plus loin et transportent en Dieu la distinction

1. Peut-être aussi le souvenir lointain de l'ἔρος platonicien.

2. יש כוד וכי ונקבה בשנה שיחסו ההדזים ו' בזלות לזכרים ו' בזלות לזקבות ..... וכן חלקי את ז' כוכבים לכת קצת לזכריב וקצת לנקבית (Comment. sur le Sefer Yezirah, 8, 3).

de la cause et de l'effet, de l'élément actif et de l'élément passif ou, comme Abulafia le dit, d'ailleurs, à plusieurs reprises, la distinction du mâle et de la femelle coexistant en Dieu.

Le Zohar reprend et développe tout ce que lui apporte le passé. Il formule tout d'abord le principe général suivant : « La forme sexuelle est la forme primordiale de la création » (III, 44 *b*, 151 *b*, 290 *a*). « Lorsque l'Ancien voulut former toutes choses, il les forma sur le type mâle et femelle (1). » « Les anciens mondes ont péri comme les étincelles qui jaillissent sous le marteau du forgeron, parce que l'Ancien n'avait pas encore pris sa forme, ne s'était pas mis à l'œuvre... Il n'avait pas encore revêtu la forme mâle et la forme femelle » (III, 292). « Encore présentement Dieu ne fait qu'opérer des unions sexuelles, réaliser des mariages et c'est ce qu'il appelle créer » (2).

Toute forme, dans laquelle ne se trouve pas le principe femelle, le Zohar ne la considère pas comme une forme supérieure et complète. « Le Saint n'établit pas sa demeure en un lieu où les deux principes ne sont pas unis, la bénédiction céleste ne descend que là où est cette union, car elle ne peut tomber que sur un corps entier. Or la forme mâle seule et la forme femelle seule ne constituent que des moitiés de corps » (III, 296 *a*). Le Talmud et le Midrasch avaient exprimé ce joli mot : « Quand l'homme et la femme sont réunis, la Gloire divine réside parmi eux. » Le Zohar tire de ce mot les développements les plus heureux, parfois aussi les plus

1. בשעתא דעתיקא בעא לאתקנא כלא אתקן כגון דכר ונוקבא

2. האידנא הק'ב'ה מזווג זיווגים אילון הן עלמי דהוא ברי (1, 89). Philon (*Leg. alleg.*, I, 3; I, 51) semble présenter la création de Gen., 1 comme une fécondation des eaux inférieures par le souffle de Dieu τεἰνοντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου.

licencieux. « L'homme, dit-il, ne mérite pleinement ce nom que quand l'homme et la femme sont joints ensemble. Le sabbat, devant être l'objet de sanctification pour l'homme, ne l'est véritablement que par le mariage des deux éléments. Aussi ne peuvent-ils se quitter ce jour-là sans se diminuer et cesser d'être hommes. C'est parce que dans la forme humaine se réalise le plus pleinement et le plus purement l'union des deux faces de l'Être que la forme humaine est choisie comme la base même de tout. Quand Dieu voulut établir le monde sur les fondements, le monde ne put se maintenir parce que l'homme n'était pas formé » (III, 135).

Chaque fois que s'opère l'union si désirée d'un mâle et d'une femelle, cette union a un contre-coup sur les mondes. A travers l'univers se produit un émoi extraordinaire. Le *Cantique des cantiques* tout entier est le symbole du chant d'allégresse qui se chante alors dans l'univers (*Zoh., du Cant. des cant.*, 16 *a*, 2e colonne).

Depuis le En-Sof jusqu'aux créatures les plus infimes, tout subit l'empire de cette loi. En Dieu, dans le Dieu en soi gît la première distinction. Le principe mâle jaillit du côté droit, le principe femelle jaillit du côté gauche. Dans d'autres parties du Zohar les deux termes ne sont plus appelés mâle et femelle, mais bien et mal, forme et matière, élément actif et élément passif. Nous reviendrons sur ces points, lorsque nous traiterons du dualisme en général, du mal et de la matière.

En considérant comme un tout l'ensemble des choses, à savoir : le Dieu en soi et l'univers, ce tout est assimilé par le Zohar (*Petite Assemblée*, 218) à un grand androgyne où le Long Visage ou Dieu en soi constitue le mâle et le Petit Visage la femelle. Suivant une loi que nous retrouverons à propos des Sefiroth et qui semble un ves-

tige mythique, la femelle est tout d'abord issue du mâle, puis fécondée par lui(1). Le Zohar donne à cette fécondation une expression parfois si matérielle qu'il n'a rien à envier à la crudité de la terminologie des initiations orphiques et phalliques. En face de cette conception grandiose de procréation cosmique toutes les petites pudeurs disparaissent. L'expression vraie des choses de la nature ne connaît pas plus la pudeur que la nature elle-même. La vieille mythique hindoue et grecque ne tient aucun compte des lois conventionnelles établies par l'homme. Jupiter cohabite sous la forme d'un taureau avec sa mère et donne ainsi naissance à Proserpine, laquelle à son tour s'unit à son père. La plupart des mythes solaires, dont la légende d'Œdipe est un des types, présentent le mâle comme épousant sa mère. Le Zohar formule à son tour (Supp. 98) un principe par lequel il s'élève au-dessus de toutes les conventions pudiques. « Dans les régions supérieures, dit-il, il n'y a pas d'inceste » et le Zohar proprement dit ajoute : « En haut il y a union entre le frère et la sœur, entre la mère et la fille, entre le fils et le père. » Ailleurs, pour exprimer l'union du Grand Visage avec le Petit Visage, il évoque l'idée d'une procréation animale. Comme dans la mythique hindoue le En-Sof fait jaillir « ex membro suo semen quod continet totam rerum et hominum familiam », *semen mundi* va se déposer *in matrix mundi* (2).

C'est pour cela que l'union parfaite des Sefiroth avec le En-Sof qui assure l'épanchement vital sur l'univers, est appelé *Zivoug* (3), sizygie ou union sexuelle (I, 50 *a*. Cf. 21 *a*).

1. Y a-t-il ici une réminiscence de la mythologie grecque, encore apparente dans Platon?

2. Peut-être encore un écho de l'ὑποδοχὴ πάσης γενήσεως de Platon.

3. זיווג.

Tous les baisers échangés dans le *Cantique des cantiques* sont pour le Zohar des symboles du baiser supérieur donné par le En-Sof à la première Sefirah. « Là gît le principe de toute union et de toute vie » (Zohar, Cant. des cant., *ibid.*, 7 *b*) (1).

Le dualisme sexuel se retrouve dans chaque ordre de Sefiroth, dans le groupe Sagesse-Intelligence pour l'ordre intellectuel, dans le groupe Beauté-Gloire pour l'ordre cosmique, dans le groupe Grâce-Justice pour l'ordre moral. La Sagesse, appelée aussi père, a engendré l'Intelligence principe femelle ou mère. « Ce père est issu de l'Ancien et fait émaner de lui l'Intelligence et il se trouve qu'elles sont l'une mâle, l'autre femelle » (*Petite Assemblée*). Le mariage de la Sagesse et de l'Intelligence donne naissance à la Science, troisième terme du groupe des Sefiroth intellectuelles. L'union des époux intellectuels entraîne une union semblable dans les groupes suivants : la Beauté, qui est aussi appelée le Saint Roi, s'unit à la Gloire ou reflet de Dieu dans les choses, aussi dénommée Matrone ou Reine. La Reine est l'Ève, la Rachel, la Léa « épanchant sur toutes choses le lait de ses bénédictions » (*Petite Assemblée*, fin). Le Roi et la Reine symbolisent le grand mariage du monde idéal avec le monde réel, ils sont le grand couple central; l'amour qui les unit est la condition indispensable de la subsistance du monde. Le premier et le plus beau fruit de cet amour est l'âme humaine; « l'âme sainte en haut est issue du mariage du Roi et de la Reine, comme le corps en bas est issu de l'union de l'homme et de la femme » (3, 7). Cette union a une double forme. Elle va de l'époux à l'épouse et de l'épouse à l'époux; c'est-à-dire qu'ils sont tour à

1. De saint Ephrem, hymne I.V, il ressort que, d'après Bardesanes, la production des quatre éléments est un fruit de l'union du Christ avec le πνεῦμα.

tour l'un et l'autre, principe actif et principe passif. Il y a du Roi à la Reine et de la Reine au Roi une descente et une montée incessantes de vie. Du roi, c'est-à-dire de la Beauté cosmique, descend l'Ordre, principe d'organisation des choses, et il verse un reflet de lui-même sur la Gloire ou l'univers sensible; de la Reine, c'est-à-dire de l'univers sensible, monte en retour la Beauté morale, la Vertu. L'âme, leur fruit commun, baignée de vertu, s'élève dans l'amour et avec elle s'élève tout l'univers dans lequel elle a évolué. Aussi l'union se refait de haut en bas et de bas en haut. « Dieu se couvre le front d'une double couronne, non seulement de sa couronne d'en haut, mais d'une couronne d'en bas, à savoir, l'âme des justes. De la sorte la vie s'accroît par en haut et par en bas et la sainteté d'en haut se remplit de toute part. Le puits s'alimente, l'océan se comble et se répand partout » (I, 60 *ab*).

Enfin dans l'ordre purement moral le principe mâle est représenté par la Sefirah appelée Grâce et le principe femelle par la Sefirah appelée Justice. Le mariage des Sefiroth de l'ordre intellectuel est une union essentielle, c'est-à-dire ne peut être interrompue. « La Sagesse et l'Intelligence sont des époux inséparables, à jamais liés dans l'amour. » « L'union des autres ordres au contraire n'est qu'accidentelle, ce n'est qu'un simple *zivvoug* ou accouplement. »

Puis la loi sexuelle établie par les Sefiroth parcourt en souveraine tout l'ordre des choses.

La pénétration primordiale des ténèbres par la lumière est assimilée à une fécondation de l'une par l'autre. La lumière est l'élément mâle, les ténèbres, l'élément femelle, à ce moment ils s'unissent et deviennent un (I, 32 *a*).

Il y a des esprits mâles et des esprits femelles. « Tous

les esprits sont créés unis par groupe de deux, un esprit mâle et un esprit femelle. Au moment de descendre sur la terre, ils se séparent et suivent chacun sa voie. Si l'homme le mérite, l'union se rétablit, les époux se retrouvent à jamais inséparables. Les âmes mâles sont issues du côté droit de Dieu, les âmes femelles du côté gauche » (III, 43 *b*; cf. I, 91 *b*, 207 *b*).

Quand la *Genèse* dit : « La terre dont l'homme fut pris » (3, 19), le texte entend que Dieu, pour créer le corps de l'homme, s'unit à la terre comme à une épouse... Maintenant encore ils sont unis l'un à l'autre et ne se séparent plus, ils sont confondus dans l'amour; de cette union sortent les sources de vie qui pourvoient à tout, qui, sans jamais faillir, sont la bénédiction de tout » (II, 55 *a*).

Adam, reflet fidèle de l'Adam supérieur ou primordial, dut comme son modèle unir en lui le double principe mâle et femelle. Il fut tout d'abord créé androgyne, l'homme et la femme étant liés dos à dos. Mais l'union n'était pas assez parfaite ainsi. Dieu détacha la femme, la porta à Adam de manière qu'ils pussent se voir face à face; de même que le En-Sof ou Long Visage et le Petit Visage ne purent s'unir pour produire l'univers avant l'existence d'un principe médiateur, de même l'homme et la femme ne furent réellement unis que quand ils se regardèrent face à face. Ainsi naquit leur principe médiateur : l'amour (II, 231; cf. I, 34 *b*; III, 107 *a*, 141 *b*, 144 *a*). Et le Zohar, *Cant. des cant.*, ajoute (7 *a* et *b*) : « Adam connut Ève, dit l'Écriture; c'est là le symbole de la reconnaissance de l'union primordiale du mâle et de la femelle idéaux. Quand ils se reconnurent, ils échangèrent un baiser, forme supérieure d'amour, les mondes jaillirent. »

C'est ainsi qu'il faut expliquer mystiquement ce que

la *Genèse* dit au chap. 2, v. 5 : « La terre n'était pas couverte de végétation parce qu'il n'y avait pas encore d'hommes pour la travailler », c'est-à-dire que la terre elle aussi attendait pour produire que les Visages se fussent regardés face à face.

Dans le règne animal (1) le Zohar symbolise le principe mâle dans le taureau et le principe femelle dans l'âne. Zohar (Sect. *Kitisa*) dit à propos du veau d'or qu'il fut construit de manière à unir la forme d'un taureau et la forme d'un âne, c'est-à-dire les deux principes contraires. Dans les Suppléments cette symbolique est déjà tellement admise que la Sefirah Beauté est appelée le taureau de la beauté. Les Suppléments semblent aussi à maint endroit prendre le taureau des Égyptiens, probablement le bœuf Apis, pour un symbole de fécondité. Il a peut-être été cela dans la suite, mais les égyptologues sont d'accord pour voir dans le bœuf Apis le représentant de la culture, le soleil, le grand fécondateur de la terre et par surcroît le représentant de toute fécondité.

La division sexuelle dans le règne végétal n'est pas inconnue à l'auteur du Zohar. Il parle du fruit mâle et du fruit femelle (Section *Vaychi*), du cèdre mâle et du cèdre femelle (*ibid.* et cf. *Genèse Rab.* 4, et *Nombres Rab.* 5, Talmud, *Sabbat*, folio 57).

On ne s'imagine pas jusqu'à quelle extravagance le Zohar porte l'application du principe. Il y a une division sexuelle dans le cerveau humain. Les pensées sont le produit de l'union du lobe mâle et du lobe femelle (*Pasteur fidèle*, sur Section *Terumah*). Les préceptes de la législation juive se divisent en préceptes mâles et femelles. Dans les lettres de l'alphabet on distingue des lettres mâles

1. Nous nous occuperons plus loin de la même symbolique dans Philon.

et des lettres femelles. Les kerubbim de l'arche d'alliance sont l'un mâle, l'autre femelle, et se font face parce qu'ils se désirent l'un l'autre. Les colonnes Jakin et Boar du temple de Salomon sont des symboles phalliques. Elles représentent les Sefiroth Victoire et Gloire qui symbolisent elles-mêmes les forces vitales de l'Adam primordial. D'après le Zohar tous ceux qui venaient demander des enfants à Dieu avaient coutume d'apporter et de déposer sous ces colonnes des offrandes du règne végétal qui étaient des symboles de fécondité. Ces sacrifices s'adressaient aux deux Sefiroth dispensatrices de la force de procréation.

Il y a baiser d'union entre le soleil et la lune, afin que de cette union jaillisse la lumière des mondes, תרוויהו בכללא חדא לאדהיגא לאנהרא עלמין (*Midrasch occulte*, f. 2 *a*).

Le vent est le fils de l'union des deux vents (*Midrasch occulte*, *Cant. des cant.*, *b a*, 1re colonne).

La loi sexuelle nous conduit à dire quelques mots de la manière mystique dont le Zohar conçoit l'amour de Dieu pour Israël. Cet amour avait été comparé dans la littérature antérieure d'une part à celui d'un père ou d'une mère pour leurs enfants, d'autre part à l'amour d'un fiancé pour sa fiancée ou d'un époux pour son épouse. Le Zohar se fondant sur les métaphores prophétiques, sur la terminologie du *Cantique des cantiques*, sur toutes les interprétations symboliques que le mysticisme antérieur en avait déjà tirées, se livre à propos de cet amour à des commentaires souvent très licencieux. Déjà de nombreuses poésies mystiques avaient avant lui chanté sous une forme érotique l'amour social de Dieu pour Israël, comme jadis les néo-platoniciens et les orphiques d'Alexandrie avaient chanté le Dieu *primigenius*. Le Zohar les imite. Dieu connaît Israël au sens où la *Genèse* dit d'Adam qu'il connut Ève. Le sacrifice des vic-

times rapproche Israël de Dieu dans le sens où une femme se rapproche de son mari. L'encens est la sanctification de cette union (*Zohar*, III, 226). Telle est rapidement exposée cette loi dont l'expression traverse à la fois le fond et la forme du Zohar. On peut dire qu'elle est bien pour le Zohar la loi des lois, maîtresse de toute activité depuis la production des univers, jusqu'à la production la plus intime de l'ordre terrestre. Le Zohar a raison de dire : Dès que l'amour est né il embrase toutes choses : l'amour est la forme la plus naturelle de l'action divine par les principes mâle et femelle (*Zohar*, 9 *a*). Du palais de l'amour sortent des rayonnements innombrables et infinis, dans toutes les directions (I, 43 *b*). L'ange de l'amour vole vite, mille fois plus rapide que l'ange de la sévérité... et tous les esprits d'en bas divisés par la loi des contraires courent après pour s'y attacher dans un baiser, puiser quelque chose de l'amour divin et retrouver l'union (I, 43 *b*) (1).

Esprit et matière. — Mais la perfection de ce monde ne peut être qu'une perfection relative. C'est d'une part pour se révéler que Dieu se développa, c'est-à-dire se développa dans les limites accessibles du fini et perceptibles au fini. D'autre part, et sous l'aspect théologique, la bonté de Dieu a voulu que toute chose jusqu'au dernier échelon de l'être ait part à sa substance infinie; en

1. Cette mystique servira aux kabbalistes ultérieurs de prétexte à des déchaînements de passions sensuelles. On m'a affirmé, je donne la chose sous toute réserve, que dans les mouvements mêmes dont certains kabbalistes de la secte des *Chassidim* accompagnent leurs dévotions il y a encore comme un vestige et un simulacre de ces aberrations. Le *Chassid* tendrait par la prière et la gymnastique corporelle à produire une sorte de cohabitation de son être avec les sphères supérieures.

d'autres termes, afin que l'être issue de lui atteigne toute sa variété de développement, il a fallu le laisser s'étendre (1) jusqu'à la limite inférieure de sa possibilité. Le Zohar insiste tant sur la bonté, il revient si souvent sur la bonté comme cause première de l'univers, que je ne suis pas loin de croire que le Zohar comme Platon, comme dans une certaine mesure Philon (2), comme Chasdai Crescas et Spinoza après lui, fait de la bonté le principe homogène dont partent toutes les variétés d'êtres. Ce n'est pas que le Zohar voie clairement la fusion des mondes idéal et matériel dans la bonté, ce qui sera le terme conciliateur de la doctrine de Crescas et de Spinoza, mais il sent bien, quoique confusément, qu'au dessusde la Machschabah (pensée) et du Yesod (élément), il faut un principe contenant d'une manière claire pour l'esprit humain, la raison de l'un et de l'autre et la raison de leur variété et de leur différenciation même.

Ce développement de l'infini vers le fini implique donc des dégradations du parfait vers l'imparfait. La perfection diminue en raison de la distance qui sépare le point d'arrivée du foyer primordial. Le Un devant donner l'être au multiple, il fallait nécessairement que le multiple fût inférieur à l'Un.

Par conséquent, plus l'être en voie d'évolution s'éloigna de sa source, plus il se condensa et se matérialisa. Le développement des choses allant en quelque sorte du centre à la périphérie, et les ordres d'êtres — comme nous avons vu — s'enveloppant comme des cercles concentriques, chaque ordre est à la fois l'enveloppe, l'écorce, la matière de l'ordre qui lui est immédiatement

1. Le mot אתפשט correspond exactement au mot τεινω que Philon emploie pour le même ordre d'idées. V., p. ex., *Leg. alleg.*, I, 3.

2. Πρεσβύτερος γὰρ δίκης ἔλεος παρ' αὐτῷ ἐστιν (*Quod Deus immut.*, 16) (I, 284).

supérieur, et l'esprit pour l'ordre qui lui est immédiatement inférieur.

Au commencement du xe siècle, le pseudo-Empédocle, apporté par Mohammed Ibn Abdalla Ibn Messari d'Orient en Espagne, contenait la doctrine suivante : De la matière créée par Dieu est émané l'intellect ; de l'intellect, l'âme ; l'âme végétative est l'écorce de l'âme animale ; celle-ci l'écorce de l'âme intellectuelle. D'autre part R. Isaac Gijat dans son hymne cosmologique avait comparé, non plus les âmes, mais les sphères célestes, au point de vue de leur position relative, à des pelures d'oignons, אחד באחד כגלדי בצלים, et la même image fut reprise par Schem Tob b. Palkera (*Mahbakkesch*, p. 37 *b*). Ibn Gabirol, lui aussi, avait accepté cette doctrine pour la superposition des éléments, qui vont de la terre, à travers l'eau et l'air, jusqu'à la sphère ignée, les enveloppant toutes.

Le Zohar reprend d'abord la théorie des écorces pour les différents ciels (III, 9 *b*, éd. Amster.). Mais, comme toujours, ce que les théologiens antérieurs appliquent à certains éléments physiques, le Zohar l'étend au domaine métaphysique, c'est-à-dire à l'être tout entier. Les métaphores tirées de la lumière et de son rayonnement favorisent grandement cette conception. Or nous commençons à entrevoir la puissance qu'exerce chez les mystiques juifs le mot ou l'image sur la genèse des idées. Donc de Dieu comme centre, le développement des Sefiroth et de leur action va par cercles concentriques, l'inférieur enveloppant le supérieur et lui servant d'écorce protectrice ; l'univers créé tout entier, y compris les Sefiroth, est l'écorce du En-Sof comme les pelures de l'oignon sont le vêtement du bulbe ou comme la coquille de la noix et le reste sont le vêtement de la graine.

La matière et l'esprit ne sont donc pas, du moins sous

cet angle du Zohar, deux essences, deux substances séparées par un abîme infranchissable, mais deux modes de la même substance considérée à son plus ou moins d'éloignement du point initial. La matière est en quelque sorte l'esprit devenu visible (*Zohar*, II, 74 *a*). La matière est l'empreinte visible du sceau invisible qui s'appelle l'esprit. C'est pourquoi l'univers matériel tout entier est la copie, l'effigie du grand cachet spirituel. Le Zohar, dont la langue demeure toujours en deçà de l'idée, exprime cette notion sous cette forme imparfaite : « Tout ce qui est au-dessus est modèle de ce qui est au-dessous, mais tout est un. » Il n'y a donc pas divorce entre la matière et l'esprit ; ou plutôt, la matière n'est pas ; elle n'est que l'esprit dans ses manifestations visibles, extérieures et dernières ; c'est l'état de l'esprit aux confins de son rayonnement. L'esprit est la partie essentielle, interne des choses. La matière est la partie externe, l'écorce des choses. La matière est la limite de l'esprit. Il s'ensuit que le mal, j'entends le mal métaphysique (nous traiterons plus loin du mal moral), la résistance des choses, la limite des possibilités, la relativité de la perfection, tient aux choses mêmes, mais non à la cause première. « En haut, à l'arbre de vie de là-bas, il n'y a pas d'écorce étrangère à l'essence, mais à l'arbre d'en bas il y a des écorces (1) (I, 27 *a*).

Les gnostiques admettaient que dans cette marche du parfait vers l'imparfait l'être, arrivé au point extrême de son développement, produit quelque chose de négatif, d'aveugle, d'absolument non divin, qui ne peut rester uni avec l'être, qui même se détache de lui, pour lui devenir contraire, et devient un empire de ténèbres en

1. לעיילא בעץ חיים הכן לית קליפין ניכריאן ..... אבל בעץ דלתתא איית קליפין נוכריאין.....

guerre avec la lumière. La Kabbale n'ose pas aller aussi loin. La matière n'est jamais conçue comme une ennemie de Dieu, mais l'enveloppe du fruit de l'être, elle-même objet de la sollicitude divine, « le Saint et sa gloire se revêt aussi d'écorces... D'ailleurs, les Sefiroth supérieures elles-mêmes peuvent être considérées comme de simples écorces par rapport à Dieu » (Suppl. du Zohar, XVIII, 36 *a*). Un jour viendra où cette limite cessera d'être, où le multiple retournera à l'Un, où tout se replongera dans la même plénitude première (1). « Un jour, le saint dépouillera ces écorces et ne réapparaîtra que sous l'aspect d'un noyau substantiel » (Suppl., *ibid.*).

A côté de ces conceptions qui demeurent monistes, le Zohar en formule une autre, se rapprochant beaucoup plus du dualisme. Déjà avant le Zohar cette doctrine avait trouvé des champions parmi les kabbalistes. Joseph Ibn Vakar dans son livre de la Kabbale nous rapporte ce qui suit : « Parmi les kabbalistes certains admettent qu'il y a deux ordres de Sefiroth, un ordre de bien et un ordre de mal, appelés aussi ordre de pureté et ordre d'impureté, ordre de droite et de gauche. Au moment de l'apparition de l'univers, les Sefiroth de bien émanèrent du fruit de l'être et les Sefiroth de mal de l'écorce » ; par conséquent l'être primordial lui-même était déjà fruit et écorce. D'autre part, dans le Trésor de gloire (*Czar Hacabad*) de Todros Abulafia (p. 18 *a*), on lit : « Sache que la notion d'une émanation issue du côté gauche est une notion profonde et mystérieuse, qu'ignorent beaucoup de kabbalistes. Ils ont bien connaissance d'une émanation issue du côté droit, mais non

1. Dans quelques passages des Suppléments ce retour est présenté comme opéré par le feu et nous avons alors une adaptation de l'ἐκπύρωσις stoïcienne à l'ordre final définitif.

de celle issue du côté gauche. Ils ne savent pas que de même qu'il y a une émanation bonne de la face de droite, il y a une émanation du mal et de destruction de la face de gauche. » Le Zohar reprend cette conception, et (*Suppl.* 18, 36 *a*) oppose aux Sefiroth que nous connaissons, médiatrices bienfaisantes de l'être, les Sefiroth de gauche, sources de destruction et de négation auxquelles il donne pour la plupart des noms empruntés à la démonologie du *Livre d'Hénoch* (I, 53 *a* ; cf. III, 119 *a*) ; il dit très nettement : « En haut dans la sainteté supérieure, aussi bien qu'en bas, il y a une droite et une gauche et celui qui les intervertit rompt l'harmonie de l'univers et entraîne sa perte » (IV, 176. Dans certains passages du Zohar ce dualisme étend son ombre même sur l'ordre des Sefiroth de bien, et le Zohar distingue les Sefiroth Sagesse, Grâce, Victoire, comme constituant la droite, et les Sefiroth Intelligence, Justice, Gloire, comme constituant la gauche, et il les appelle souvent par abréviation la colonne de droite, sainte, ou pure et la colonne de gauche, impure.

Le symbole matériel de ce dualisme est le vin (*Zohar*, I, 240 *a* ; III, 127 *a*) qui est à la fois bon et mauvais en ce sens qu'il commence dans la joie et finit dans la douleur (cf. I, 240 *a* ; III, 127 *a* ; III, 12 *b* et 39 *a*).

Dans quelques passages la distinction de gauche et de droite est équivalente à celle de mâle et de femelle, le sexe faible représentant le faible, la lacune des choses.

Déjà dans Platon l'élément féminin en général est considéré comme imparfait. Aristophane dit de Platon qu'il remerciait Dieu chaque jour de l'avoir fait homme et non femme, et nous lisons en effet dans le *Timée*, p. 42 : l'entrée de l'âme dans une nature de femme est une manière de châtiment. C'est donc de Platon que cet aspect misogyne a passé dans la Kabbale et de là dans

le rituel juif, où nous trouvons la prière suivante récitée par les hommes. « Je te rends grâce, toi, Seigneur, notre Dieu, roi universel, de ne m'avoir pas fait femme (1). » Nous retrouvons cette idée chez les Esséniens (Eus., *Pr. ev.* XIII, 11, 14). Les Esséniens donnaient comme motif de leur célibat : διότι φίλαυτον ἡ γυνὴ καὶ ζηλότυπον οὐ μετρίως καὶ δεινὸν ἀνδρος ἤθη παλεῦσα.

Ils conçurent aussi l'opposition du bien et du mal comme celle de la droite et de la gauche. De là s'explique la défense en vigueur chez eux de ne jamais prononcer des imprécations en se tournant à droite, de ne jamais cracher à droite ; c'est par leur intermédiaire que cette idée passa dans le gnosticisme et dans la Kabbale.

Il y a donc là dans ce second point de vue du Zohar quelque chose d'assez semblable à ce que d'autres philosophies appellent la matière coexistante, ou co-éternelle à Dieu, c'est-à-dire quelque chose comme le dualisme platonicien. Nous savons que ce dualisme se trouve déjà dans une œuvre juive bien antérieure au Zohar, les *Pirké* de R. Eliézer. Rappelons-en le passage essentiel : « D'où sont faits les cieux? Dieu fit son vêtement de lumière, le déroula comme un manteau, et les cieux étaient nés, et ces cieux s'étendirent toujours davantage selon le *Psaume* **104** : « il s'enveloppe de lumière comme d'un manteau, il étend les cieux comme un tapis ». D'où fut créée la terre? Il prit la neige qui était répandue sur son trône glorieux, la sema et ainsi naquit la terre, selon *Job*, **37**, 6 : « il dit à la neige : Sois terre. » Ce passage signifie bien que le manteau lumineux et la neige sont des substances éternelles, ayant seulement attendu la mise en œuvre divine, autrement on pourrait demander en-

1. בריך אתה ..... שלא עשני אשה

core et sans fin, et d'où sont venus ce manteau lumineux et cette neige éclatante? Or le Zohar, comme nous avons vu, applique l'appellation de vêtement lumineux aux Sefiroth, d'autre part l'appellation de trône au monde qui suit immédiatement le monde des Sefiroth, c'est-à-dire au premier monde matériel. Le Zohar reprend donc purement et simplement le dualisme des *Pirké* de R. Eliézer. Seulement tandis que les *Pirké* de R. Eliézer admettent une double substance co-éternelle, à savoir une substance lumineuse (spirituelle?) et une substance plus opaque (matérielle?), le Zohar les fait dériver l'une de l'autre et n'admet avec Platon qu'une seule matière co-éternelle. Cette matière, Maïmonide déjà l'avait trouvée indiquée dans le passage de l'Écriture. « Ils virent le Dieu d'Israël, et sous ses pieds était comme un ouvrage lambrissé de saphir, éclatant et pur comme la substance du ciel » (*Ex.* **24**, 10). Le saphir, ajoute Maïmonide, étant un corps transparent est pénétrable à tous les rayons lumineux, image très appropriée pour indiquer l'idée de la matière aforme laquelle par cette « privation » même est accessible à toutes les formes. Le Zohar dit dans le même sens « la couleur saphir renferme toutes les couleurs et c'est là la pierre fondamentale de l'univers », et, à propos du même verset de l'*Exodé*, « ce saphir est la pierre angulaire, le point primordial de toute chose, ou en d'autres termes, le trône glorieux du Très-Haut » (1) (I, 71, 6).

La conception zoharitique de la matière coexistante est donc d'une part fondée sur certaines traditions théologiques juives, d'autre part faite d'un mélange de la

1. גוון ספיר אתכליל מכל גוונין ואיהו אבן שתיק ..... האי היא אבן שתיק דאיהי נקודה חדא דכל עלמא ובאי היא כרסיא קדישא עלאה.....

conception aristotélicienne et platonicienne, tout cela subordonné au monothéisme. En effet, le Zohar, retenu par ce dogme, qui plane en quelque sorte sur ses doctrines les plus hardies, n'ose pas porter le dualisme jusque dans le En-Sof. C'est seulement à partir du « Court Visage » que commence la distinction d'une droite et d'une gauche. « L'Ancien des anciens est élevé au-dessus de toute dualité; ce n'est qu'au Court Visage que sont suspendues la droite et la gauche, la lumière et les ténèbres, la grâce et la justice, et non pas à l'Ancien lui-même » (III, 136 *a*) ou, en d'autres termes, « c'est le bras droit et le bras gauche de l'Adam supérieur qui symbolisent ce dualisme » (1) (III, 142 *ab*). Mais si nous considérons que le Court Visage est encore le En-Sof pris à la première phase de son développement, nous pouvons dire que le Zohar implique l'évolution dualiste dans l'évolution du En-Sof; seulement ce dualisme demeure subordonné à la volonté du En-Sof. Ce côté gauche, ou cette matière, demeure à la merci de l'un. Nulle part le Zohar ne parle d'un empire du mal en opposition, en révolte contre lui.

Ces idées contradictoires, se heurtant ainsi, n'arrêtent pas l'auteur ou les auteurs du Zohar. Après avoir entr'ouvert une porte au dualisme le plus hardi, le Zohar, comme effrayé de son audace, la renferme sans explication sur l'idée du bien ou sur l'idée de la volonté ; ces deux choses ne font d'ailleurs qu'une. Pour le Zohar comme pour Ibn Gabirol, notamment dans la « Couronne de la Royauté », comme plus tard pour Crescas et Spinoza, la Volonté est identique à l'Intelligence bonne. Les Sefiroth constituant le monde idéal ou métaphysi-

1. ובהאי תליין ימין ושביאל בהדיא וחשוכא רחכי ידינא וכל ימינא רשביאלא תלי בהאי ולא בעתיקא דרישה דדכורא הד ימינא חד שביאלא

que, si l'on veut l'ensemble des médiateurs logiques entre Dieu et la réalité, il n'y a plus en toute logique de place dans le Zohar pour l'angélologie. Les Sefiroth sont précisément les anges ou, comme dit Philon, les Logoi, les lieutenants de Dieu. Mais le Zohar trouve dans l'angélologie un élément mystique trop fécond et un corps d'idées trop enracinées chez le peuple pour qu'il entreprît d'y renoncer.

L'angélologie. — L'angélologie juive avant d'arriver au Zohar avait traversé des phases bien diverses. Ces phases sont l'expression la plus claire du conflit qui n'a cessé d'exister entre le monothéisme en voie de conquête et le polythéisme du passé vivant au fond de l'âme populaire. L'histoire des idées juives avant l'exil n'est que l'histoire de la lutte entre le Dieu Un, universel, le Dieu des prophètes, et les élohim antiques nationaux apportés par l'époque qui précède les migrations et les divisions par tribus. Toujours le peuple juif a une tendance à revenir médiatement ou immédiatement à ses premières amours. On comprend facilement que l'angélologie ait été un compromis excellent entre le polythéisme et le monothéisme, et son apparition, sa nature sont en effet déterminées par le besoin de ne pas laisser périr celui-là sans compromettre celui-ci.

Dans la Bible, comme nous savons, l'ange n'a aucun caractère en soi ; il n'est qu'une personnification de Jahvé, la plupart du temps Jahvé lui-même se révélant dans un double. La catastrophe de l'exil opéra certes une grande réforme dans l'âme juive et en chassa les derniers vestiges de l'antique polythéisme, mais en même temps elle mettait les Juifs en présence d'un autre polythéisme, l'angélologie si variée, si riche des Babyloniens et surtout des Perses. Comme la poésie de l'antique

polythéisme survivait à la doctrine dans le cœur des Juifs, à la fois très obstinés conservateurs et en même temps très hardis novateurs, ils donnèrent facilement accès à toutes ces légions d'esprits bons et mauvais; les anges endossèrent toute la mythique et toute la poétique que Jahvé ne pouvait plus prendre sur lui. A mesure que le monothéisme s'enracina dans l'esprit juif, sa froideur, sa rigidité, son uniformité imposaient le besoin de quelque chose de riant, de plus varié, c'est-à-dire le besoin d'une angélologie plus tourmentée, plus compliquée, plus fertile en suprises. Mais en même temps s'imposait un autre besoin, celui de ne pas porter ombrage au Grand Un, de plus en plus en plus maître du génie juif. De la sorte l'angélologie d'une part tendit sans cesse à croître en richesse, en abondance et d'autre part à s'éloigner sans cesse de Dieu, c'est-à-dire à décroître en dignité. Dans le mysticisme talmudique la confusion et la licence règnent encore dans l'empire des esprits; ils vivent avec Dieu presque en égaux, circulant librement dans les régions supérieures, prenant des décisions, ordonnant, régnant, constituant presque autant de petits dieux à côté du grand Dieu. Peu à peu ils se hiérarchisent et, dans le mysticisme gaonique, les catégories d'anges s'échelonnent, selon les lois d'une perspective métaphysique, depuis l'homme jusqu'à Dieu; chaque catégorie a sa place, son rôle immuable. Elles se multiplient comme à plaisir pour allonger de plus en plus la route qui conduit à Dieu et l'éloigner, le reléguer dans les brumes d'un sommet inaccessible. Néanmoins ils font toujours partie de la cour céleste, ils habitent la même demeure que Dieu. Dans le Zohar, les anges s'éloignent encore, ils ne sont plus un dédoublement du En-Sof, ils ne sont plus ses compagnons, ils ne sont plus la garde d'honneur qui mène à lui, ils sont rejetés bien loin, après les mé-

diateurs métaphysiques, dans le troisième monde, appelé le monde Yezirah. Parfois même ils sont placés au-dessous de l'homme. « Les esprits saints, messagers de Dieu, ne sont que d'un ordre d'excellence; les âmes des justes sont de deux ordres. Aussi leur degré est-il supérieur » (III, 68 *b*).

Nous retrouvons dans le Zohar toute l'armée spirituelle que nous avons rencontrée antérieurement; déjà innombrable alors, elle s'est accrue, s'il se peut, en une troupe plus innombrable encore. Nous les revoyons tous et beaucoup d'autres, créations nouvelles d'une imagination mystique infatigable. Toutes les folies, toutes les licences entrent par cette porte. On dirait que dans l'esprit des auteurs du Zohar, multiplier les noms c'est multiplier les êtres à qui on les prête. Ils se plaisent à semer dans les espaces des multitudes infinies de bons et de mauvais génies comme s'ils voulaient assister au spectacle magnifique d'une guerre supra-humaine et varier sans cesse les péripéties de cette gigantesque lutte. Métatron ou Hénoch transfiguré est toujours là (II, 179 *a*; III, 217 *b*); l'antique Raziel règne toujours sur les mystères du ciel avec cette différence toutefois que ce ne sont plus les mystères du *Livre d'Adam*, mais ceux de la Kabbale (*Zohar*, I, 40, 41). Nous trouvons la personnification de toutes les vertus : Rachimiel (Miséricorde-Dieu), Zadkiel (Justice-Dieu), Padel (Délivrance-Dieu) (*Zohar*, I, 40 *a*, 41, 1,55 *a* et 146); Ozniah uniquement occupé à peser les actions humaines dans la balance de l'Éternité (II, 252 *a*); Ahaniel, qui est préposé aux enfants morts jeunes (II, 246 *a*); Tahariel (Pureté-Dieu) présidant à toutes les lois relatives à la pureté, à l'hygiène, aux ablutions rituelles; Zahariel (Lumière-Éclat-Dieu), le préposé de tout ce qui concerne la lumière, le feu, les éclairs, chargé aussi de veiller au travail des forges et en général aux

choses de la fabrication par le feu, et ainsi de suite d'autres personnifications innombrables.

Le monde des esprits bons est aussi le monde des planètes et des corps célestes. Le Zohar admet comme Ibn Gabirol et Maïmonide que les astres sont animés par des esprits purs et pour hiérarchiser toute cette milice astrale, il emprunte toutes ses données au mysticisme antérieur. Le chef est encore Métatron chargé de veiller à l'harmonie et au mouvement général du monde des astres. Il règne sur une multitude de sujets qui sont partagés par groupes. Chacun a sa tâche et préside qui à une sphère, qui au mouvement de la lune, qui aux saisons, à la végétation, aux métaux. Les quatre archanges veillent aux quatre éléments. Tous les noms de planètes sont hypostasiés. Il y a un esprit du nom de Vénus (Nogah), un autre du nom de Mars (Maadim). Toutes les conceptions astronomiques du *Livre d'Hénoch* et de Raziel relatives au passage du soleil à travers les signes du zodiaque, aux solstices, aux révolutions des astres en général et en particulier de la lune, sont reprises et diluées à l'infini. Là nous trouvons les esprits protecteurs de ceux qui sont et de ceux qui ne sont pas encore, de l'enfant dans le sein de sa mère, de l'homme à chaque âge, ceux qui exercent leur garde sur tout homme et ceux qui l'exercent sur les hommes privilégiés comme le savant, les docteurs, les bienfaiteurs de leurs peuples. Là sont les génies présidant à toutes les bonnes actions, ceux qui recueillent les prières, ceux qui tressent des couronnes avec les vertus humaines et en ornent l'autel idéal ; ceux qui se font les médiateurs des plaintes de l'innocent et du juste. Là sont les instigateurs infatigables de la miséricorde divine, ceux qui chantent et magnifient éternellement la gloire de Dieu et ceux qui le célèbrent pour avoir « révélé sa beauté par les Sefiroth,

par l'Adam primordial, par les formes royales, par la loi »... (cf. II, 245 *a*, 269 *a*; 128 *b*, 150 *b*; III, 225; III, 167, etc.).

Les anges mauvais sont groupés parallèlement aux anges du bien par ordre « d'épaississement et d'obscurité croissantes ». Ce sont les personnifications, de toutes les formes du mal, de toutes les imperfections, de toutes les laideurs, de tous les ennemis de l'ordre, de l'harmonie et de la vie. Par exemple, la négation cosmique exprimée dans *Genèse*, 1 et 2, devient une superposition de trois écorces circonscrites comme des pelures d'oignon : et la terre était *tohu*, est la première; *bohu*, est la seconde, et « les ténèbres planaient » est la troisième (*Supp.* 15, 86). Nous trouvons l'incarnation de toutes les abstractions du mal, de la débauche séductrice, de la violence, de l'envie, de l'orgueil, de l'idolâtrie, des esprits que font naître et en quelque sorte éclater la colère de l'homme et ses malédictions contre lui-même ou contre autrui (II, 255 *a*, 259 et 266 *a*). Là, grouille la légion innombrable des démons lépreux sous la direction de Samaël et de sa femme Lilith l'aînée, d'Aschmadaï et de sa jeune et folle maîtresse Lilith la jeune. Pour elle, Aschmadaï et Samaël ont combattu de longs siècles et leur réconciliation s'est opérée en vue d'une action commune dans la lutte du mal contre le bien. Le Zohar identifie aussi Samaël avec l'ange de la mort, avec le serpent de la *Genèse*, avec le Satan du livre de *Job*, avec l'instinct du mal « qui vit au cœur de l'homme dès sa jeunesse », enfin avec le monde de la matière (I, 55; II, 43 *a*). L'ange de la mort a sous ses ordres des légions correspondant à toutes les formes de maladie et de mort (II, 248 *b*; 264 *b*). Sous son empire sont les démons suceurs de sang et ceux qui exhalent des haleines pestilentielles et ceux qui siègent sur le fil de l'épée et vont por-

ter la mort dans les rangs ennemis; ceux qui assaillent les éléments corrompus et portent des ravages dans les corps qui les absorbent; ceux qui sont assis sur le bord de l'eau ayant passé la nuit à découvert; ceux qui sont préposés à la mort de chaque âge, des enfants nouveau-nés, des jeunes gens; ceux qui président à la fièvre du mal de tête, à la fièvre du tremblement, à l'éléphantiasis; ceux qui « sont chargés de compter chaque jour le nombre des maladies et de passer la revue de leurs guerriers homicides », c'est-à-dire en quelque sorte les démons trésoriers de la mort. — Dans cette étrange réunion tous les siècles ont laissé leur trace. La période biblique a apporté ses *schedim*, la période babylonienne ses démons des fièvres, la période persane ses innombrables personnifications des microbes mauvais (les microbes matériels étant transformés en microbes spirituels et les observations relevant de la science microbiologique étant interprétés par la science théologique.)

Souvenirs du mysticisme gaonique. — Le Zohar donne une place très importante aux brillantes et sombres peintures que le mysticisme antérieur avait faites du séjour des justes et des méchants. Dans son *Sefer Mischkan Haeduth*, Moïse de Léon avait déjà fait jusqu'à des emprunts textuels aux *Hechaloth*, au *Livre d'Hénoch*, au *Sidre Gan Eden* et il cite même les deux premiers. Dans le Zohar — nous pouvons bien dire son Zohar — il ne se fait pas faute non plus de puiser largement à ces écrits; c'est une amplification fastidieuse de ce que nous avons trouvé antérieurement. L'Éden est décrit dans tous ses détails (II, 150 *b*; II 231 *b*; III, 10 *a*). Il est placé au centre de l'univers (II, 184 *b*). Il est entouré de trois retranchements dans lesquels les âmes prennent comme un

avant-goût des félicités qui les attendent (IV, 196 *b*. Cf. I, 41 ; II, 245).

Là sont pour les esprits purs des palais splendides décorés des jolis noms de « Saphir » (I, 41 *b*), « Éclat ou Zohar » (I, 42 *a*; II, 246 *b*), « Substance céleste » (*ibid.*), « Amour » (I, 44 *b*, 246 *b*, 253 *a*), « Vénus » (I, 42 *b*; II 248 *a*), « Bonne Volonté » (I, 144 *b*; II, 253 *b*), enfin « Saint des saints » (*ibid.*). Au palais suprême sont les âmes des justes, puis viennent celles qui ont eu un grand lot de souffrances et n'ont cessé de prier et de croire; celles qui n'ont pas achevé leur temps sur la terre, puis celles qui ont vécu dans le deuil de Sion et de Jérusalem; celles qui ont quitté la vie terrestre au moment même où elles venaient de se repentir de leurs fautes. C'est peut-être là, ajoute le Zohar, un degré supérieur à la vertu constante. Puis viennent les âmes qui ont eu pitié des autres et (sur la même ligne) celles qui n'ont jamais trahi le Dieu Un.

Des palais spéciaux donnent l'hospitalité aux femmes illustres du passé. Nous trouvons la fille de Pharaon entourée d'un grand cortège de femmes qui la servent, Jokebed, la mère de Moïse qui, trois fois par jour, sort avec ses compagnes au-devant de Dieu, pour le remercier par des chants de lui avoir donné un tel fils, et tous les justes écoutent avec ravissement la mélodie de leurs voix; nous trouvons Déborah, celle qui, aux jours de troubles, se conduisit comme un homme et comme un héros. C'est une espèce de *nekuia* juive que l'auteur du Zohar nous fait passer sous les yeux.

Avant d'arriver à l'enfer proprement dit, il y a une région intermédiaire où le Zohar à la suite de Nachmanide établit les hommes qui durant leur vie ont conçu le remords de leurs fautes, mais à qui la mort n'a pas laissé le temps de mettre leurs bonnes intentions en pratique.

Là ils gémissent et soupirent et quand ils ont confirmé leur résolution de bien faire, ils quittent leurs dépouilles et sont enveloppés d'un vêtement de salamandre qui leur permet de traverser le feu sans douleur et de regagner le ciel (II, 150 *a*, *b* et 211 *b*).

« Les compartiments de l'enfer, dit le Zohar, sont innombrables, car tandis que le bien a des voies limitées, combien n'y a-t-il pas de voies et de degrés et de faces pour l'instinct mauvais » (II, 262 *b*). Ces compartiments sont distribués entre les sept palais infernaux appelés fosse, perdition, silence, boue, scheôl, ténèbres, terre infernale. Là sont relégués tous les criminels, chacun selon sa faute : ceux qui ont livré leur vie aux passions bestiales et n'ont fait aucune part à la partie céleste de leur être ; ceux qui ont trahi leur foi ou ceux qui ont trahi leur parole; ceux qui, sans être des criminels, n'ont pas dispensé de grâce et de pitié à autrui ; ceux qui, sans mal faire par eux-mêmes, ont semé la division parmi les autres et ont poussé les autres dans la voie du mal ; ceux qui, sans faire ni bien ni mal, ni médiatement ni immédiatement, n'ont rien fait. Nous n'avons pas le temps de suivre tout le détail de ces énumérations ; remarquons seulement que le mal est conçu la plupart du temps non seulement comme une action positive, mais une désertion du bien et ce bien est conçu à son tour comme l'exercice de la pitié, de la bonté, l'esprit de sacrifice et la subordination de son moi au moi d'autrui (II, 262 *b* à 269 *b*).

Les pécheurs sont châtiés par le feu, selon le degré de leur crime, et voici dans quel sens mystique il faut entendre ce châtiment. Le feu dont il s'agit n'est autre chose que la brûlure intérieure de leurs mauvais instincts, quelque chose comme ce que Bossuet appellera le ver intérieur du remords. Dans ce mauvais instinct même gît la

source de tous leurs maux. Il les brûle et les ronge dans la mesure où ils lui auront cédé pendant la vie. Il les brûle sans les consumer; d'une part en effet le Zohar, contrairement à tout l'esprit du judaïsme dogmatique, admet la damnation éternelle. « De là-bas on ne remonte plus jamais (1) » (III, 178 *a*). D'autre part il évoque la vision d'un temps où le mauvais instinct, ce feu rongeur, aura complètement disparu (II, 250 *ab*) dans un anéantissement final (II, 25 *ab* ; cf. I, 38 *a* et II, 245 *a*).

L'homme. — L'imagination mystique la plus échevelée ne peut jamais prendre son point d'appui que dans la réalité, sauf à idéaliser cette réalité, à la tendre en quelque sorte jusqu'à son point extrême de possibilité.

Donc, pour donner un corps aux idées les plus sublimes le mysticisme est obligé de recourir sans cesse à ce qui est la forme la plus haute de toutes les formes de l'être : la forme humaine. L'homme incarne en lui ce qu'il y a de plus élevé parmi les êtres visibles, et il devient le symbole nécessaire de tous les êtres invisibles : « L'homme est le dernier être dans l'œuvre de la création et le premier dans l'œuvre de la Mercabah » (II, 70 *b*). Pour cette raison le Zohar ne touche à l'homme qu'avec une espèce de crainte mystérieuse, avec une tendresse mêlée de respect et d'admiration. Chaque fois qu'il l'aborde, c'est pour l'envelopper au préalable dans une nimbe de mystère et d'obscurité. Tout en lui est mystérieux; mystétérieuses, les deux formes d'être, l'âme et le corps, qui constituent son être; mystérieuse, la nature de l'âme, son origine, sa forme première; mystérieuse, sa descente et son désir étrange de venir se marier à un être d'es-

1. תו לא סליק לעלמין

sence si distincte; mystérieux, le mode de ce mariage et la naissance à cette vie nouvelle; mystérieux, l'être nouveau qui en est le fruit, mettant entre lui et le reste de la création un abîme; mystérieux, sa face, son front, son regard, son port, sa marche; mystérieuses, sa forme de vie et la manifestation de pensée invisible; mystérieuse enfin la mort, c'est-à-dire le divorce, c'est-à-dire l'abattement contre terre de l'un des époux et la fuite de l'autre.

Aussi l'homme est-il pour le Zohar l'être des êtres, la forme humaine, la forme des formes, la forme suprême qui contient toutes les autres et qui en est le couronnement, le résumé de toute chose, la clef de voûte de tout l'édifice mystérieux de l'univers. En un mot, c'est dans le sens du mysticisme très éthéré qu'il incline la doctrine du microcosme apportée par le passé (1).

1. La conception du microcosme dont la chose, sinon le mot existe déjà dans Platon, apparaît dans dans toute son expression chez les néo-platoniciens. Plotin lui-même qui ne reconnaît l'homme que dans l'homme pensant (ἡ ψυχὴ ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος αὐτος) ne peut appliquer à l'homme que l'expression κόσμος νοητός. Mais déjà au temps de Jamblique nous trouvons l'habitude d'appeler l'homme μικρὸς κόσμος. Le mot figure déjà dans la *Vita anonymi* de Pythagore (in *Photii Bibliotheca*, codex 249) :

ὅτι ὁ ἄνθρωπος μικρὸς κόσμος λέγεται οὐχ ὅτι ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων σύγκειται (τοῦτο γὰρ καὶ ἕκαστος τῶν ζώων καὶ τῶν εὐτελεστάτων) ἀλλ' ὅτι πάσας ἔχει τὰς τοῦ κόσμου δυνάμεις, ἐν γὰρ τῷ κόσμῳ εἰσι θεοὶ, ἔστι καὶ τὰ τεσσαρα στοιχεῖα, ἔστι καὶ τὰ ἄλογα ζῶα, ἔστι καὶ φυτὰ. Πασας δὲ ταῦτας τὰς δυνάμεις ἔχει ὁ ἄνθρωπος ἔχει γὰρ θείαν μὲν δύναμιν τὴν λογικὴν, ἔχειι τὴν τῶν στοιχείων φύσιν, τὴν θρεπτικὴν καὶ αὐξητικὴν καὶ τοῦ ὁμοίον γεννητικὴν.

« C'est-à-dire que l'homme est appelé microcosme, non parce qu'il se compose de quatre éléments, car il en est également ainsi des animaux et même des animaux inférieurs, mais parce qu'il réunit en lui toutes les puissances de l'univers. Car dans l'univers il y a les dieux, il y a les quatre éléments, il y a aussi les animaux irraisonnables et les plantes. L'homme a toutes ces forces, car il a la

Tout d'abord il reprend cette doctrine sous la forme matérielle et extravagante qu'elle avait prise chez les théologiens juifs, comme nous le voyons dans les *Aboth* de Rabbi Nathan et dans le Midrasch appelé *Midrasch du microcosme*.

Le Zohar reprend une partie de ces conceptions, avec son exagération habituelle, c'est-à-dire avec son étroitesse habituelle, car la largeur qu'il donne aux choses n'est souvent qu'apparente, j'entends qu'elle est une forme de son exclusivisme qui, lorsqu'il s'attache à une

force divine, la force pensante ; il a la nature des éléments, la force divine de nutrition et de croissance et la force de reproduire son semblable. » Dans le néo-pythagorisme l'homme est un microcosme, parce qu'il unit en soi toutes les forces cosmiques, les forces supérieures et les forces inférieures, c'est-à-dire qu'il est en quelque sorte le point d'intersection des choses. Cette doctrine est voisine du Zohar, et encore plus de celle de Philon.

Philon dit de l'homme qu'il est à la frontière de la matière mortelle et immortelle. Il est ὅραχὺς μὲν κόσμος, un monde en raccourci. — L'idée du microcosme a été reprise surtout par les *Abboth* de R. Nathan qui la travestissent singulièrement. L'homme est l'image de l'univers, ses cheveux représentent les forêts, sa respiration le vent, les reins sont comparés à des conseillers, l'estomac à un moulin, les os aux bois, les genoux aux chevaux ; quand il est debout il est une montagne, quand il s'étend il est une plaine (*Aboth* de R. Nathan, éd. Schlechter, 1887, Franfort), puis, comme nous avons vu par le Sefer Yezirah, Ibn Gabirol lui donne tout son sens métaphysique. Le *Olam Katan* (Petit Monde) de R. Joseph ibn Zaddik (publié par Jellineck, 1854, Leipzig) consacre à la question un ouvrage spécial dans lequel se rencontre un mélange des doctrines métaphysiques les plus hautes et les notions les plus absurdes. — David ben Mervan al-Mokammez soutient au xe siècle que l'homme microcosme est la création la plus parfaite et occupe dans l'univers un rang plus élevé que les anges. Cette opinion nous est rapportée par le Caraïte et Jepheth ben Ali (xe siècle) qui dit en son nom : « Adam réunissait les qualités qui n'appartiennent pas aux anges, tandis que tout ce qui se trouve chez les anges a son analogue dans Adam qui est le monde en petit. »

idée, ne voit plus qu'elle et l'enfle démesurément. Dans le *Midrasch du microcosme* la tête de l'homme représente la voûte céleste, le Soleil et la Lune ses deux yeux, ses cheveux les étoiles et les signes du zodiaque, l'Agneau et le Bélier sont tondus comme l'homme, l'Homme porte le joug sur le cou comme le Taureau, ses deux épaules représentent les Gémeaux, son cœur le Lion, etc. C'est certainement à ces extravagances que pense le Zohar quand il dit : « Les diverses parties du corps humain représentent les secrets de la Sagesse supérieure. La peau représente la voûte céleste qui s'étend partout, et enveloppe tout comme d'un vêtement; la chair représente les éléments défectueux de l'univers; les ossements et les veines figurent les forces intérieures, les anges et les autres serviteurs de Dieu. De même que l'enveloppe céleste, la configuration des étoiles et des planètes nous révèlent de profonds mystères, de même sur la peau de notre corps il y a des figures et des lignes qui ont un sens caché pour les sages qui sont initiés à cette lecture. Voici un trait qui marque la filiation directe entre le *Midrasch du microcosme* et le Zohar. Nous lisons dans l'un que l'élément tempête (air) est représenté par la terreur que l'homme impose à toute la création et voici maintenant ce que nous trouvons dans l'autre (Zohar, *ibid.*, II, 76 *a*) : « Toutes les bêtes de la création, les animaux les plus féroces tremblent devant le reflet d'intelligence et du monde supérieur, répandu sur la face de l'homme. Quand l'homme est pur, son seul regard fait tout trembler; ainsi Daniel terrifie le lion. »

L'homme, poursuit le Zohar, est la plus haute puissance de la création terrestre qui unit en elle tous les éléments du ciel et de la terre. Lorsque Dieu voulut créer l'homme, il prit de la poussière des quatre coins de la terre, de sorte que toutes contribuèrent à lui donner des forces...

Puis, il répandit sur lui l'esprit de vie qui vient d'en haut comme il est écrit : « Il souffla dans ses narines l'esprit de vie. » De sorte que l'homme renferme à la fois les choses d'en haut et d'en bas (1) (I, 130 *b*), et ailleurs : « Lorsque Dieu voulut créer l'homme, les régions supérieures et inférieures s'émurent et toutes les sphères s'unirent, entourèrent le jardin d'Eden et crièrent : « Nous « voulons créer l'homme selon notre image, afin qu'il « contienne toutes les dimensions de l'espace. » C'est pourquoi il contient en effet toutes les formes de la création » (II, 80 *b*). La forme humaine est la forme type de toutes les créations; tous les mondes terrestres et célestes sont en lui (III, 135 *a*) (2). Mais le Zohar va s'élever plus haut. Le corps humain n'est que le vêtement de l'homme, ce qui fait réellement l'homme, ce qui en lui constitue le microcosme c'est son âme. Nous verrons plus loin les éléments qui composent cette âme. Disons ici que par l'âme rationnelle il appartient au monde Beriah; par l'âme morale, au monde Yezirah; et par l'âme vitale, au monde Asiyah. Par la fusion de ces trois âmes en une seule, il réunit en lui la grande Trinité psychique, image du principe trinitaire, qui fait loi dans l'univers tout entier.

L'homme n'est pas seulement le résumé de l'univers, il en est l'achèvement, le couronnement, il en est l'expression la plus parfaite, ce sans quoi l'univers eût été à jamais incomplet, même eût été à jamais non viable :

1. כד ברא ק׳ב׳ה׳ לאדם נטל עפריה מאתר דמקדשא ובנה גופיה כארבע כסורין דעלמא דסלה יהבר ליה חילא ..... לבתר אתרק עליה רוחא דחיי כדאבר ויפח באפיו ..... כגונא דא כל בר נש דעלמא דאיהו כליל מעילא ותתא

2. C'est ainsi que le Zohar appelle Adam Kadmon (l'homme primordial) tout l'univers des Sefiroth dans leur ensemble et Philon donne le même nom au Logos : ἄνθρωπος θεοῦ τοῦ αἰδίου λόγος (*De conf. ling.*, I, 411).

« Les anciens mondes durent disparaître parce que l'homme n'était pas formé. Et pourquoi? parce que la forme humaine contient tout, et comme elle n'était pas, les mondes ne purent subsister » (1) (III, 155 *ab*). « Dès que l'homme fut créé les mondes supérieurs et les mondes inférieurs prirent leur forme, car tout est enfermé dans l'homme, il est le complément et l'achèvement de tout » (2) (III, 148 *a*).

La forme humaine est aussi la forme visible des Sefiroth. L'homme ou l'Adam terrestre est la copie fidèle de l'Adam primordial ou céleste, en d'autres termes, de l'univers des Sefiroth (3). Cela est vrai non pas de l'homme tel qu'il est aujourd'hui, mais de l'homme à ses origines, à peine sorti des mains de la nature, de l'androgyne tel qu'il fut avant qu'Ève en eût été détachée (II, 231 *a*. Cf. I, 34 *b*). Alors, mais alors seulement, il représentait la grande loi de médiation des contraires (II, 178 *a*; III *b*, 141 *b*, 144 *a*).

Les naturalistes modernes prétendent que, dans le règne animal, l'embryon reste neutre pendant les trois premiers mois, c'est-à-dire qu'il reste susceptible de tendre à un sexe ou à un autre; ce n'est que dans les mois suivants que le sexe se décide. Quelquefois cette différenciation ne se produit pas et alors le résultat est un androgyne, comme c'est d'ailleurs la règle pour les

1. כיון דסליק לאתישבא ביה לא קאים ילא הוה יכיל למיקם ב'ט משום דאדם לא אתתקן ב'ט דתקנא דאדם בדיוקניה כליל כלא ויכיל כלא לאתישבא ביה ובגין דתקונא דא דאדם לא אשתכח לא יכילו למיקם .....

2. כיון דנברא אדם אתתקן כלא בה דלעילא ותתא וכלא אתכלל באדם איהו שליבותא וכלא

3. Pour-Philon Adam n'est pas créé à l'image de Dieu, mais à l'image d'une image de Dieu, à l'image du Logos (*Quis rer. div. haer.*, I, 505 et aill.). Or le Logos correspond bien à l'ensemble des Sefiroth ou Adam Kadmon.

organismes plus primitifs des règnes animal ou végétal. Le mysticisme juif a pu s'appuyer sur une notion semblable.

Puis, étendant la même loi à l'économie générale de l'univers, elle s'est figuré le monde des Sefiroth comme un androgyne.

D'après la Bible, le premier homme est créé à l'image de Dieu; il faut que la loi s'étende à Dieu lui-même; car l'homme est l'image visible du En-Sof. « La forme humaine renferme ce qui est en haut et ce qui est en bas; c'est pourquoi l'Ancien des anciens l'a choisi pour sa forme » (III, 141 *b*). En considérant comme un seul tout l'ensemble des choses, Dieu et l'Univers, ce Tout est assimilé par le Zohar (*Petite Assemblée*, 218) à un grand androgyne où le Long Visage constituerait le mâle, et le Court Visage la femelle, en d'autres termes, la cause active et la cause passive sont censées s'unir d'une union sexuelle pour produire l'Univers. De plus, suivant une loi que nous retrouvons à propos des Sefiroth et qui semble un vestige mystique, la femelle est tout d'abord issue du mâle, puis fécondée par lui. De Dieu, comme nous avons vu, jaillit le *semen mundi*, qui va se déposer *in matricem mundi*. C'est ainsi que l'univers ou la Machschabah (Pensée) qui le contient est appelé tantôt la fille et tantôt la femme de Dieu (1).

Il est possible que tout ce dualisme sexuel, chaque fois qu'il se place sur le terrain métaphysique, ne soit qu'une suite de métaphores, comme il arrive dans d'autres doctrines mystiques.

Plus encore chez les Juifs, cette poétique pouvait être nécessaire à cause de la gaucherie philosophique de la

1. Dans Philon la Sophia reçoit la semence divine et enfante un fils matériel qui est l'univers. Elle est à la fois femme et fille de Dieu (*De profug.*, I, 553; cf. *De ebriet.*, I, 362).

langue; mais à coup sûr beaucoup de kabbalistes, Luria en tête, prirent ces choses à la lettre. Bien que notre objet dans le présent travail ne soit pas de traiter de la Kabbale pratique, disons cependant que ce qu'on pourrait appeler l'érotisme zoharitique exerça une action dangereuse sur beaucoup d'esprits; on s'en couvrit pour légitimer les plus basses passions qui n'attendent jamais qu'un prétexte pour éclater.

L'âme. — Mais l'homme véritable n'est pas dans les os, les nerfs, le corps, en général; tout cela n'est que le vêtement de l'essence humaine, de l'âme (II, 76 *a*). Qu'est-ce que l'âme? Tout d'abord il faut savoir que le Zohar fait de l'âme une substance préexistant au corps : « Dans le temps où Dieu se prit à créer l'univers..... il forma toutes les âmes destinées aux hommes, il les regarda toutes et en discerna plusieurs qui devaient suivre une voie perverse. A l'heure voulue chacune est appelée devant lui et il lui dit : Va dans telle et telle région, animer tel ou tel corps. Elle répond : Maître de l'univers, je suis heureuse comme je suis et ne désire pas entrer dans un monde où je serai exposée à toutes les flétrissures. Alors Dieu dit : « Du jour où tu fus créée tu n'avais pas d'autre destination. L'âme docile se résigne à prendre le chemin de la terre et descend parmi les hommes » (II, 96 *b* (1). Cf. II, 61 *b*). Toutes les âmes hu-

1. בזמנא דבעי הק׳ב׳ה׳ למברי עלמא סליר ברעותא קמיה וציור כל נשמתין דאינון זמינין למיהב בבני נשא לבתר זכלהו אתציירו קמיה בההא ציורא בסוף דזמינין למהוי בבני נשא לבתר ותמא כל חד וחד ואות מנהין דזמינין להבאשא ארחייהו בעלמא ובשעתא דמטא זמנייהו קרי ק׳ב׳ה׳ להאי נשמתא אמר לה זילי עלי ברוך זלן בגוף פלן אתיבת קמיה בריה דעלמא די לי לעלמא דאנא ביה ולא איהך לעלמא אחרא דמשתעבדין בי ואהא מלוכלכא ביניהו איל׳ ק׳ב׳ה׳ מן יומא דאתבריא׳ ע׳ד אתבריאת למחוי בהאי עלמא כיון דחמיאה נשמתא כך בעל כרחה נחתה ואלה תמן .....

2. תלת שמהן אקרי נשמתא דבר נש נפש רוחא ונשמתא

maines avant de descendre dans ce monde sont formées au ciel. Le Zohar distingue les âmes mâles et les âmes femelles. Les premières, issues des Sefiroth mâles sont concentrées dans la grâce, les autres, des Sefiroth femelles sont concentrées dans la justice. Avant leur descente les âmes vivent par couples mis en un tout; au moment de leur apparition à la vie de ce monde, elles se séparent pour se retrouver un jour (I, 91 *b*; cf. 207 *b*).

L'âme ainsi constituée et unie au corps n'est pas un principe simple, mais elle est la réunion de trois éléments qui sont : la *nefesch* (souffle), le *ruach* (esprit), la *neschamah* (âme proprement dite) (II, 141 *b*). Le Zohar les désigne souvent comme trois noms de la même essence, mais aussi et plus souvent comme trois forces ou trois facultés. Voici comme il les détermine : « Dans ces trois éléments l'âme sensible, l'esprit, et l'âme proprement dite, nous trouvons une fidèle image de ce qui se passe en haut, car elles ne forment toutes trois qu'un seul être où tout est lié. L'âme sensible ne possède par elle-même aucune lumière; elle est étroitement unie au corps auquel elle procure les jouissances dont il a besoin. On peut lui appliquer le passage des *Proverbes* (31,15) expriment sur la femme forte : « Elle distribue la nourriture à sa maison et marque leur tâche à ses servantes; la maison, c'est le corps à entretenir; les servantes sont les membres qui obéissent. Au-dessus de l'âme sensible s'élève l'âme morale qui subjugue les sens, qui leur impose ses lois et les éclaire... Enfin au-dessus de l'âme morale est l'esprit par lequel l'âme morale est dominée à son tour et qui se reflète en elle par une lumière venue d'en haut. L'âme tout entière est éclairée par cette lumière; elle dépend donc entièrement de cette partie supérieure qui s'appelle l'esprit (1) » (II, 142 *a*). Il résulte de

1. C'est une application de la doctrine alexandrine et néo-pla-

ce passage que *nefesch* est l'âme vitale et sensible en rapport avec le corps, présidant à la vie inférieure, aux mouvements, à la vie animale. Le *ruach* est le siège du bien et du mal, des instincts; la *neschamah* est l'âme rationnelle, pensante, l'intellect. Par une extension bizarre de la théorie des quatre éléments, le Zohar fait consister cette âme rationnelle de quatre éléments spirituels, de quatre esprits subordonnés l'un à l'autre, et servant de vêtement ou d'écorce à l'autre (II, 13 *b*; cf. *Mystères de la loi*, 80 *a*; cf. III, 225 *a*, 23 *b*; I, 139 *a*, 175 *b*) (1).

Comme on voit, ce qui préoccupe le Zohar dans sa détermination des forces de l'âme, c'est le principe de hiérarchie mystique de l'un à l'autre; c'est en ce sens que la doctrine aristotélicienne ou platonicienne l'intéresse, c'est parce que cette doctrine se prête à la gradation mystique des forces descendantes, c'est de la même manière qu'il tire partie de la doctrine gabirolienne sur l'intellect. Mais outre ces éléments constitutifs de l'âme, le Zohar porte la trace d'une quatrième partie qui n'est pas le corps, mais qui n'est peut-être pas non plus l'âme, qui est inhérente au corps sans se confondre avec lui, qui répond peut-être à ce que nous appelons la vie de l'organisme et qui, dans la pensée du Zohar, est probablement le principe médiateur entre l'âme et le corps. « Pendant le sommeil l'âme proprement dite, c'est-à-dire l'âme sensible, morale et rationnelle, quitte souvent sa demeure terrestre pour errer dans les régions supérieures. Il reste alors auprès du corps un souffle de vie qui a son

tonicienne qui fait du νοῦς seul une création directe de Dieu; c'est aussi une manière de transporter à l'âme rationnelle ce que le stoïcisme dit de l'âme universelle (cf. Philon, *De profug.*, I, 556; *De opif. m.*, I, 36; Diog. de L., VII, 156).

1. Cf., pour la constitution des esprits de quatre éléments spirituels, Agrippa, *De occulta philosophia*.

siège dans le cœur (1). » Enfin pour que le mariage de l'âme et du corps, c'est-à-dire la vie terrestre, soit possible, il faut encore un cinquième élément que le Zohar définit ainsi : « Au moment où s'accomplit l'union de l'âme et du corps, le Saint envoie sur la terre une forme à l'image de l'homme empreinte du sceau divin. Cette forme préside à l'union des époux, un œil clairvoyant distinguerait au-dessus de leur tête comme un visage absolument semblable à un visage humain et ce visage est le type à l'image duquel l'homme va apparaître... C'est cette image qui nous accueille à notre entrée dans le monde, c'est elle qui croît en nous quand nous croissons, qui quitte la terre quand nous la quittons. Elle est issue du ciel..... au moment où les âmes vont sortir du ciel, elles apparaissent devant le Grand Roi vêtues d'une forme supérieure, empreintes de traits qu'elles porteront en bas. C'est de cette forme supérieure que dérive l'image inférieure..... et c'est elle qui veille toujours à l'union conjugale »(III, 104 *ab* ; III, 207 *ab*). Le Zohar appelle ce même principe le principe d'union tenant au corps, le principe qui fait son moi. Nous aurions donc ici quelque chose comme le double céleste du corps, une sorte de *ferouer* que l'âme porte avec elle et qu'elle imprime au corps terrestre. C'est quelque chose comme la forme même de l'âme aspirant au corps. L'âme ainsi se formait son corps, et en effet le Zohar dit (I, 20 *b*). « Le corps n'est à considérer que comme l'enveloppe de l'essence humaine intérieure déterminée par l'âme. » De même qu'un cachet en creux imprime en relief, de même l'âme,

1. ולא אשתכח ביה בהדיה גופא בר חד רשימא דקיסטו דחיותא בליבא

Peut-être avons-nous ici une traduction zoharitique de la μέση ψυχή des Alexandrins.

imprimant sa marque aux choses, produit le corps (1) (II, 11 *a*). Le corps est donc l'empreinte de l'esprit ou de l'âme dans la matière (2).

Le Zohar, pour bien marquer la distinction de ces éléments, leur donne une origine, une nature, des fonctions et des destinées ultra-terrestres différentes. L'âme rationnelle est issue de la Sefirah Sagesse, l'âme morale de la Sefirah Beauté, l'âme sensible de la Sefirah Royauté. Pendant le sommeil chaque partie de l'âme s'en va errer de son côté (I, 143); dans la colère, l'âme supérieure s'efface, s'oblitère; pour appeler la pitié divine sur le monde, l'âme sensible fait appel à l'âme morale, l'âme morale fait appel à l'âme rationnelle; cette dernière seule paraît devant Dieu (II, 101 *b*; cf. III, 104 *b*, 176 *b*). Après la mort l'âme sensible demeure sur laterre et l'âme morale se revêt dans l'Éden d'une espèce d'enveloppe matérielle. L'âme rationnelle monte vers sa source. Du repos et de la félicité de l'âme rationnelle dépend la paix des deux autres. Aussi longtemps qu'elle n'a pas effectué son retour l'âme morale ne peut entrer dans l'Eden, l'âme sensible ne trouve pas sa quiétude sur terre. Comme l'âme rationnelle du méchant rencontre mille obstacles sur sa route, son âme morale et son âme sensible errent comme des fantômes sans pouvoir trouver la paix. Le Zohar fait un tableau lugubre des angoisses, des terreurs, des tourments qu'éprouvent ces esprits, de cette espèce de fièvre qui les travaille pendant des millénaires innombrables, jusqu'au jour lointain où la réunion de l'intellect épuré avec son auteur apaise enfin les agita-

1. מה חותם גליף בגילופא לגי ואתצייר בציורא ..... בלטא לבר אוף הכי איהו רוחא דהוה מסטרא דילה בהאי גווינא ... גליף בגלופי לגו ... ואתצייר בלטא לבר כגוונא דצור' דגופא בהאי עלמא .....

2. C'est comme un renversement de l'entéléchie aristotélicienne par le moyen de l'idée platonicienne.

tions de ces esprits (II, 141 *b*, 142 *a*; III, 70 *b*). C'est cette *neschamah* ou âme pensante qui est l'âme proprement dite; c'est elle qui est directement issue de l'arbre de vie, qui est la plus proche parente de Dieu: c'est encore elle qui reçoit directement la lumière supérieure de la sagesse, et qui la répand sur les éléments qui lui sont subordonnés.

Elle est par rapport à Dieu « ce qu'est le rayon visuel par rapport à l'œil » (*Supp.* 70) (1). C'est elle qui constitue la présence divine dans le sein de l'homme et de la réalité sensible. C'est avec elle que la matière se sanctifie, prend des ailes et remonte l'échelle de l'Être.

L'union des degrés inférieurs de l'âme avec ce degré supérieur n'est pas nécessaire; elle dépend de la conduite de l'homme, le péché la relâche, la vertu la resserre; « c'est précisément selon que cette âme supérieure a traîné derrière elle dans cette vie les facultés inférieures, elle les traîne encore dans l'autre » (I, 97 *b* (2). Cf. II, 99 *b*, 82 *a*). C'est-à-dire selon que ces facultés inférieures ont accepté la direction de la faculté supérieure, elles bénéficieront après la mort de son élévation et de sa félicité.

Dans la vie ultra-terrestre l'âme morale s'unit dans l'Éden aux autres âmes de même espèce, les âmes rationnelles confondues se perdent en Dieu, mais l'âme rationnelle ne cesse de veiller sur l'âme morale, et celle-ci sur l'âme sensible et c'est ainsi que se rétablit l'union. L'âme supérieure vit en Dieu, et d'elle la vie divine passe à ses sœurs inférieures et de celles-ci aux choses.

Nous avons dit que le corps humain est considéré par certains fragments du Zohar comme l'empreinte du sceau

1. Image classique depuis Platon, et que le Midrasch, l'alexandrinisme juif, le mysticisme, la Kabbale font servir à beaucoup de fins.

2. דהא כגוונא דאיהו אמשיך עליה בהאי עלמא הכי אתמשכת לבתר דנפיק מגיה

de l'âme. Le Zohar, I, 179 *a*, dit : L'esprit crée le corps de l'homme ou crée tout l'homme. En effet, l'être humoin tel qu'il est constitué maintenant est l'œuvre de l'âme. C'est parce qu'il est le temple terrestre de l'âme que l'homme est homme, c'est la présence de l'âme qui constitue la vie humaine proprement dite : « Avant que l'âme soit venue, le corps traîne dans les bas-fonds de l'univers accouplé avec les esprits mauvais, avec Lilith et ses compagnes » (III, 19 *a*) (1).

Quand paraît la lumière céleste qui, quoique ternie, porte cependant la marque de son ancienne grandeur, elle chasse Lilith avec les sucubes et incubes qui lui font cortège. Ainsi la vie n'est pas tant le mariage de l'âme avec le corps que l'asservissement du corps par l'âme en vue d'une œuvre commune. La vie est la réconciliation du degré supérieur et des degrés inférieurs de l'être, mais une réconciliation destinée à surélever les éléments inférieurs; le corps s'ennoblit dans le service de l'âme, pourvu toutefois que l'âme ne se laisse pas aller à dégénérer au service du corps.

Grande et noble doctrine morale qui, sans se perdre dans un détail fastidieux, dit avec tant de force en quoi consiste véritablement la lutte de la vie humaine vers la vertu et le bonheur.

Pour Philon aussi l'espace est rempli d'âmes; les plus pures ne sont jamais aveuglées par le désir de la terre, mais demeurant dans leur pureté primordiale servent de médiatrices entre Dieu et l'homme. Celles plus rapprochées tendent vers la terre, descendent dans le corps et sont saisies par le tourbillon de la vie matérielle, ce n'est que la philosophie qui peut les relever (*De Gigant.*,

1. Philon fait, dans quelques passages, de la descente de l'âme l'œuvre des démons inférieurs. *Mut. nom.*, I, 583.

I, 264, d'après *Timée*, 43 *a*). Il faut ajouter seulement que le Zohar n'admet pas partout que la descente de l'âme soit une chute, ni que l'union avec le corps entraîne nécessairement le péché, comme le croit Philon. En effet *Qu. D. s. immutab.*, 306 *c*, il dit : « L'homme qui ne vivrait qu'un jour serait coupable. » Cf. *Mut. nom.* 1051 *d* : τις γὰρ καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου καὶ ἂν μία ἡμέρα ἐστὶν ἡ ζωή (cf. *De Mut. nom.* I, 585). Cependant la descente de l'âme est quelquefois présentée par lui comme l'œuvre de Dieu, avec, il est vrai, la collaboration des démons inférieurs, cette collaboration aboutissant à une μικτὴ φύσις. Les démons créent le corps et le νοῦς γήϊνος (*De opif. m.*, I, 17); et à ce composé Dieu insuffle la δύναμις ἀληθινῆς ζωῆς (*Leg. alleg.*, I, 49 sq.).

A leur séparation des corps les âmes qui n'ont pas été esclaves de la matière sont rendues aux jouissances pures et sans mélange; pour les autres seulement Philon parle de métempsycose : αἱ μὲν τὰ σύντροφα... θνητοῦ βίου ποθοῦσαι παλιν δρομοῦσιν αὐθις.

Quant à la distinction mystique établie dans l'âme et la destinée de chacune de ses parties, elle trouve son point de départ dans le *Timée*. Nous y lisons en effet ce qui suit : « Comme nous avons dit souvent, dit Platon, que trois sortes d'âmes habitent en nous, de même il faut dire maintenant que celle d'entre elles qui persévère dans l'action... devient nécessairement la plus faible... Mais de la plus haute de ces sortes d'âmes habitant en nous, il faut penser que Dieu l'a donnée à chacun comme un génie protecteur... Quiconque par conséquent se livre aux passions ne peut acquérir que des opinions mortelles..., mais celui qui est soucieux d'acquérir des connaissances véritables, sa pensée ne peut contenir que du divin, et quand il a saisi le vrai, il doit participer à l'immortalité. »

XVIII

L'éthique du Zohar.

LA DOCTRINE DE L'INFLUENCE

Tout le Zohar tend à mettre les doctrines métaphysiques quelles qu'elles soient, même le panthéisme, au service de la morale. Pas plus que Spinoza plus tard, le Zohar ne se laisse gêner, limiter par sa métaphysique, au moment où il aborde la question morale. Logiquement et de toute nécessité, l'action des Sefiroth doit être continue, puisque d'elles dépendent l'existence et la nature de l'univers et que par conséquent tout arrêt briserait le lien médiateur entre la cause et l'effet et suspendrait la vie des choses. Mais, le besoin de transporter cette action dans le domaine moral et de subordonner la métaphysique à l'éthique, entraîne le Zohar à dire que cette action est au pouvoir de l'homme. Les Sefiroth donnent à mesure qu'elles reçoivent et dans la mesure où elles reçoivent. Elles attendent tout du En-Sof, mais elles ne peuvent rien par elles-mêmes. Or, d'après la plupart des fragments du Zohar, la mise en branle du En-Sof dépend elle-même de l'homme. L'homme seul doit et peut mettre en mouvement l'épanchement divin.

Il faut bien pénétrer la profondeur et la beauté mystique de la doctrine exprimée dans le Zohar en ces termes : Le monde inférieur est une copie du monde supérieur, l'un reçoit l'impulsion de l'autre (1) (I, 38 *b*). Le monde supérieur est suspendu au monde inférieur, le monde inférieur au monde supérieur (2) (I, 70 *b*).

Les mondes, étant sortis par évolution les uns des autres, restent attachés entre eux et sont dans un rapport d'action et de réaction continu. Mais — et c'est là ce qui est original — les mondes une fois apparus, ce n'est pas la cause qui agit sur l'effet, j'entends : ce n'est plus l'univers supérieur qui agit spontanément sur l'univers inférieur, mais l'ébranlement du monde idéal dépend à chaque fois de la spontanéité, de la volonté du monde réel et particulièrement de la bonne volonté de l'homme. Les fils de ce grand cosmos sont concentrés entre les mains de l'homme, la marche et la vie physique de l'univers sont livrées à l'esprit et au cœur de l'homme. L'homme en effet tenant par son âme au ciel et par son corps à la terre, ramassant en lui tous les éléments, tous les aspects, toutes les formes, tous les principes, est l'être unique dans lequel se maintient l'union. Il est le point de fusion de toute chose ; en lui, en lui seul, le réel et l'idéal se confondent, en lui revit l'harmonie disparue depuis que le En-Sof avait dû sortir de lui-même pour se révéler. L'homme est pour ainsi dire le point d'intersection de toute chose, le carrefour de toutes les routes qui vont de la terre au ciel et du ciel à la terre ; c'est par lui par conséquent que doivent passer tous les courants montant ou descendant ; bien mieux, il est le grand dispensateur de tout ; « sans

1. עבד עלמא תתאה כגוונא דעלמא עלאה ודא קאים לקבול דא
2. עלמא עלאה תלוי בתתאה ותתאה בעלאה

lui, rien ne pourrait demeurer » (1) (III 144 *a*). Prenant texte de la descente des anges vers Abraham : « A la chaleur du jour » (*Genèse*, 18, 1), le Zohar interprète ce passage ainsi : « Lorsque le monde inférieur est animé du désir, de la fièvre brûlante du monde supérieur, ce dernier descend vers lui. C'est dans l'homme que ce désir atteint la conscience de lui-même et sa plus grande force, et c'est dans l'homme et par l'homme que les deux mondes se rejoignent et se compénètrent de plus en plus » (*Zohar*, I, 99 *a*). C'est dans le même sens qu'il explique le passage du Psaume : « Dieu est près de celui qui l'appelle » (*Ps.* 145, 18).

Ainsi l'entrée sur la scène du monde d'un nouvel être humain est d'un grand poids pour l'ensemble des choses. Déjà le Talmud et le Midrasch avaient traité l'homme qui ne procrée pas de monstre et d'assassin, l'esprit juif à travers toute la littérature juive — en vertu de ses propres principes et en vertu d'une influence zoroastrienne — avait toujours appuyé avec force sur le devoir qui consiste à créer la vie en général et en particulier la vie humaine, qui en est l'expression la plus haute.

Le Zohar reprend cette conception avec une sorte de tendresse mystique : « L'homme qui ne donne pas naissance à des enfants est un destructeur des mondes » ; c'est-à-dire il brise ou tout au moins relâche l'union d'un monde à l'autre. Il ralentit l'épanchement des bienfaits qu'un monde verse à l'autre, puisqu'il n'augmente pas le nombre de ceux qui réalisent et entretiennent cette union et cet épanchement. En diminuant sur la terre « l'image glorieuse de l'Adam idéal et du En-Sof », il diminue leur influence et il arrête quant à lui la pulsa-

1. אלבלא האי לא קאים עלמא

tion du grand cœur cosmique. Nous avons vu aussi comment le Zohar appelle l'homme dans sa plénitude, c'est-à-dire le couple humain, la « Schechinah terrestre », la Gloire divine sur terre, parce que ce couple est l'espoir « des glorieuses copies futures et une promesse de bénédiction pour les mondes. »

Mais c'est surtout l'homme de bien qui est une source de bénédictions pour l'univers : « Des justes découle la rosée qui vivifie les mondes ». C'est surtout par la vertu, par l'action morale que l'homme peut accroître et précipiter l'écoulement des bienfaits divins. Par une conception très haute le Zohar subordonne jusqu'à la vie physique de l'univers, à la vertu. «.... Les choses sont faites par la vérité et la justice (*Psaume* **111**, 8). Le Zohar explique : « Ces mots s'appliquent au monde supérieur et au monde inférieur fondés l'un sur l'autre. C'est de l'œuvre des justes de ce monde que part l'impulsion qui met en mouvement l'activité du monde supérieur. La *Genèse* contient une allusion à ce mystère : « Dieu n'avait pas encore fait pleuvoir (c'est-à-dire « il manquait toute action d'en haut ») parce qu'il n'y avait pas encore d'homme pour labourer la terre (c'est-à-dire parce qu'il n'y avait pas encore en bas d'œuvres de bien). Alors une vapeur monta de la terre (c'est-à-dire l'impulsion partie d'en bas). Et la face de la terre fut arrosée (*Zohar*, I, 35 *a*). — « Quelque nombreux que soient les chars et les troupes de Dieu et ses anges de service, c'est Israël qu'il a couronné du plus beau joyau : les Sefiroth. C'est à Israël qu'il a subordonné toutes les troupes célestes; les hymnes et les chants célestes ne retentissent que lorsque le signal est donné d'en bas (1) (*ibid.*). « Si Israël est pieux, le trône glorieux du ciel

1. תא חזי תנגא סליק כין ארעא בקדמיתא ועבגא אתער וכלא אתחבר לבתר דא בדא כגונגא דאתנגא דקרבגא אתער ביתתא ועבד שליבו

monte toujours plus haut, enveloppé de joie et d'amour ; si Israël est livré au mal, tout se renverse (*Zohar chadasch*, 49 *b*). Ce n'est là qu'une expression juive de même vérité métaphysique. — « Les justes de ce monde et de l'autre dégagent un parfum de vertu qui monte aux narines divines et le stimule à verser ses bienfaits sur toute chose. » — Enfin voici le passage le plus caractéristique : « Lorsque Dieu s'entretient avec les justes, toutes les sphères supérieures et inférieures s'émeuvent, tous les arbres de l'Éden chantent des hymnes, tous les oiseaux entonnent leurs louanges, le coq chante et appelle l'homme à l'étude et au culte religieux. Alors les portes de l'abondance s'ouvrent et la bénédiction descend ; le vent de l'amour souffle, la puissance des instruments de force et de sévérité est brisée et tous les anges de la grâce et de la faveur courent à leur poste » (II, 110 *a* ; III, 64 *b*). Ici, comme on voit, le Zohar ne suit pas Philon dans la forme négative de son éthique. D'après Philon, l'homme ne doit jamais avoir confiance dans sa propre force morale ; il ne peut, en tant qu'homme, s'affranchir des sens sans avoir recours à une force supérieure. Toute vertu sort de la sagesse de Dieu et ne devient triomphante que par la grâce divine (*L. alleg.*, 75 *a* sqq., 100 *b* ; I, 53 ; I, 60 ; I, 131) et par le secours du Logos (*L. alleg.*, 56). « L'âme, dit Philon, ne produit par elle-même aucun bien, tout lui vient du dehors par la munificence qui fait pleuvoir la grâce sur elle ; il faut conjurer Dieu de ne pas abandonner à elle-même notre misérable espèce et de lui conserver présente jusqu'au bout la miséricorde qui seule peut la sauver. Le Zohar, tout en reconnaissant l'efficacité du secours divin, subordonne son ébranlement à la vertu

לעילא יאתהבי כלא דאבדא ואשתליכו כגרונא דא לעילא אהעתהא
שרי ביתהא ולבתר אשתלים כלא . . . . .

spontanée de l'homme. Il fait de l'homme l'arbitre non seulement de sa destinée, mais de la destinée de l'univers (1).

Malgré toutes ces concessions aux doctrines hétérodoxes, la pensée juive ne peut accepter cette idée de grâce pour la substituer à l'idée du peuple élu.

Certes le Zohar renonce avec peine à cette doctrine de la grâce. — On le sent bien par l'insistance qu'il apporte à l'idée de secours divin. Mais il est arrêté par la crainte de l'arbitraire qui gît dans cette idée de grâce. Je dis : le Zohar proprement dit, car les Suppléments et le Midrasch occulte font une telle place à la conception de l'épanchement spontané et absolu de Dieu qu'il côtoie bien souvent ce que le Zohar voulait éviter.

Mais d'autre part le Zohar ne peut, quoi qu'il fasse, maintenir dans toute leur intégrité l'idée de liberté et de responsabilité. Autrement il ne pourrait admettre l'efficacité de l'œuvre du juste pour le salut des méchants. Or le principe de la piété rémunératrice de l'homme de bien pour les pécheurs, l'idée de rançon et de rachat s'y rencontre souvent.

D'après Maïmonide, la Providence divine s'exerce d'autant plus fortement sur un être que cet être est plus étroitement uni à Dieu. Ainsi l'animal n'a part à cette providence qu'en tant que son espèce participe, tandis que l'homme y participe individuellement en raison directe de sa perfection, c'est-à-dire de la perfection de sa conception de Dieu. En d'autres termes — et là nous retrouvons les idées aristotéliciennes — Dieu n'est pas à proprement parler agissant, mais pensant; de sorte

1. Cependant dans quelques passages Philon dit que c'est dans l'âme du juste que l'immanence de Dieu prend sa forme la plus élevée.

que par conséquent la Providence ne vient pas en définitive d'en haut, mais d'en bas, non pas de Dieu, mais des choses. On voit comment la doctrine du Zohar dérive directement de cette conception exposée par Maïmonide dans le *More Nebuhim*, III, 17 et ailleurs.

Mais comment l'homme acquiert-il donc avec le nom de juste, la faveur immense d'agir sur les mondes et de faire la vie de ces mondes?

1) Tout d'abord par l'amour de Dieu. La crainte est très précieuse, mais seulement en tant qu'elle conduit à l'amour (II, 216 *a*). L'amour seul unit l'homme à Dieu. « Dans l'amour est le mystère de l'unité, l'adoration dans l'amour monte et s'attache au monde supérieur, c'est par l'amour que s'unissent les mondes d'en haut et d'en bas (1) » (*ibid.*).

Quand cet amour s'est véritablement emparé de l'homme, il fuit toute joie terrestre, il dit à toute heure : « Que faire encore pour accomplir la volonté de mon Dieu? » et l'amour de sa femme et de ses enfants et tout le reste est comme un néant au prix de son amour pour Dieu. Il s'attache à Dieu comme le charbon s'attache à la flamme et il est sans cesse comme un jeune homme qui reste sans approcher de celle qu'il aime, la désirant de toute la violence de son être, la retrouvant enfin et s'unissant à elle.

2) Par l'amour des hommes. L'amour, qui par l'action de la Sefirah Grâce répand l'ordre et l'harmonie dans le monde idéal, doit aussi ordonner et harmoniser le monde réel, particulièrement la société des hommes. De même que sans la Sefirah Grâce les Sefiroth ne pourraient soutenir la vie, de même la société humaine n'est pas viable sans l'amour indulgent et bon. « L'ange de

1. כד בלה מאהבה סליק ואתעבר לעילא ואתדבק בעלמא

l'amour a des ailes mille fois plus rapides que l'ange de la haine », pour indiquer que l'amour doit être mille fois plus rapide que la haine. L'amour est un des deux sceaux avec lesquels Dieu a scellé le monde, et le règne divin commencera le jour où l'homme aura lui-même, comme un autre Dieu, appliqué ce sceau à la vie tout entière.

3) Par la vérité. Le Zohar reprend le joli mot des *Aboth* de R. Nathan : « Le mensonge a les jambes courtes », « le mensonge n'a pas de pieds. » Seule la vérité est le fondement assuré de toutes choses, pour le monde supérieur comme pour la vie humaine. La vérité, dit le Zohar, est en quelque sorte le grand cachet avec lequel l'esprit s'imprime dans la matière, et comme un roi terrestre aime à voir son image répandue sur les pièces de monnaie qui font circuler la vie dans son royaume, ainsi le roi de l'univers aime à trouver gravée sur toutes choses cette empreinte de vérité, qui détermine la vie par la loi d'influence.

4) Par l'étude de la loi. La sagesse qui a présidé à l'apparition des choses ne prend conscience d'elle-même que dans l'homme. C'est donc par l'homme que cette sagesse se maintient. « Dieu pour construire l'univers médita la loi ; mais le monde une fois créé, rien ne put subsister avant qu'il vînt à l'esprit de Dieu de créer un être qui pût continuer de s'occuper de la loi. C'est donc par lui que subsiste l'univers. A l'heure qu'il est quiconque médite la loi et s'y applique dans toute la mesure de son possible contribue à maintenir l'univers. Dieu en méditant la loi créa l'univers. L'homme en méditant la loi maintient l'univers » (1) (II, 161 *a* et *b*). — De plus, par

1. כינן דאתברי עלמא כל בילה דמלה לא הוה בתקיים עד דסליק ברעותיה למברי אדם דהוי משתדל באוריתא דבגיניה אתקויים עלמא השתא כל מאי דאסתכל באוריתא ואשתדל בה כביכול הוא מקיים כל

l'étude, l'homme échappe aux séductions du mal et assure par ce moyen encore le triomphe du bien, le triomphe de la vie et la marche de l'univers (I, 190 *a*).

5) Par la prière. Dans l'acte de la prière le corps humain est tout entier au service de l'âme et uni avec elle; il est uni par elle aux régions supérieures. Dans cet acte la fusion de la terre et du ciel est donc parfaite. Par conséquent, la prière est souveraine pour déterminer l'union des mondes. Pendant que l'homme prie sur la terre, il se fait dans les espaces d'innombrables épousailles, toute la réalité tend vers son idéal, tous les êtres tendent vers leur type. Aussi toute prière doit-elle toucher à un objet qui ramène la pensée vers les régions supérieures, soit aux voies de Dieu, soit au nom divin, soit aux Sefiroth, soit aux justes (patriarches, prophètes) des temps passés, soit à des chants ou hymmes exprimant une doctrine mystique, soit enfin une répétition machinale d'acrostiches plongeant l'esprit dans l'oubli de ce monde, et au-dessus de tout une prière spontanée. Seule une méditation concentrée, et une prière intérieure peuvent attirer cet épanchement céleste qui entretient la vie (II, 178 *a*).

La prière devient la médiatrice de l'inspiration prophétique (II, 45 *a*). L'heure de la prière devient l'heure de l'épanchement divin où toute colère est apaisée. Le geste de la main, les doigts croisés et dressés vers le ciel ont une action efficace sur les Sefiroth par l'effet des dix doigts, leur symbole (II, 67 *ab*). Mais la prière digne de ce nom est non pas celle qui se fait entendre, qui éclate à haute voix, mais celle qui est méditée en silence; celle-là seule monte rejoindre la

עלמא ק׳ב׳ה אכתכל באוריתא וברא עלמא . . בר נש מסתכל בה באוריתא וסקיים עלמא

voix céleste, le prototype qui plaide la cause devant Dieu et agit sur le monde (I, 209 *b*, 210 *a*) (1).

Quand l'âme quitte le corps pendant la nuit, et que l'homme reste avec le seul principe vital, ce n'est que la prière du matin qui peut ramener l'âme auprès de lui.

C'est surtout la prière en commun qui entraîne pour tous une grâce dans laquelle se perd et se fond la sévérité du châtiment que peut entraîner la prière d'un seul. La prière de quelques justes couvre de sa présence toute l'assemblée qui les environne (II, 156 *a*). C'est la prière collective qui a véritablement des ailes pour monter au ciel (I, 234 *a*).

Il y a quatre espèces de prières : 1° celles qui ont pour objet les devoirs personnels de l'homme et qui remplacent les anciens sacrifices; 2° celles qui concernent ce monde, les phénomènes de l'univers sensible; 3° celles qui ont pour objet le monde céleste; enfin 4° celles qui regardent les mystères supra-célestes.

Dans l'autre partie du Zohar nous retrouvons pour la prière le reflet des conceptions gaoniques. Les prières ne sont pas directement recueillies par Dieu ; mais il y a pour elles un palais spécial qui a ses anges propres. Le Zohar, II, 245 *ab* décrit longuement et fastidieusement le trajet des prières pour passer de la terre au ciel jusqu'aux oreilles mêmes de Dieu. Nous faisons grâce au lecteur de tous les noms et de toutes les descriptions des guichets et des portes, selon que les prières sont solitaires ou faites en commun, des exaltations ou des prières de deuil, selon que les larmes sont versées pour un malheur public ou pour un malheur personnel.

1. דההוא אשא מבערת רוח מסאבא ואינין בישין מעלמא . . . ועל דא בעו דלא ידעכון לוה לעכמין ולא יתחלש מילא ותיקפא דיליה לתברא חילא דתנקפא אתרא בישא בעלמא

6) Par l'accomplissement des préceptes. Le Zohar reprend et développe l'interprétation mystique de la législation mosaïque. C'est surtout le fragment intitulé « Le Pasteur fidèle » qui s'applique à cette tâche. Ezra-Azriel, Nachmanide et tous les commentateurs mystiques du Pentateuque sont mis à contribution. Nous ne pouvons exposer tout le détail de ce travail opéré sur la loi de Moïse. Donnons seulement quelques exemples. En premier lieu figure le sacrifice, « l'holocauste qui monte réalise l'union de la terre et du ciel; dans la sainteté et la pureté du sacrifice se consacre l'union des choses avec le En-Sof » (III, 26 *b*). L'homme immolant une bête à l'intention du ciel opère dans sa pensée la fusion des êtres inférieurs avec Dieu; le feu qui consume la victime est le symbole de la purification et de l'ennoblissement, et épure par surcroît le cœur et la pensée de ses sentiments mauvais, ce qui est une autre manière de dompter la bête. C'est pourquoi le Pentateuque recommande de tenir le feu constamment allumé sur l'autel; il entretient les forces du bien contre les assauts du mal; il brise la puissance mauvaise (III, 27 *b*). Les lois relatives aux ablutions prennent dans le Zohar, outre la destination hygiénique que leur donne le Peutateuque, celle de chasser les mauvais esprits qui assiègent les cadavres, les malades et le corps humain en général pendant la nuit, lorsque l'âme absente livre ce corps à l'empire du mal. Ici il y a clairement un reflet de la démonologie persane groupée autour d'Ahriman qui n'est elle-même qu'une interprétation théologique d'observations relevant de nos jours de la microbiologie (*Zohar*, I, 53, 184 *b*, 178 *a*).

Et maintenant, qu'est-ce qui ralentit la loi d'influence? en d'autres termes qu'est-ce que le mal?

Le mal — ce qu'on appelle généralement le mal moral — tient à la matière, c'est-à-dire à la limite nécessaire des

choses, mais c'est un mal conscient de lui-même dans l'âme humaine ; et c'est parce qu'il prend conscience de lui, qu'il peut se vaincre ; de la sorte la descente des âmes et leur mariage avec le corps n'est pas une chute ; mais toutes doivent nécessairement passer par les corps, c'est-à-dire par les imperfections de la matière, afin de vaincre en cette matière le principe même du mal. Le Zohar rend tout d'abord cette idée par la formule très concise : « Tu aimeras Dieu de tout ton cœur (*Deutéron.* 6, 5), c'est-à-dire avec les deux instincts de ton cœur... Il faut aimer Dieu avec l'instinct du bien et l'instinct du mal » (II, 174). Ailleurs il s'exprime avec plus de détails. R. Simon dit : « Si Dieu n'avait pas mis dans l'homme un double instinct, celui du bien et celui du mal, sources de lumière et de ténèbres, il n'y aurait pour lui ni vertu ni vice... Les disciples objectèrent : Pourquoi ces deux principes puisque le mal est plus fort que le bien ? Ne vaudrait-il pas mieux que l'homme ne fût pas né, plutôt que de naître avec la faculté de pécher et d'irriter Dieu... Le maître répondit : Certes non, car l'univers sous la forme qu'il a est ce qu'il y a de meilleur. Or, la loi est indispensable au maintien de cet univers, autrement l'univers serait un désert... et l'homme à son tour est indispensable à la loi... Les disciples comprirent et dirent : Certes Dieu n'a pas créé le monde sans cause ; la loi est en effet le vêtement de Dieu, ce par quoi il est accessible. Sans la vertu humaine Dieu n'aurait qu'un vêtement misérable. Celui qui fait mal souille en son âme le vêtement de Dieu, et celui qui accomplit le bien se revêt de la magnificence divine » (I, 23 *ab*). Méditons bien le sens de ces paroles. Il faut tout d'abord démêler une confusion. Souvent quand le Zohar parle de la loi de l'univers il entend l'ordre, l'harmonie cosmique ; ici il entend la loi mosaïque, qui, ayant servi comme nous savons

de plan à cet univers, est la loi des lois. Ce passage signifie donc que c'est seulement par le secours de la loi mosaïque que Dieu put se vêtir, c'est-à-dire, donner naissance à l'univers. Or, la loi mosaïque implique un bon et un mauvais instinct dans le cœur de l'homme. Elle implique la liberté morale. C'est donc en définitive la liberté humaine, la libre résistance à la matière, la libre détermination vers le bien, qui constitue la raison d'être de l'univers et la noblesse de la vie humaine; c'est la liberté qui en fin de compte est le grand levier du mouvement ascendant de l'âme et des choses. « La liberté, dit le Zohar, est le sceau de l'avenir, du monde à venir » (II, 114 *a*) (1).

Le mal est nécessaire comme une condition du bien, comme ce sans quoi le bien n'est pas. « Pourquoi, dit le Zohar, si l'âme est d'essence céleste descend-elle sur la terre? » Et il répond par l'allégorie suivante : « Un roi envoya son fils à la campagne afin qu'il y devînt robuste et y acquît les connaissances nécessaires. Après quelque temps on lui annonça que son fils avait grandi, qu'il s'était fortifié et que son éducation était achevée. Alors il envoya, par amour pour lui, la reine elle-même le prendre et le ramener au palais. Ainsi la nature enfante au roi de l'univers un fils, l'âme céleste et il l'envoie aux champs, c'est-à-dire dans l'univers terrestre afin qu'elle se fortifie et s'ennoblisse » (I, 245). Ailleurs (II, 163 *a*) le Zohar compare aussi ce contact de l'âme avec le mal, à l'épreuve qu'un père ferait subir à son fils en le jetant dans les bras d'une courtisane, afin que cette épreuve lui permette de confirmer sa force morale et de se fortifier dans le bien.

L'homme par sa victoire sur le mal triomphe donc de

1. גושפנקא דעלמא דאתי

la matière ou plutôt il subordonne en lui la matière à une vocation plus haute; il ennoblit la matière et la fait remonter du point extrême où elle est reléguée vers le lieu de ses origines. En lui qui est le grand conscient, la matière prend conscience de la distance qui la sépare du bien suprême, et elle tend vers ce bien. Par l'homme, les ténèbres aspirent vers la lumière, le multiple vers l'un, la nature entière vers Dieu.

Par l'homme Dieu se refait lui-même après avoir traversé toute la magnifique diversité de l'être. Puisque l'homme est une expression résumée du tout, quand il a vaincu le mal en lui il l'a vaincu dans le tout, il entraîne dans son ascension tous les éléments inférieurs, et par sa montée s'opère la montée du cosmos tout entier. Comme l'homme idéal a été la Mercabah (le char) de descente du En-Sof vers les choses, il est le char de montée des choses vers le En-Sof.

L'âme, comme nous avons vu, est le fruit de l'union du Roi et de la Matrone, ou de la Beauté et de la Schechinah (manifestation glorieuse de Dieu dans l'univers); or, la Beauté est la quintessence des Sefiroth, c'est-à-dire du monde idéal, et la Schechinah est la quintessence du monde réel. L'âme est donc la fusion de ce qu'il y a de meilleur en haut et en bas. Par la descente de l'âme et son association au corps, l'amour va du Roi à la Reine, de l'Époux à l'Épouse; par la victoire consciente de l'âme sur le mal et son aspiration vers sa patrie d'origine, l'amour remonte de la Reine au Roi, de l'Épouse à l'Époux. En passant par elle la matière est envahie d'amour pour son Roi céleste, elle prend des ailes et vole vers sa source parfaite. « Ainsi la vie s'accroît à la fois d'en haut et d'en bas, la source se remplit toujours, la mer se remplit toujours et tout est alimenté (I, 60; cf. *Pardes rimonim*, fol. 60 à 64).

Ne dirait-on pas que les kabbalistes par cette doctrine du courant descendant et montant des choses, d'une part spiritualisent la doctrine naturaliste d'Héraclite et d'autre part évoquent par avance la vision grandiose qui figure dans l'*Eureka* d'Edgar Poë.

La vie humaine s'élargit ainsi de la vie universelle et le but de l'univers se confond avec le but de l'homme. Le Zohar recommande à l'homme de vivre de telle sorte qu'il puisse se dire chaque soir : Je n'ai pas perdu ma journée (I, 221 *b*). Eh bien ! ce n'est pas seulement sa journée qui est en jeu, mais la journée de l'univers. Tout l'être est suspendu à son être, la destinée de toute chose est liée à sa destinée. Il dépend de lui que la nature à jamais éloignée de sa source souffre, travaille et se consume dans le désir, ou qu'elle cesse de souffrir et retrouve la tranquille plénitude de félicité assurée dans le sein du En-Sof. C'est cette seconde vision que le Zohar déploya devant nous.

Mais l'âme n'arrive que rarement du premier coup à cette hauteur. Suivons-la dans ses pérégrinations.

LA DESTINÉE DE L'AME APRÈS LA MORT. — LA MIGRATION DES AMES

Puisque la vie de l'âme sur terre est d'un si grand poids pour l'ensemble des choses, ce n'est pas sur une seule chance que le Zohar veut risquer ce précieux enjeu. Aussi fait-il un accueil enthousiaste à la doctrine de la migration. D'autres raisons encore l'y déterminent. D'abord le judaïsme dogmatique représenté par Saadyah et Maïmonide l'avait toujours bannie avec trop d'horreur de son sein pour que le mysticisme juif ne s'empressât pas de lui accorder la plus large hospitalité et même de s'y attacher avec ardeur. Puis les migrations, les péripéties du voyage de l'âme après la mort ouvraient à la pensée mystique une sombre et troublante avenue de conceptions, de conjectures, à jamais à l'abri du contrôle de la raison. Enfin au moment où se produit le Zohar, la doctrine avait déjà pour elle, parmi les kabbalistes, le prestige de la tradition ; nous avons vu malgré l'obscurité qui couvre la pensée d'Isaac l'Aveugle, qu'il apparaît comme un fervent adepte de la métempsycose ; depuis elle avait passé fidèlement de maître à disciple et d'école à école ; aussi cette conception est-elle une de celles auxquelles le Zohar s'arrête avec le plus de complaisance et dont il se plaît à varier et à multiplier les aspects. Tout d'abord il présente les pérégrinations de l'âme après la mort comme une série d'épreuves purificatrices qui lui font remonter étape par étape le chemin qui conduit à la perfection première : « Combien sont nombreuses les pérégrinations (littéra-

lement : les roulements), car toutes les âmes passent par des péripéties nombreuses ; les hommes ignorent combien diverses sont les voies de Dieu, dans quels cercles ils peuvent être entraînés, quels jugements peuvent être à chaque heure portés sur eux, combien d'épreuves attendent les âmes avant qu'elles apparaissent en ce monde et surtout après qu'elles ont quitté ce monde. Combien variées, combien mystérieuses sont les lois de la métempsycose qui s'exercent sur les âmes » (II, 99 *b*) (1).

Dans le fragment intitulé *Saba Demischpatim*, qui à propos des amendes de l'*Exode* (**20** et **21**) traite aussi des châtiments de l'âme et de ses migrations, nous voyons que les âmes sont partagées selon leur origine en trois catégories : celles qui dérivent des *ofanim*, celles qui sont issues des *chayoth* (deux catégories d'anges) et celles qui proviennent directement par émanation du En-Sof. Après avoir spécifié la nature des pérégrinations variant selon la diversité des origines, le Zohar s'abandonne à toutes les extravagances ayant pour fondement la μετενσωμάτωσις de Pythagore on de Platon, en vertu de laquelle l'âme doit après la mort passer par toutes les formes de la vie animale, traverser tous les degrés de culture.

D'autre part nous y trouvons la conception suivante : L'âme au moment de sa descente est revêtue d'un esprit qui doit demeurer son compagnon et c'est cet esprit qui, s'il n'a pas atteint dans cette vie le degré voulu de pureté, doit rouler à travers les existences jusqu'à ce qu'il

1. כל נשמתין עאלין בגלגולא ולא ידעין בני נשא ארחוי דק'ב'ה והיך קיימא טיקלא והיך אתדנו בני נשא פכל יומא ובכל עידן והיך נשמתין עאלין בדיבא עד לא ייתון להאי עלמא והיך עאלין לבתר דנפקי מהאי כמה גלגולין וכמה עובדין סתימין בהדי נשמתין ערטי ראן

ait rencontré une sphère d'action salutaire. Les voyages qui remplissent le mysticisme gaonique, le Zohar les reprend pour en faire des νόστοι d'âmes et pour diversifier leurs odyssées ultra-terrestres. Les voyages d'âmes infiniment variés sillonnent les espaces ; ils durent pour chacune aussi longtemps qu'elle n'a pas reconquis sa pureté originelle (I, II, 94 *ab*, 97 *a*, 99 *b*, etc.).

Pour ce qui est du nombre des migrations, le Zohar les limite, d'une part, comme Nachmanide, au nombre trois ; d'autre part, il parle d'une succession de six renaissances après lesquelles l'âme doit avoir reconquis toute sa liberté ; ce dernier nombre aurait son symbole dans les six années d'asservissement de l'esclave hébreu (*Ex.* 20, 1) (*Zohar*, II, 94 *a* ; III, 177 *a*).

Nous avons vu que, d'après le Zohar, les âmes ont été créées à l'origine par couples, qu'au moment de leur descente elles se séparent pour se rejoindre dans le mariage terrestre, si ce mariage a été conforme aux desseins de Dieu et aux lois de l'amour, « le grand principe mystérieux de l'union universelle ». Les âmes qui n'ont pas retrouvé leurs compagnes errent après la mort à la recherche de l'âme sœur. « L'homme, dit le Zohar, doit se garder d'épouser une veuve, car son âme demeure souvent sous la dépendance du premier mari ; c'est comme s'il se livrait sans voile ni gouvernail à une mer soulevée par la tempête » (II, 101 *b* sqq.). Le célibataire, celui qui n'a pas cherché ou qui n'a pas rencontré son âme, est après la mort « comme un atome roulé à tous les vents, » qui ne retrouvera la paix que le jour où les célestes époux se seront rejoints. S'appuyant sur ce principe que la loi de l'amour impose aux couples d'âmes de se reconstituer à la fin des temps, le Zohar se plaît à compliquer ses migrations, à nous présenter de véritables odyssées d'âmes errant à travers de longues aven-

tures, à travers mille intrigues, à travers les mariages et les divorces, en butte aux tromperies des esprits mauvais jusqu'à ce qu'elles aient reconquis leur Ithaque et leur Pénélope. Par delà la vie terrestre se superpose ainsi une vie spirituelle mille fois plus tourmentée, où les complications se nouent et se dénouent plus facilement, où la suppression des lois de la pesanteur et de la distance donnent un libre essor à toutes les fantaisies. Dans ces νόστοι des âmes on sent très nettement l'influence du gnosticisme ; les errements et les soupirs de la Sophia loin de son père sont transportés à l'âme malheureuse aspirant vers sa sœur (I, 92 *a*; II, 102 *b* sqq.).

Les âmes ne sont pas toujours réduites à leurs propres forces; quelquefois une âme plus vaillante et qui traverse d'un vol plus léger les espaces obscurs s'attache une autre plus faible. Parfois aussi une âme déjà parvenue à la félicité parfaite prend en pitié une sœur encore engagée dans la lutte et elle quitte spontanément son bonheur assuré pour se porter à son secours; enfin la miséricorde infinie veille, Dieu voit celles qui sont lasses et leur prête main forte. Toutes ces amitiés contractées, pour un temps « comme celles de deux passagers qui traversent la vaste mer ou de deux oiseaux qui émigrent aux plages lointaines », le Zohar les appelle grossesse ou fécondation d'une âme par une autre (II, 94 et 113 *passim*; III, 213 *a*).

Pour appuyer la doctrine de la métempsycose sur les textes bibliques, le Zohar reprend les arguments de Juda ibn Vakar, d'Isaac ben Todros et de Nachmanide qui, l'un s'appuie sur l'*Ecclésiaste*, 8, 10, l'autre sur l'*Ecclésiaste*, 4, 2, le dernier sur *Job*, 33. Nous ne donnerons pas tout le détail de ces preuves faites de jeux de mots et de contresens; bornons-nous à celle-ci : *Ecclésiate*, 4, 2, dit : « Et je loue les morts qui sont déjà morts, plus que les

vivants qui vivent encore. » Que signifient, dit le Zohar, les mots : qui sont déjà morts? ne sont-ils pas inutiles? Il y a là un mystère; l'*Ecclésiaste* veut parler des morts qui sont déjà une fois morts auparavant, c'est-à-dire qui n'en sont plus à leur première pérégrination (*Zohar*, III, 182 *b*; cf. 280 *b*, 216 *a*; I, 130 *a*, 188 *b*). A ces preuves d'emprunt le Zohar en ajoute d'autres, par exemple dans les mots de *Genèse* (6, 3) : בשגם הוא בשר il lit le mot בְּשַׁגַּם comme s'il y avait בְּשֵׁנִי « de nouveau » et il explique : « quand il sera de nouveau chair » (I, 38 *a*). Enfin toutes les lois relatives au mariage, qui figurent *Ex.* 12, 7-14, sont transportées dans le domaine mystique et appliquée aux mariages de l'âme après la mort et par conséquent considérées comme des indices de la métempsycose.

Il se présente ici une objection et elle n'a pas échappé au Zohar : « L'âme, dit-il, qui aspire avec tant d'ardeur au corps terrestre rempli d'imperfection, comment n'aspirerait-elle pas avec plus d'ardeur vers un corps transfiguré? » En d'autres termes : il y aura résurrection des corps (*Midrasch hancelam*, 126 *a*). Or, si tous les corps doivent un jour se réveiller à la poussière, qu'adviendra-t-il de ceux qui auront servi d'enveloppe à la même âme? Autrement dit : Comment la doctrine de la métempsycose est-elle compatible avec la doctrine de la résurrection des corps? Le Zohar lève cette objection en disant que les corps sans âmes seront autant d'instruments au service de la même âme, ou encore, comme il s'exprime, seront le marchepied pour les âmes justes. (Voir I, 131 *a*, 187 *a*.)

On ne comprend pas non plus comment la métempsycose est conciliable avec la damnation éternelle; car, si d'une part toutes les âmes doivent reconquérir à travers la succession des épreuves, leur perfection originelle, comment le Zohar peut-il dire d'autre part (II, 99 *b*) :

« Combien y a-t-il d'âmes et d'esprits qui sont roulés éternellement et ne revoient plus jamais les parvis célestes (1)! »

Le trouble mystique qui gît dans l'idée de répression éternelle peut expliquer que le Zohar se mette dans une contradiction si formelle avec le génie juif et non seulement avec le génie mais avec l'esprit juif même qui l'anime dans son ensemble. En effet, le fond de la doctrine morale du Zohar, appuyée sur l'idée de grâce considérée comme médiatrice indispensable, s'oppose autant que les traditions juives à cette conception de châtiment éternel.

Malgré cela, quand il en arrive au chapitre des longues et mystérieuses avenues qu'ouvre la porte de la mort, son imagination se plaît à cette succession éternelle des châtiments et des péripéties, νόστοι, sans Ithaque, aux naufrages sans fin de ces âmes à jamais égarées loin de leur félicité. — Il se peut toutefois que le Zohar n'applique cette loi terrible qu'aux esprits mauvais, en rébellion éternelle contre le bien; mais cela encore est contraire à sa doctrine de la fragilité du mal et du triomphe définitif du bien sur le mal.

LA FÉLICITÉ ULTRA-TERRESTRE

Comme déjà le Talmud et les Midrasch et surtout comme Maïmonide, le Zohar fait consister la félicité ultra-terrestre de l'âme dans la connaissance des vérités qui lui étaient demeurées inaccessibles tant qu'elle avait été enfermée dans le corps. Le *Midrasch occulte* dit

1. כמה רוחין ונשמתין אזלין בההיא עלמא דלא יאלין לפרגודא דהיכלא

(130 *b*) : « L'âme connaît et atteint ce qu'elle n'atteignait pas dans ce monde. » Le Zohar proprement dit (II, 97 *a*) exprime cette félicité sous une forme très poétique. L'âme purifiée au moment de quitter le corps reçoit le baiser d'amour de Dieu qui la détache à jamais des flétrissures corporelles et l'unit à son auteur, le baiser qui « l'unit à nouveau et à jamais à sa racine, à son principe » (II, 97 *a* ; I, 68 *a*) (1).

Là, elle jouit éternellement du miroir éclatant et pur, de l'éblouissement divin.

Dans les mystérieuses profondeurs du palais de l'amour s'accomplissent les sublimes épousailles de l'âme et de Dieu, épousailles toutes spirituelles qui donnent à l'âme le secret des grandes voluptés issues de la connaissance du beau et du vrai. « Que signifie, demande R. Jehuda (*Midrasch occulte*, 135 *a*), la doctrine qui présente Dieu comme préparant dans l'autre monde un banquet aux justes? R. Chiya répond : Il faut prendre ce banquet dans un sens spirituel. Ce repas n'est autre chose que la volupté et la nourriture spirituelle de l'âme, indiquée par le Psalmiste (*Psaume* 34, 3) : Ils comprendront ce qu'il y a de plus sublime, et ce sera leur joie. »

Mais si l'âme a contemplé avant sa descente les beautés suprêmes et les vérités éternelles, le retour dans sa patrie ne peut pas lui apporter des jouissances bien nouvelles. Il faut admettre ou bien que le Zohar fait ici abstraction de la doctrine de la préexistence des âmes et se place sur le terrain dogmatique pur, ou bien il admet que la vie de l'âme associée au corps, ses épreuves sur la terre, l'expérience de la réalité inférieure, lui donnent de la réalité supérieure une connaissance plus profonde, plus intime, plus vraie, plus féconde en joie. Après avoir

1. והוא הנשיקא דחוא דביקותא דנפשא בעיקרא

vu la copie et pénétré l'être jusqu'à sa limite la plus extrême, elle sait mieux goûter la beauté du modèle. L'intensité des joies célestes se mesure à la profondeur des tristesses et à l'amertume des désillusions de la terre ; le souvenir des bas-fonds de l'être qu'elle a côtoyés, la comparaison de son présent avec son passé lui seront une source inépuisable de voluptés.

En effet, *ibid.* 135 *a*, nous lisons : « Le repos des justes dans l'autre monde c'est qu'ils atteindront la vérité d'une atteinte parfaite. » Et puisque le Zohar, à l'imitation de Juda Hallevi et d'Ibn Gabirol, compare l'âme revenant à Dieu, à l'oiseau rentrant dans son nid (*Pasteur fidèle*, III, 278 *a*), on peut dire que le nid semble plus moelleux après un long exil.

L'âme se plonge dans ce nid divin jusqu'à perdre la la conscience de son individualité ; elle va littéralement se perdre en Dieu. « Elle va, dit le Zohar, se renouer au tronc universel, dont elle n'est qu'un rameau. »

Le Zohar, faute de mieux, exprime sa conception par des comparaisons obscures et des métaphores confuses, gravitant autour du grand arbre, du grand nid de toutes choses ; il entend sans aucun doute que l'âme retrouvera sa place dans le Tout et avec sa place elle reprendra pleinement conscience de sa relation avec le Tout. « La royale princesse rentrera en grâce à la cour du roi son père, c'est l'amour pour ce père qui lui fera remonter la distance qui la sépare de lui. » Et ici nous retrouvons l'écho de Platon, de Plotin et de Philon.

Ne dirait-on pas que Philon veut nous donner un avant-goût de la vision du Zohar. Si tu veux, dit-il, en s'adressant à l'âme, si tu veux, ô âme, jouir des biens célestes, il ne suffira pas que tu quittes comme notre premier père... la terre que tu habites, c'est-à-dire ton corps, ta famille, c'est-à-dire tes sens... Mais il faut en-

core te fuir toi-même afin d'être ravie hors de toi, comme ces danseurs enivrés d'une extase divine... alors seulement l'âme ravie n'habite plus en elle-même, mais plonge avec volupté dans l'amour divin et remonte entraînée vers son père (*Qu. rer. div. haer. sit*).

ESCHATOLOGIE MESSIANIQUE

Les destinées ultra-terrestres et purement spirituelles n'empêchent pas le Zohar de s'arrêter à la vision messianique terrestre.

Le Messie lavera à jamais les dernières traces d'impureté. « L'ère messianique sauvera l'humanité et l'affranchira à jamais du mal et de la mort. Un jour viendra où le mal sera vaincu. » « Dieu, dit encore le Zohar (I, 70), conduira l'instinct du mal devant les justes; il l'égorgera sous leurs yeux; la coquille, l'écorce seront brisées et le noyau lumineux brillera sans obstacle » (II, 69 *b*). Le point septentrional qui était réservé aux méchants, aux esprits mauvais et à leur chef Samaël, sera purifié. L'armée de Samaël finira (I, 146 *ab*). L'ange de la mort lui-même et le serpent mauvais ne sont pas damnés à jamais, ils rentreront en ce jour dans leur pureté et dans leur innocence.

Nous trouvons, d'autre part, dans le Zohar une eschatologie messianique purement terrestre et dans le sens prophétique (I, 25 *b*, 50 *b*, 72 *b*, 117 *b*, 119 *a*; II, 7 *b* à

1. בשעתא דקיימו ישראל על טוורא דסיני אתעבו מנייהו זוהמא דהאי חויא דהא כדין בטול יצר חרע הוה מעלמא ..... הוו ידעין וחמין אספקלריא עלאין דאתנהרין עיבייהו ..... כיון דהטאו בעגל אתעבר מנייהו כל אינון חרגין ונהורין עלאין ..... ואמשיכו עלויהו חויא בישא כמלקדמין וגרמו מותא לכל עלמא

10 *a*. 32 *a*). Cette restauration que le Zohar considère comme une restauration matérielle de la dynastie davidique sera précédée des phénomènes physiques les plus étranges : tremblements de terre, apparitions de monstres bizarres, obscurcissement général, pluies de feu de toutes couleurs, plantations merveilleuses et mille autres fantaisies où l'imagination de l'auteur se joue librement. Le Messie, dans ses périgrinations à travers les espaces, passe par des régions de toutes sortes où habitent les races les plus étranges. La peinture de ces races porte en maint endroit la marque de la chevalerie médiévale, de son armure, de ses mœurs, de sa vie.

Cet ordre d'idées relatives au Messie nous conduit naturellement à examiner les éléments qui rapprochent quelques pages du Zohar, non seulement du messianisme chrétien, mais du christianisme en général.

XIX

Les idées chrétiennes du Zohar.

Dans l'examen des éléments chrétiens que présente le Zohar, il faut considérer tout d'abord que le mysticisme juif, comme le christianisme, a un coin de ses origines dans l'alexandrinisme platonicien, de sorte que les éléments similaires peuvent être la conséquence d'un emprunt que l'un aurait fait à l'autre, mais aussi sortir au même titre de ce berceau qui leur est commun. Le mysticisme n'a pas nécessairement puisé au christianisme, pas plus que le christianisme n'a nécessairement puisé au mysticisme. Ils ont pu puiser tous deux à une source identique; les mêmes conceptions ont pu devenir chrétiennes dans le christianisme et mystiques dans le judaïsme.

Le Zohar revient souvent sur la déchéance que la désobéissance d'Adam et d'Eve apporta à la nature humaine. D'une part, il entend cette déchéance au sens dogmatique ordinaire, comme une faute de l'Adam terrestre, se laissant séduire par le mal; ainsi (II, 231 *a* et 262 *b*) : « Le premier homme se laissa séduire par le mal et accomplit le mal... et pour cela sa nature fut diminuée et il entraîna la mort pour lui et tous ses descendants. » De même « Adam était parfait au premier temps de son séjour terrestre, livré tout entier à la sagesse des choses d'en haut et d'en bas; après la souillure du péché sa face fut diminuée, sa sagesse diminua et il ne connut

plus que les choses du corps » (III, 117 *a*). Enfin : « Adam avait gardé sur terre son vêtement lumineux, ce n'est qu'après la faute qu'il eut besoin d'un vêtement corporel » (III, 83 *b*).

Mais, d'autre part, et plus souvent la faute d'Adam est conçue par le Zohar comme la chute de l'âme, s'abaissant à désirer les choses d'en bas et à s'unir à elles. Le péché dont parle la *Genèse* ne s'appliquerait pas à l'homme terrestre, mais à l'Adam idéal oubliant sa nature supérieure pour aller aux misères de la nature terrestre. « Avant sa faute Adam suivit la Sagesse supérieure et il n'était pas encore retranché de l'arbre de vie ; mais quand triompha en lui le désir de connaître la vie d'en bas et de descendre vers elle, il en subit le charme au point d'être retranché de l'arbre de vie ; il connut le mal et quitta le bien... ; avant le péché il entendait la voix d'en haut, connaissait la Sagesse d'en haut ; il vivait dans la lumière et la paix ; après le péché il n'entendit plus que la voix d'en bas » (I, 52 *ab*). Et ailleurs : « Malheur à celui qui se laisse séduire par les souillures d'en bas, car il entraîne la mort pour lui et ses descendants... Adam subit l'attrait et descendit pour connaître les régions inférieures ; il suivit ses désirs jusqu'à arriver au serpent de la passion terrestre ; il le suivit, s'y attacha et attira la mort sur sa tête et celle de ses descendants. La souillure demeura sur eux jusqu'au jour de la promulgation de la loi. A la vue du Sinaï l'esprit du mal s'enfuit d'eux et dans un miroir pur ils revirent la lumière céleste. Jusqu'au crime du veau d'or ils demeurèrent éblouis de cette lumière. Avec ce nouveau péché, le serpent du mal re-

1. הוי שלים בכלא והוי מסתכל בחכמיתא לעילא יתתא כיון דסרח אתמעטד פרצופין וחכמיתא אסתלקת מניה ולא אסתכל אלא במילי דגיפיה כיון דחטא אתחשך ואדעיר גרמיה ואצטרך לגופא אחרי

prit son empire sur eux comme auparavant et la mort s'ensuivit pour eux et leurs enfants » (II, 51).

Le Zohar logique avec lui-même explique dans le même sens métaphysique les premières pages de la *Genèse*. Le séjour d'Adam dans l'Éden, c'est le séjour de l'âme dans la lumière supérieure ; la nudité avant la faute, c'est la nudité lumineuse et toute spirituelle de cette âme avant sa descente. Sa faute, c'est le désir des misères d'en bas ; son expulsion, c'est la descente ; les vêtements de peau sont les corps opaques qui couvrent et ternissent cette blanche et pure lumière. Seule la vertu lui rend peu à peu la transparence sublime de ses origines. S'il ne l'a pas trouvée lors de la mort, il ne peut remonter et il lui faut repasser par d'autres épreuves (1).

D'après cette conception du péché originel, la descente de l'âme n'est pas une épreuve nécessaire, mais une faute, et la mort avec toutes ses pérégrinations ultra-terrestres n'est qu'une suite de cette première faute. On peut aussi attribuer aux auteurs du Zohar la pensée que la descente est une épreuve nécessaire à celles parmi les âmes qui auront été travaillées par les désirs d'en bas, autrement ce désir serait resté inassouvi et, suivant l'expression aristotélicienne, elle ne s'en serait pas purgée ; nous retrouverons ce point de vue.

Le dialogue de la *Genèse* entre Abraham et Dieu, dans lequel Dieu, sur les instances d'Abraham, finit par promettre de pardonner à Sodome et Gomorrhe s'il s'y ren-

1. נשמתא לא סלקא אלא בלבושא דנהיר ... אדם הראשין כד הוה בגנתא דעדן הוה מתלבש בלבושא דנהרוא עלאה ... כיון דאתתיך מגנתא ואצטריך לגחנין דחאר עלמא מה כתיב ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתר כתנות עור וילבשם בקדמיתא הוו נתנות אדם אוד דההוא נהזדא עלאה דשבש בגן עדן ... ואי לא אתלבש בקדמיתא בההוא נהורא ... לא ויעול לתמן :....

contre seulement cinq justes, et d'autre part le commandement du Décalogue qui étend la bonne action jusqu'à la millième génération, établissent dans le Pentateuque même l'idée de rançon que le bien peut faire accorder au mal.

Il n'est donc pas indispensable de rechercher à ces idées du Zohar une autre origine. Toutefois elles y revêtent un caractère mystique tel que l'influence chrétienne pourrait bien ne pas y être étrangère. Il y a des âmes affranchies des misères terrestres et qui pour le salut et la rançon de leurs sœurs malheureuses se rejettent volontairement dans la mêlée.

Sans cesse des esprits d'en haut viennent comme autant de sauveurs racheter et libérer les esprits plus faibles enchaînés dans la prison du corps et de la matière.

C'est particulièrement sur cette idée de la juste rançon de l'univers qu'appuiera au XVIIIe siècle la secte des Néo-Piétistes (*Chassidim*) et ils l'entendront non seulement sous la forme traditionnelle comme une grâce divine accordée aux méchants en faveur du mérite des justes, mais comme une grâce humaine dont l'homme de bien est armé et qu'il peut faire servir à absoudre lui-même les fautes qui lui sont confessées.

Ce n'est pas tant par sa doctrine du péché originel que par celle de la Trinité que le Zohar marque une influence non discutable du dogme chrétien, ou des doctrines qui ont préparé ce dogme. Bien que tous les kabbalistes aient certaines idées communes, chacun a son tour particulier. L'un s'attache plus aux Sefiroth, l'autre au jeu des lettres et des nombres, l'un s'appuie davantage sur le Talmud et le Midrasch, l'autre fait plutôt appel à la spéculation philosophique. Eh bien, la caractéristique du Zohar, sa conception particulariste est son attachement au principe de la Trinité. Le Sefer Yezirah s'était

contenté de relever l'importance du nombre trois pour les éléments et les principes, le *Bahir* avait appuyé sur l'importance de la première trinité des Sefiroth, mais seulement pour les opposer aux Sefiroth inférieures. C'est Abulafia qui engagea le Zohar dans cette voie. Si nous n'avions dans le Zohar que les idées d'Abulafia avec le tour qu'il leur a donné; si nous avions simplement une application du principe trinitaire aux Sefiroth et à leurs reflets, dans l'univers, nous pourrions, à la rigueur, considérer ces données comme un résultat de la conception générale des contraires exigeant trois termes, et l'alexandrinisme suffirait pour les expliquer; mais nous avons autre chose. Déjà dans ses œuvres particulières, Moïse de Léon avait écrit (*Schekel Hahadosch*, ch. 3) : « Voici, je vais te révéler un mystère obscur et profond et d'une grandeur sublime. L'homme qui est dans ce monde n'est ce qu'il est que par l'association de trois éléments en un tout et ce sont : l'âme rationnelle, l'âme vitale et l'âme sensible, et c'est par l'union des trois qu'il est réellement l'homme complet, c'est par le mystère des trois unis en un, qu'il est réellement la copie d'en haut, l'image de Dieu. » Et dans le *Mischkan Haeduth* : « Le mystère de l'organisation des choses est constitué par trois, images des trois mystérieux d'en haut, superposés l'un à l'autre, et tout de même unis. » Et voici maintenant ce que nous trouvons dans le Zohar : « Trois têtes sont taillées l'une dans l'autre, et l'une au-dessus de l'autre, et celle qui est au-dessus des deux autres est la tête des têtes, et ce n'est pas une tête..... L'Ancien est constitué par trois têtes enfermées dans une tête, et parce que l'Ancien est représenté par le nombre trois, tous les autres flambeaux et rayons sont renfermés dans le nombre trois (1) » (288 *ab*).

1. האי עתיקא קדישא אשתכח בתלת רישא וכלילן בחד רישא .....

« Ils sont deux, et un autre s'unit à eux, ce qui fait trois, mais en tant qu'ils sont trois ils deviennent un, les deux sont représentés par les deux noms du verset : « Écoute, Israël, *Jhvh* est notre Dieu, *Jhvh* est un, le troisième est Elohim qui s'unit aux deux autres, et constitue le sceau de la vérité. Quand donc ceux-là s'unissent, ils font *l'un* dans toute la plénitude de l'unité, ils sont deux et redeviennent un (1).... » (III, 162 *a*). Ailleurs (II, 43 *b*) le Zohar compare ce mystère aux mystères de la voix : « Le mystère de l'unité est comparable aux mystères de la voix. La voix est constituée par trois éléments : le feu (la chaleur), l'air (la respiration), et l'eau (l'humidité) et toutefois ces trois ne peuvent être considérés que comme un, de même dans les mots : *Jhvh* notre *Dieu*, *Jhvh* est un....., il y a trois aspects (formes, éléments) qui n'en font qu'un. » — Enfin voici un dernier passage : « Voici le mystère de ces trois noms : ce sont trois degrés et chaque degré est à part, quoique tous ne fassent qu'un et soient liés en un, et ne soient pas distincts » (III, 65 *a*).

De même le nombre des Sefiroth peut être ramené à la trinité : la première trinité (Couronne, Sagesse et Intelligence), en vertu même du principe trinitaire, se reproduisent trois fois, ce qui donne neuf. Ajoutez le un répandu à travers le tout, cela nous fait dix (certaines parties du Zohar maintiennent neuf Sefiroth). Les rab-

והוא רישא עלאה לעילא וכגין דעתיקא קדישא אתרשים בתלת כל שאר בוצינין דנהרין כלילן בתלת

1. תרין אינון וחד אשתתף בהו ואינון תלת וכד הוו תלתא אינון חד ..... אמר לון אלין תרין שמהן דשמע ישיאל דאינון יהוה יהוה אלהתו אשתתף בהו ואיהו חותמא דגושפנקא אמת וכד מתחברן כחדא אינון ביחודא חד ..... תרין אינון זהד אתתדר .... ודא איהו רזא דקול דאשתמע קול חד ואיהו תלתא גרונין אשא ורוחא ומיא וכלהו חד ברזא קול ולאו אינון אלא חד ...

bins sentirent si bien le danger de cette multiple efflorescence du un, qu'ils repoussèrent toute la doctrine des Sefiroth comme périlleuse pour le dogme juif, et Ribach, dans *Respp.* 189, dit : « S'il est vrai que les chrétiens professent la doctrine de la Trinité, eux (les kabbalistes) professent dans le même esprit le dogme de la dizaine. On s'explique ainsi pourquoi certains kabbalistes, comme Paul Ricci, Conrad Otto, Rittangl, l'éditeur du *Sefer Yezirah*, pourquoi d'autre part les Sabatéens, les Franckistes et les Zoharistes, passèrent individuellement ou en masse au christianisme. C'est que certains éléments du Zohar avaient exercé une action prépondérante, une sorte d'obsession sur leur esprit. Ils ne pouvaient comprendre comment le néo-platonisme joint à la Bible et à certains écrits midraschiques suffisaient à expliquer ces idées, si l'on veut parallèles au christianisme, mais non chrétiennes (1). Ce qui précède éclaire aussi l'attitude

1. La vieille Égypte se représentait déjà la nature sous l'image d'un être qui non seulement engendre perpétuellement mais qui s'engendre lui-même, puisqu'il est à la fois cause et effet; un Dieu à la fois père et fils, l'un principe caché, l'autre principe visible. Puis Platon semble s'inspirer de ce symbole (*Rep.*, p. 508) : il fait de l'esprit le père, la force qui engendre, et de la matière la mère qui conçoit; le fils est le monde créé. — Dans Philon le père est le Créateur, la mère est la Sagesse dans laquelle il engendre, le fils est le monde. La Kabbale s'emparant de ces données et les variant fait des Sefiroth une succession de trinités sexuelles. Voici comment cette trinité prit naissance chez les Juifs. En Babylonie les éléments Logos et Esprit-Saint étant là, quand la conception de la Sophia arriva, elle se substitua à l'Esprit-Saint; mais en Palestine l'Esprit-Saint avait jeté des racines trop profondes et lorsque arriva d'Égypte la doctrine de la Sophia, l'Esprit-Saint garda sa place de sorte qu'à la place du dualisme philonien Logos et Sophia, il y eut la Trinité, Logos, Sophia et Esprit-Saint. Or, la loi mosaïque enseigne si rigoureusement l'unité de Dieu et cette unité s'était tellement emparée de l'esprit juif qu'on dut faire effort pour fondre

d'un Isaac Luria, comment il put prendre l'allure d'un nouveau Christ, Messie, fils de Joseph, comment il se proposa par sa doctrine d'atténuer la faute du premier homme, comment les lurianites se confessent tous les vendredis et adorent les saints.

De là aussi l'enthousiasme des Cornelius Agrippa de Nettesheim, Giordano Bruno, Jacob Böhm, Postel, Pistorius pour la Kabbale. — Certains kabbalistes chrétiens, tels que Reuchlin, Knorr de Rosenroth, voient dans la Kabbale une sorte de revélation anté-chrétienne du christianisme. Ils la considèrent pour cette raison comme le trait d'union le plus sûr entre le judaïsme et le catholicisme. Si leur tentative, comme toute œuvre de pacification et d'union mérite l'approbation de l'histo-

les trois éléments en un seul et cela en faisant de Dieu un androgyne dont la partie mâle était le père (Logos), la partie femelle l'Esprit-Saint et la Sophia. Cette doctrine fut introduite dans la *Genèse*, 1, 26, où on expliqua ainsi : Dieu dit à l'Esprit-Saint et à la Sophia : Faisons l'homme, etc. — Longtemps donc avant le concile de Nicée les Juifs mystiques firent une tentative comme les chrétiens pour concilier l'unité de Dieu avec ses deux acolytes formés sous l'influence du courant alexandrin. — Philon nous dit que dans un de ses accès d'enthousiasmes extatiques il a eu l'intuition de la Trinité : « Il y a dans le Dieu un, deux vertus suprêmes : la bonté et la puissance, la bonté par laquelle il a tout créé, la puissance par laquelle il gouverne la création et une troisième, le Verbe, placée entre les deux et les rapprochant. » — Dans le mysticisme juif ultérieur, les éléments Logos, Sophia et Esprit-Saint se maintinrent sous le nom de : 1° *Maamar* (Verbe); 2° *Chochmah* (Sagesse identifiée plus tard avec la Thorah); 3° *Rouach* (Esprit). Plus tard le Verbe devint la *Machschabah* (pensée ou idée), le *Rouach* devint la *Schechinah* (manifestation glorieuse de Dieu dans l'univers). Ainsi se forma la Trinité, Verbe — Sagesse ou Pensée, Gloire qui n'est autre chose que la colonne centrale des Sefiroth. Ceci confirme aussi ce que nous avons dit, à savoir que les Sefiroth ne furent tout d'abord qu'au nombre de trois.

rien, il ne doit pas oublier cependant, dans son désir de vérité, que les kabbalistes chrétiens, pour grossir ce trait d'union, tendirent outre mesure les éléments similaires à la doctrine chrétienne, et les placèrent dans une lumière exclusive et trompeuse. Puis ils péchèrent aussi par l'ignorance et ne respectèrent pas assez le texte même du Zohar. C'est ainsi que Raymond Lulle au XIIIe siècle voit dans la Kabbale la mythologie du christianisme sans laquelle ce dernier fût demeuré à jamais impénétrable ; c'est ainsi que Pic de la Mirandole au XVe siècle vit dans la Kabbale la révélation véritable, la seule preuve réelle du caractère divin de la mission du Christ. C'est ainsi que Reuchlin au XVIe siècle et son contemporain Paul Ricci donnèrent véritablement à la théosophie chrétienne le tour de la Kabbale, et considérèrent en elle le meilleur moyen de conversion des Juifs. Le second alla jusqu'à dire dans son *De coelesti agricultura* (liv. IV) : « Cabbale cujus praecipui, haud dubii, fuere cultores primi Hebraeorum Christi auditorum et sacram ejus doctrinam atque fidei pietatem amplectentium aemuli tamen paternae legis. »

L'idée du purgatoire connexe à la doctrine des épreuves de la métempsycose n'a pas besoin d'être rapportée à une influence du christianisme, mais il n'en est pas de même de l'idée de damnation éternelle. Elle est contraire non seulement à l'esprit du judaïsme dogmatique, mais du mysticisme lui-même, puisque ce mysticisme aime à présenter le mal comme une privation temporaire. Qu'une doctrine, qu'une foi à l'époque de sa première montée vers la vie, au milieu des nécessités de la lutte, brandisse comme une arme l'épouvante d'un châtiment sans fin, on le comprend, mais que le Zohar qui fait une telle part au pardon, à la grâce, à l'amour, donne une place à cette doctrine terrible, la chose ne peut s'expliquer que

par une action directe du christianisme. Le sombre tableau que font les théologiens chrétiens des peines éternelles de l'enfer exerça je ne sais quel attrait grandiose et terrible sur l'imagination mystique des Juifs. « Que d'âmes, dit le Zohar, qui ne reverront jamais les parvis célestes. »

XX

Conceptions diverses relatives à la physique, à l'astronomie, à la chiromancie, etc., etc.

Le mysticisme spéculatif n'épuise pas le Zohar; à côté des notions de métaphysique et d'éthique, une quantité considérable de notions scientifiques de tout ordre sont venues échouer là dans une confusion inextricable. On sait que tout essai de classification scientifique implique une vue claire et étendue des choses et une connaissance des lois générales de l'esprit, c'est-à-dire une certaine maturité de la pensée. Pour l'esprit humain sortant à peine de son enfance et appliquant pour la première fois la réflexion au monde extérieur, toute la réalité objective est sur un même plan, tout est, au même titre, objet de spéculation philosophique. Telle est la pensée grecque au temps des philosophes naturalistes ; telle est aussi la pensée juive sous la forme qu'elle revêt dans le Zohar. Nous avons dit que la soif de savoir est la source première du mysticisme juif, c'est elle qui porte la pensée juive à se jeter indistinctement et confusément sur tout ce qui peut l'apaiser. C'est dans le Zohar que ce caractère apparaît dans son jour le plus éclatant. Nous allons recueillir comme nous pouvons les notions scientifiques qui y sont éparses. Nous disons : comme nous pouvons,

car elles sont travesties par le besoin de trouver partout et toujours un symbole mystique et surtout elles sont exprimées dans une langue obscure, créée artificiellement *ad hoc* et n'ayant dans les autres écrits juifs presque aucun terme de comparaison qui puisse y jeter quelque lumière.

Conceptions physiques. — Le Zohar n'étudie pas les phénomènes de la réalité pour eux-mêmes, ni pour en faire des fondements à l'induction des lois générales, mais pour lui — un peu comme pour la doctrine de l'identité de Schelling — la réalité ne mérite d'être examinée que comme un schéma du pur idéal. Ce que le Zohar voit de plus intéressant dans les phénomènes de la nature, c'est qu'ils sont autant de symboles révélateurs des vérités sublimes. Ainsi la lumière, la chaleur, l'émanation des rayons lumineux, l'émanation des rayons solaires, le foyer dans ses rapports avec la périphérie, la nature du feu, de l'air, de l'eau, leur mode d'extension, la congélation de l'eau et la fusion de la neige, la variété et le jeu des couleurs, la caractéristique de la couleur blanche et de la couleur noire, les affinités des couleurs complémentaires sont à ses yeux autant de signes des réalités métaphysiques. Il ne faut donc pas nous attendre à trouver dans le Zohar un examen objectif des choses, mais une observation purement subjective placée sous l'angle du mysticisme kabbalistique.

Ce subjectivisme sera immédiatement sensible dans l'expression qu'il donne à la théorie aristotélicienne des quatre éléments.

Voici ce que dit Aristote dans le *Traité de la génération et de la destruction* (II, 1 à 3) : « Ces quatre qualités sont les principes des choses sublunaires, entièrement liées aux quatre éléments et opposées deux à deux : chaleur et froid, sécheresse et humidité. Les deux pre-

miers de ces principes sont actifs, les autres passifs. Chacun des éléments en renferme deux : le feu est chaud et sec, l'air est chaud et humide, l'eau est froide et humide, la terre est froide et sèche. Le mélange des éléments produits par le même principe forme les qualités secondes..... Le froid, le chaud, l'humide agissent sur la production des métaux. »

Voici maintenant quel emploi le Zohar fait de ces notions :

« Les quatre points cardinaux s'unirent lors de la création aux quatre éléments : feu, air, eau, terre; et c'est de ce mélange que Dieu forma le corps de l'Adam supérieur. C'est ainsi que ce corps est l'union des deux mondes, le monde d'en bas et le monde d'en haut. — R. Simon ajoute : Les quatre éléments sont le mystère premier de toute chose; ils sont les pères de tous les mondes..... et d'eux sont issus l'or, l'argent, l'airain et le fer, et du mélange de ces quatre dérivent d'autres métaux qui leur sont semblables..... Le feu, l'air, l'eau et la terre sont les racines premières du monde d'en haut et d'en bas, les mondes sont fondés sur eux. Ils sont distribués aux quatre coins cardinaux : le nord, le sud, l'est, l'ouest. Le feu appartient au nord, l'air à l'est, l'eau au sud, la terre à l'ouest..... Le feu est à gauche, au nord parce que dans le feu la force de la chaleur et de la sécheresse dominent; et le nord, qui est son contraire, se mélange avec lui pour ne faire qu'un. L'eau est à droite, au sud, et Dieu en a fait un autre mélange par les contraires. Le nord est froid et humide, le feu est chaud et sec. Il l'a tourné dans la direction du sud qui est doux, chaud et sec. L'eau est froide et humide et après le mélange l'eau sort du sud et monte au nord..... Le feu sort du nord et descend au sud, et du sud rayonne alors la force de la chaleur sur le monde..... L'air est à

l'est; l'est est chaud et humide, l'air est froid et sec; le point qui est sec s'unit au feu, le point qui est froid s'unit à l'eau, et ainsi se fait la séparation du feu et de l'eau. La terre est froide et sèche ; c'est pourquoi la terre reçoit tous les autres éléments et subit tous les mélanges. L'ouest, auquel appartient la terre et qui est froid et sec, s'unit au nord qui est froid et humide, parce que le froid s'unit au froid. Le sud qui est chaud et sec s'unit par sa sécheresse à la sécheresse de l'ouest; ainsi l'ouest s'unit de deux côtés, de même pour le sud et l'est, la chaleur du sud s'unit à la chaleur de l'est et l'est s'unit au nord en ce que son humidité s'unit à l'humidité du nord, de sorte que nous avons un sud-est, un est-nord, un nord-ouest, un ouest-sud et par ces points intermédiaires tout est lié ensemble. — Le nord produit l'or; par la force du feu, se pétrit l'or; ... le feu s'unit à la terre et forme l'or..... L'eau s'unit à la terre et par le mélange du froid et de l'humide se fait l'argent; puis la terre s'unit aux deux autres, à savoir : l'or et l'argent et il se fait un mélange des deux. L'air s'unit à l'eau et les deux s'unissent au feu, et il se forme de l'airain; enfin la terre seule, par le mélange du sec et du froid, produit le fer; mais sans la terre il n'y a ni feu, ni argent, ni airain, parce que c'est par la terre que se fait le mélange, et lorsque la terre est ensuite mélangée avec les autres métaux, il se produit des métaux d'autres mélanges : le mélange d'or produit le plomb, le mélange d'argent produit un autre plomb, le mélange d'airain produit le cuivre rouge » (*Zohar*, II, 23 *b* et 24 *a*).

On voit que le Zohar est préoccupé d'expliquer, d'une part, comment le corps humain est pétri d'un mélange de tous les éléments, comment il a subi l'influence de tous les points cardinaux; préoccupé, d'autre part, d'exposer la genèse des choses selon la cosmogonie du Sefer Ye-

zirah, il brouille dans une obscurité impénétrable les idées d'Aristote (1) relatives aux qualités et aux éléments, des bribes de notions d'alchimie, et les fantaisies du Sefer Yezirah relatives aux points cardinaux.

Le Zohar connaît le principe que rien ne se perd dans la nature ; voici comment il l'exprime : « Rien ne se perd dans l'univers, pas même la vapeur de la bouche : elle a son rôle et sa place et Dieu sait ce qu'il en fait ; même la parole et la voix humaines ne sont pas stériles, elles ont leur rôle et leur place » (II, 100 *b*) (2).

Le Zohar a connaissance de la pierre magnétique, et il en tire cette application mystique : « Cette pierre qui attire le fer, quand on la chauffe, le fer saute vers elle... tel Moïse et le mont Sinaï lorsqu'ils se trouvèrent l'un en face de l'autre, la montagne bondit vers lui » (II,

1. Depuis un siècle avant Ibn Gabirol Alfa-Rabi avait mis en vogue parmi les Arabes la philosophie d'Aristote, mais ce n'est que vers le milieu du XIe siècle avec Ibn Sina qu'Aristote conquiert toute son autorité chez les Arabes et les Juifs d'Espagne. Avant ce moment on ne l'étudie qu'à travers les commentateurs néo-platoniciens et à travers certains apocryphes où la doctrine d'Aristote est enveloppée de fantaisies alexandrines. D'après notre conception, on l'a vu, la Kabbale est en partie un mouvement anti-aristotélicien. Malgré cela, elle n'échappe pas à l'influence de certains points de la doctrine, surtout à certains termes, comme la cause des causes, pour désigner Dieu (*Zohar*, I, 22) עלת העלות, « c'est-à-dire la cause supérieure à toutes les autres causes, celle sans l'autorisation de laquelle aucune autre cause ne peut avoir d'action ». Telle est encore l'expression d'âme appétissante נפש הביתאוה employée par le *Midrasch occulte*. Depuis longtemps ces expressions étaient courantes dans la terminologie spéculative des Juifs.

2. ולא אתעביד כלום אפילו הבל דפומא אתר דזוכתא אית ליה וקדוש ברוך הוא עביד מניה מה דעביד ואפילו מלה דבר נש ואפילו קלא לא הוי בריקנייא ואתר דזוכתא אית להו לכלא

21 *d*) (1). Peut-être est-ce déjà cette même pierre que le Talmud a en vue, quand il emploie le terme « pierre aspirante, ou pierre qui puise. » Est-ce dans cette tradition mystique que la légende de Mahomet et de la montagne aurait son origine?

Physiognomie et chiromancie. — C'est à la conception de l'homme comme microcosme que se rattachent la physiognomique et la chiromancie. Le Zohar dit que le monde supérieur a son image dans le monde inférieur, que l'homme en particulier porte sur lui non-seulement l'image en raccourci du tout, mais les signes de tous les grands mystères. « Les os, les nerfs et tout le corps de l'homme ne sont que des signes de la sagesse supérieure » (II, 76 *a*). « De même que Dieu a semé au ciel les étoiles et les planètes où les astrologues lisent les secrets divins, de même il a superposé dans le corps humain témoignage sur témoignage, et de même que les positions des étoiles et des planètes varient suivant les événements du monde, de même les traits et les linéaments de l'homme sont de temps en temps soumis à des changements, suivant sa destinée... Comme le ciel dans son étendue forme une carte avec figures qui révèlent à l'initié les plus hautes vérités, de même l'extérieur de l'homme, les traits de son visage, les linéaments de son front, les lignes de ses mains forment le miroir où l'on peut lire jusque dans ses moindres secrets le caractère de l'individu (2) » (II, 67 *a* et 70 *b*, le fragment intitulé :

1. אמר ר' יהודה האי אבנא דמקבלא פרזלא כד חמי לה מחטא מדלגה עלוי כך משה והר סיני כשנראו זה עם זה דלג עליו ההוא דאמר ויבא אל הר האלהים הרבה א"ר אבא מוכנים היו ששת ימי בראשית זה עם זה ואיתו היום יתרגש ההר למול משה

2. כגוונא דעבד ק"גה כורבים ומזלות ... לאסתכלא בהו הכי עביד ק"ב"ה בבני נשא רשימין וקמיטין ... למנדע זלאסתכלא בהו חכמתא סגיא ... כמה דמתהלפי במשכא דרקיעא חזו דככביא ומזלי לפום

« Mystère des mystères » et le Zohar proprement dit). Et en effet le signe n'est qu'un représentant de la chose signifiée, et les changements dans les réalités supérieures doivent avoir leurs contre-coups inévitables dans les modifications de la réalité inférieure qui n'en sont en quelque sorte que l'expression visible.

Ces signes s'attachent aux cheveux, au front, aux yeux, au visage, aux oreilles (1) (II, 70 *b*). Les cheveux dressés en l'air et raides indiquent un tempérament colère ; les cheveux souples et tombants marquent une nature douce. Le cheveux noirs, abondants et épais, mêlés de mèches fauves, destinent celui qui les porte à réussir dans les choses de ce monde, dans le négoce et autres occupations semblables (II, 71 *a* ; cf. *Idra Rabba*, ch. 4). « La sagesse habite celui qui a les cheveux durs ; une chevelure tendre est l'indice d'un tempérament sanguin et coléreux. » Surtout chez un homme qui a dépassé la quarantaine les cheveux de la barbe et les sourcils marquent, suivant leur dureté ou leur souplesse, s'il est d'un caractère violent ou doux (*Idra R.* ch. 3). Un front sillonné de lignes, dont trois à droite et trois à gauche qui ne se rejoignent pas, si ces lignes sont reliées entre elles par des lignes moins profondes, c'est l'indice d'une colère intermittente (II, 71 *a*, frag. *Myst. des myst.*). Un front tendre, amolli, tout d'une pièce, sans bosse (cercle), révèle un homme qui ne songe jamais qu'à lui et ne fait rien pour autrui ; un front découpé et bombé trahit un homme sage et prudent (II, 71 *b*). Un front très arrondi et bosselé est le signe d'un esprit minutieux, fa-

עיבדין דעלמא הני מתחלפין חזו דרשימין זקמיטין במשכא דבר נש לפום עובדא מזמן לזמן .....

1. דיוקנין דרזין דבר נש בשערא במצחא בעיניין באנפין בשפיון ובשרטוטי ידין ובאודנין

cilement entendu dans tout ce qu'il touche, quand bien même il ne l'a pas étudié (II, 72 *a*). Les mystères de l'œil se révèlent quand cet œil regarde un objet sans le voir, alors l'œil très noir, sans tache, profond, décèle un homme dont les pensées sont tournées vers le bien, qui aime à s'appliquer à la connaissance des vérités célestes, à l'étude de la loi. L'œil vert marque la pitié, l'œil jaune-vert prédispose à la folie, l'œil blanc-vert indique un tempérament disposé à la colère et à la pitié. Les visages se divisent en quatre classes selon qu'ils se rapprochent plus ou moins des quatre faces de la « Mercabah d'Ézéchiel » : face d'homme, face de lion, face de taureau, face d'aigle. Les traits indicateurs du visage sont des barres unilinéaires sur la tempe droite et doubles sur la tempe gauche. Ce n'est pas quand le visage est au repos que ces témoins viennent déposer, mais quand il est animé par la colère ou la pitié, car alors apparaissent les traits qui sont crayonnés mystérieusement au fond de l'âme, ce que porte la face intérieure de l'esprit, ce que portaient les âmes au sortir de l'Eden (II, 73 *b*, 74 *a*). Un visage de lion marque un homme flottant souvent entre le bien et le mal et chez lequel le bien après une lutte acharnée finit par l'emporter. Il porte trois lignes sur le visage, l'une à droite, qui s'étend jusqu'au nez, les deux autres à gauche. Aux heures où il marche dans la voie du bien, celles de gauche s'effacent, et la ligne de droite est seule visible. — Quand l'homme tourne le dos au bien, l'esprit du mal, la passion lui donnent une figure de taureau, et sur ce visage apparaissent trois traits rouges à droite, et trois à gauche. Aussi longtemps qu'il a quelque lueur de bien les traits de gauche peuvent disparaître et ceux de droite demeurent. — Enfin l'homme qui est entré sans retour, sans espoir, dans la voie de perdition ne laisse plus apparaître

sur son visage que des traits de gauche, sanguins, et grossissant sans cesse. Il entre alors dans la quatrième catégorie et se rapproche de la face d'aigle (II, 74 *b* et 75 *a*). De nos jours encore l'école physiognomiste hollandaise classe les visages selon leur plus ou moins de relation avec les types d'animaux. La théorie de la mensuration de l'angle facial qui varie selon le volume du cerveau se rattache à la même conception. Les lèvres épaisses indiquent une langue mauvaise, semant sans colère ni trouble la querelle et la division. Les lèvres longues sans être fines révèlent plus de colère que de méchanceté, un besoin continu de parler et une nature indiscrète. Les oreilles épaisses marquent la simplicité d'esprit et quelquefois la folie. Les petites épaisses sont un signe d'ouverture d'esprit.

Tous ces signes mystérieux relatifs au caractère, à l'esprit, aux vérités générales du ciel et de la terre, Dieu les a concentrés dans la paume de la main humaine. La main contient des lignes épaisses et fines mêlées et enchevêtrées; les lignes de la main gauche ne sont pas les mêmes que les lignes de la main droite. Les unes sont relatives aux choses du foyer, les autres à la vie du dehors. Deux lignes longitudinales et deux transversales coupées dans toute la longueur par une diagonale, si elles sont par surcroît semées de traits plus fins, sont la marque inévitable de prospérité, de joie et de bonheur. Une ligne longitudinale croisée par deux transversales annoncent des nouvelles désespérantes dans un temps prochain. Quatre longitudinales sur quatre transversales marquent une longue série de désespoirs enfin couronnés d'espérance (II, 77 *b*).

Pour le Zohar comme pour Hai Gaon, comme pour Nachmanide, comme pour tous ceux qui, parmi les mystiques, se sont occupés de physiognomique ou de chiro-

mancie, l'intérêt immédiat de ces sciences est qu'elles permettent de discerner sur-le-champ les disciples dignes d'être initiés aux mystères de la Kabbale. Remarquons en effet que le Zohar greffe tout son développement sur le passage de l'*Exode* (ch. 18) où Jethro recommande à Moïse de s'adjoindre dans ses fonctions de juge, des hommes dignes et éprouvés : « Tu les choisiras, lui dit-il, en les regardant », etc., c'est-à-dire tu jugeras sur leur physionomie s'ils sont bien vraiment les hommes de cette tâche.

Astronomie et astrologie. — L'astronomie se présente dans le judaïsme sous un double aspect : un aspect religieux et un aspect mystique. D'une part, le judaïsme dogmatique est conduit à étudier le ciel pour pouvoir fixer les époques agraires, les fêtes, les heures de la prière, selon le cours de la lune, puis d'une manière générale pour pouvoir mettre le calendrier lunaire en règle avec le calendrier solaire. Ce n'est pas cet aspect que nous avons à envisager, mais nous devons dire cependant que les connaissances nées sous l'action de ce besoin, parce qu'elles touchaient aux choses du ciel, et parce qu'elles déterminaient l'époque des fêtes, prirent à leurs yeux un caractère de mystère; ainsi il se fait qu'elles demeurèrent longtemps l'apanage secret des plus hautes autorités religieuses; on se décida très tard à les confier à des écrits accessibles à tous, et ces écrits portèrent le nom significatif de rouleaux mystérieux et lois du mystère du comput (*Mégillat*, *Setarim*, *Boraïta*, *Yesod*, *Haibur*) (1).

1. Un des monuments dont la perte est très regrettable en ce sens est la *Boraïta* de Rabbi Samuel dont il ne reste malheureusement que trois passages, d'ailleurs corrompus, cités dans les *Pirké* de Rabbi Eliézer. Dans cet opuscule figure encore l'année julienne de 356 jours 1/2 dont le mois est constitué par 30 jours, 10 h. 1/2,

D'autre part, pour le judaïsme mystique, l'astronomie moins encore que les autres sciences est considérée comme un objet d'étude en soi. Le ciel ne pouvait apparaître aux kabbalistes que comme l'introduction, comme en quelque sorte le vestibule qui conduit aux anges, aux Sefiroth, au trône glorieux, comme pour ainsi dire l'envers des réalités sublimes, la face inférieure du monde idéal, derrière laquelle l'initiation kabbalistique avait à révéler des profondeurs cachées.

Tous les savants juifs du moyen-âge à la suite de Platon et d'Aristote avaient fait des étoiles et des planètes des êtres animés. Le judaïsme adopta tout d'abord purement et simplement cette conception, tels Maïmonide et ses disciples. Dans Bichaï la doctrine est déjà modifiée en ce sens que ce sont les anges qui deviennent les âmes ou les intellects des sphères astrales (1), et chose curieuse,

la période par $7 \times 4 = 28$ années, le mois lunaire par 29 jours 12 h. 1/2. Le cycle lunaire de trois années, et chaque période de $7 \times 3 = 21$ années. De la sorte trois périodes solaires ou quatre périodes lunaires ($3 \times 28 = 4 \times 21 = 84$) forment ce que les mystiques juifs appellent l'heure d'un jour divin de 1000 ans. Évidemment ce cycle de 84 ans n'est autre que celui d'Épiphane et de Cyrille, en d'autres termes c'est une combinaison du nombre 12 (transporté des mois aux années) et du nombre 7 relatif aux planètes.

1. Comme la plupart des philosophes ioniens, Philon considère les astres comme des êtres raisonnables d'une perfection absolue (*M. opif.*, 16 à 33 *b*; *Plant. N.*, 216 *a*). Philon ne dit pas expressément comme les néo-pythagoriciens que ces dieux visibles soient au service du Dieu invisible Cette conception, le mysticisme gaonique et Ibn Gabirol l'empruntent plutôt aux néo-pythagoriciens; mais il admet que, de même que toutes les autres parties de l'univers sont remplies d'êtres..., de même il faut que les étoiles soient remplies d'êtres animés, autrement nous ne les verrions pas douées d'un mouvement circulaire (*De Gigant.*, t. I, p. 253, éd. Mang.).

« Tout l'espace entre la lune et la terre est rempli d'âmes incorporelles ». Philon donne au mysticisme gaonique et zoharitique

cette doctrine se réfère à *Job*, 38, 7 : « Lorsque chantèrent ensemble les étoiles du matin et que les fils d'Elohim poussèrent des cris de joie... » Dans le Zohar la conception se transforme encore, les astres sont maintenant les intermédiaires entre Dieu et la terre, préposés aux différents êtres de cette terre, exerçant une action décisive sur les destinées terrestres. En d'autres termes les notions astronomiques éparses dans le judaïsme sont mises au service de l'astrologie.

Un soir, dans le parc de Génésareth, R. Eléazar et R. Aba se promenant voient deux comètes qui leur fournissent l'occasion d'une discussion astrologique. R. Eléazar, invoquant l'autorité « du Livre de la Sagesse sublime des fils de l'Orient », parle en ces termes : « Dans toutes les étoiles et autres constellations du ciel il y a des êtres faits pour l'usage du monde, chacun avec ses attributions et son rôle. Et il n'y a pas dans l'univers entier de brin d'herbe, quelque infime qu'il soit, qui ne soit pas sous le gouvernement d'une étoile ou d'un astre. Et cet astre rend compte devant Dieu du service qui lui incombe... Ni les végétaux ne poussent, ni les arbres, ni les herbes ne croissent sans l'influence des astres qui sont préposés à leur direction et sans que ces astres se tournent vers eux visage contre visage... Il en est qui se lèvent au commencement de la nuit et qui se couchent avant le matin... et il en est qui restent levés toute la nuit, et il

l'idée d'une hiérarchie parmi ses anges. Il dit en effet que les plus nobles président aux étoiles, qui toutes demeurent à l'intérieur des sept sphères et sont elles seules destinées au service divin. Il les appelle les yeux et les oreilles du Très-Haut. — Encore Képler expliquait le phénomène des marées par l'aspiration et la respiration de l'âme de la terre, et dans notre siècle Charles Fourrier prétendit donner des indications précises sur la nature de l'âme des astres.

en est qui n'apparaissent qu'un instant juste assez pour exercer leur action sur telle ou telle plante et après cet instant fugitif ils n'apparaissent plus jamais à l'horizon de ce monde et ils sont allés luire sur d'autres rivages, au lieu de leur origine (1) (II, 171 *b*).

De ce même Livre des fils de l'Orient le Zohar emprunte ce qu'il dit des comètes. Les comètes sont, selon lui, une chevelure de la lune, maintenant détachée d'elle et flottant dans l'espace. Au temps du roi Salomon la lune avait encore tous ses cheveux, et il n'existait pas de comètes (I, 123 *b*). « Ces étoiles à queues qui sont dans le ciel sont préposées aux simples et aux pierres précieuses et à l'or enfoui dans les mines; il en est qui sont rouges parce qu'elles sont commises à la production de l'or rouge, d'autres sont jaune-vert parce qu'elle président à la production de l'or jaune ou de l'airain » (II, 171 *b*; II, 172 *a*; III, 233).

Le Zohar connaît la voie lactée et il l'explique ainsi : « Au milieu du ciel s'élève en voûte un chemin brillant : c'est le serpent céleste, dans lequel des multitudes innombrables d'étoiles sont liées par poignées » (*Zohar*, I, 125 *a*).

1. בכל ככביא ומזלי רקיעין כלו אתכנו נגדין רפקידין לשמשא עלמא כל חד וחד כדקא חזי ליה רליח לך עשבא זעירא בכל עלמא דלא שלמא עלים ככבא ומזלות ברקיע ועל ההיא ככבא סמנא הד רקא משמש קמיה דק'ב'ה כל חד וחד כדקא חזי ליה ..... כל ככביא דברקיעין כלהו משמשי על האי עלמא ..... ולא צמהין ולא מגדלין עשבין ואלנין ידשאין ועשבי ברא בחיזו דככביא דקא קיימי עלויהו ואתתזין עלויהו אנפין באנפין ..... רב משריין דככביא ומזלי כלהו נפקין מראשיתא דלילא עד תלת שעתי חסר רביעי ..... ואית דקא משמשי כל לילא ..... ואית דקא בשמשא זעיר מלילא דכוין דאתתזי בהדי ההוא עשבא ..... מיד אשלים שמישיה ..... לא אתחזן יתיר בההוא עלמא ועיילין לאתרויהו ותא חזי באבייצעיאתא דרקיע אתקטר חד אויהא קמטרידא ואיהו חויע דדפיע דכל כנבין דקיקין כלהו קטירן ביה וקיימי ביה תלין ואינון מכנן בסטר עיבדי בע עלמא...

Non seulement les étoiles et les planètes, mais toutes les ouvertures par lesquelles l'ancienne mystique les fait passer en vue d'expliquer leurs révolutions exercent, selon le Zohar, une action directe et irrécusable sur les destinées des hommes, qui sur les bons, qui sur les méchants, qui pour verser des faveurs, qui pour verser des maux, tantôt pour régler le sort des heures, des jours, des années de tel homme en particulier, tantôt d'Israël, tantôt de l'humanité entière. Selon que ces issues sont ouvertes ou fermées, les esprits bons et mauvais envahissent ou n'envahissent pas la terre; ils ne peuvent pas les forcer. Seules les lois impérieuses de l'astrologie sont les maîtresses absolues (II, 172 *ab* sqq.).

Non seulement les êtres qui animent ou qui constituent les astres sont préposés à la direction des choses terrestres, mais encore, leur position respective au ciel, leur configuration est aux yeux du Zohar un ensemble de signes faits pour éclairer l'esprit humain sur les vérités sublimes et sur le mystère de sa destinée. « Dieu a fait les étoiles et les astres dans l'étendue du ciel pour que l'esprit humain puisse s'y attacher... Dans cette voûte céleste qui couvre la terre sont tracés des signes afin qu'on puisse pénétrer et connaître les choses cachées et lire dans leur éclat et dans leur position ce qui attend l'homme dans l'avenir... et selon que l'aspect de ces étoiles change, les événements changent; leur position se règle sur les événements » (II, 70 *b*) (*Raze Derazin*) (1) (II, 76 *b* sqq.). — « Celui qui veut se mettre en route, qu'il se lève de bon matin et examine l'orient

1. בהאי רקיע דלעילא דמחכך על כלא אתרשמו ביה רשימין לאתחזאה ולמנדע באינין רשימין דאתקביעו ביה מלין ורזין כתימין... ורזא דא תיברי שבים החזזים בככביא... כמה דבתחלפי במשנא דרקיע חזו דככביע ואזלי לפום עובדין דעלמא

et il verra certains signes semblables à des lettres, qui perçant le ciel apparaîtront au-dessus de l'horizon... L'homme qui connaîtra le sens caché de ces lettres verra qu'elles contiennent d'abord le mystère du saint nom de 42 lettres et s'il s'y applique avec recueillement et extase il pourra contempler dans toutes leur gloire céleste : 6 *yod*, 3 à droite et 3 à gauche, puis 3 *vav* montant et descendant au ciel... : ce sont les signes de la bénédiction pontificale » (II, 130 *b*). A d'autres moments il pourra suivre dans les mouvements des astres comme « une écriture de lumière et de feu » qui lui fixera la destinée de sa journée (*ibid.*). Il pourra voir aussi jaillir les étincelles qui sont comme la forge d'élaboration des mondes (נציצן דאתברו בהוא שמיא וארעא). Il verra si sa prière du matin a été exaucée, il trouvera sur sa route du côté du sud comme une colonne plantée dans le ciel, cette colonne aura une couleur pourpre. A son lever les oiseaux du ciel chanteront un air d'allégresse et ce sera pour lui d'un augure favorable.

Alchimie. — Un ouvrage intitulé : la *Pierre des philosophes* (pierre philosophale), attribué par la pseudo-épigraphie à Saadyah, introduisit, croyons-nous, dans le courant du Zohar les notions d'alchimie que nous y rencontrons. Comme toujours le Zohar fait entrer ces filets de science ou de fausse science dans le lit de son mysticisme. Il s'attache à la couleur des métaux, afin d'en tirer des termes de comparaison pour les Sefiroth et les autres entités métaphysiques, à leur gisement loin des regards, pour y voir le symbole du mystère qui enveloppe les vérités sublimes ; il en distribue l'emplacement selon les points cardinaux : l'or au nord (1), l'argent au sud, l'airain à l'est, le fer à l'ouest.

1. Voici l'origine de cette conception. Nous lisons dans *Job* (**37**, 22) : « Du nord vient l'or ». Ce passage serait à jamais incompréhen-

Avec l'alchimie ambiante le Zohar considère les métaux comme des mélanges, il en fait des analyses factices, en indique les procédés artificiels de fabrication. Il connaît jusqu'à sept sortes d'or terrestre de sept couleurs différentes, toutes issues de l'or idéal. Ce sont : l'or rouge, rouge feu, rouge jaune, jaune, rouge vert, rouge sombre, bleu ou azur (II, 75 *a*, 147 *a*, 148 *a*). Nous pensons que l'appellation « or » doit être prise ici comme un nom générique pour désigner le métal précieux ou la pierre précieuse. Suivant son système d'évolution par voie d'émanation le Zohar considère l'argent comme l'écorce de l'or. De l'or et de l'argent réunis, dérive l'airain, sous l'action du feu. La réunion de l'or et de l'airain donne naissance à la couleur azur. Peu à peu le rouge pâlit, disparaît, se transforme insensiblement en couleur bleue. Le rouge peut aussi, sous l'action de l'air, se transformer en un noir très sombre. La couleur rouge est la couleur fondamentale (II, 149 *b*, 150 *a*). — Nous trouvons dans le Zohar les premières traces de cette médecine occulte ou alchimie médicale qui propose des mixtures faites de métaux broyés et de poussières faites des différentes espèces d'or, en vue d'exorciser les possédés et de guérir d'autres maladies (II, 243 *a*). La Kabbale pratique fera emploi de toutes ces folies.

Zoologie et mythique. — Le Zohar tire parti de cer-

sible, si nous ne possédions pas un document assyrien énumérant sur une colonne un certain nombre de régions et de montagnes et sur une autre colonne parallèle, les productions qui en dérivent. L'or se trouve en regard de la montagne désignée sous le nom de Aralu. Or nous savons par ailleurs que le mot Aralu est chez les Assyriens la grande montagne cosmique dont la base plonge dans les enfers et dont le sommet est au septentrion. De là l'équation Aralu-nord, Aralu-or, et finalement la relation de l'or avec le point septentrional.

taines notions de zoologie auxquelles le folklore babylonien a largement collaboré. Nous lisons dans le Zohar (II, 34 *ab*, 35 *a*) une description du monstre marin appelé Léviatan (1) et de la syzygie : « Les gouttes d'eau qui s'échappent de son corps sont des courants qui donnent naissance à neuf fleuves. Dieu, lorsqu'il créa l'univers, commença par donner naissance à ce monstre ; tout était enfermé confusément dans ses écailles et les premières écailles qui s'en détachèrent furent des mondes imparfaits qui disparurent. Si ce monstre avait pu rejoindre sa femelle, le monde n'aurait pu résister à leur assaut et le monde organisé n'aurait pas pu s'en échapper. Aussi avant que Dieu l'eût tué, le monde n'était pas possible. Le monstre primordial couvrait tout et répandait partout des ténèbres opaques. Alors Dieu lui brisa la tête et le plongea dans l'abîme, y broya son corps, le divisa, répandit la lumière parmi ses jointures et le réduisit à l'impuissance. » Cette description serait une énigme indéchiffrable si elle n'était pas éclairée par les conceptions de la mythologie chaldéenne. Nous savons que, pour cette mythologie, la création est en quelque sorte un empiétement sur l'Océan cosmique. Pour créer l'Univers, les dieux, Bel en tête, ont dû dompter, refouler l'Océan de toutes parts. Ces conceptions sont exprimées clairement, et sont encore symbolisées et comme figées dans le mythe qui représente tous les dieux entreprenant la lutte contre Tiamat (l'Abîme des flots) et repoussés par elle jusqu'à ce que Marduk (un parèdre postérieur

1. Les ophites avaient un diagramme (voir Matter, *Histoire du gnosticisme*, II, 146 sqq.) dans lequel figuraient deux cercles. Le premier enveloppait sept cercles plus petits et sur la circonférence était inscrit le mot « Léviatan ». Matter fait de ce Léviatan la Sophia. Le Zohar nous dit que le Léviatan est l'image du péché ou de la négation ou de la matière.

de Bel, et portant pour cette raison le nom de Bel-Marduk) eût marché à son tour contre le monstre, en eût triomphé et l'eût rendu à jamais impuissant. Cette lutte cosmique est relatée dans de nombreux documents religieux de la Chaldée.

D'autre part, nous trouvons dans le Zohar (Mystères de la Création) ; « La figure primordiale apparaît sous la forme d'un long serpent, se tordant dans un sens ou dans l'autre, dont la queue est tournée du côté de la tête, et la tête rejetée en arrière; il est caché, replié sur lui-même dans une rage éternelle ; une fois seulement tous les mille ans apparaît quelque parcelle de lui-même, une écaille de son dos, ou une nageoire, mais à la fin sa tête sera écrasée dans les eaux du grand Océan, et de ses deux têtes il ne restera plus qu'une... La similitude de ces conceptions est indiscutable. Ce Léviatan, ce serpent, ce monstre, quelque nom qu'on lui donne, n'est dans la cosmogonie du Zohar, comme dans la cosmogonie assyro-chaldéenne, qu'une dénomination mystique de l'océan primordial, du chaos, du *tehom* de *Genèse*, 1, 11. Quand la *Genèse* dit : Le souffle de Dieu planait sur les eaux, le Zohar interprète ces mots comme une allusion au combat soutenu par Dieu contre le monstre et c'est en vertu de ce que lui a apporté le folklore chaldéen qu'il risque cette interprétation. Pour cette raison nous voyons aussi le monstre du Zohar rappeler son origine maritime par les écailles et les nageoires. L'idée de serpent qui s'y ajoute est empruntée au serpent de la *Genèse*, emblème du mal, ou du non-être, ou du chaos primordial. Bref, la description du monstre n'est pour le Zohar qu'une description mythologique sans aucune relation avec la réalité. Ailleurs (*Zohar*, II, 13 *a*), nous trouvons une page qui semble bien, à travers son obscurité, faire allusion à quelque

mythe d'Éole. R. Éliézer et R. Aba rencontrent, dans une caverne entre Tibériade et Sephoris, un homme armé d'un bâton ou d'un sceptre. Dans cette caverne gît le secret de la marche des vents ou des courants cosmiques, au sens de la doctrine d'Héraclite que le Zohar connaît. D'autre part, ces âmes des justes dans leur course descendante et montante passent par là, et les arbres puissants qui enveloppent la caverne dansent à la rencontre de celles qui approchent. N'est-ce pas quelque souvenir d'Eole tenant les vents enchaînés dans une caverne, souvenir mêlé au mythe d'Orphée, et accommodé à la spéculation mystique?

Puisque nous rencontrons ici une véritable page de mythologie cosmique, rapportons en même temps quelques autres traits de même nature. Voici comment le Zohar parle de l'aurore ou — par allusion à *Psaumes* **22, 1** — de la « biche de l'aurore ». « Lorsque la biche de l'aurore éclaire la face de l'Orient et fend l'obscurité de la nuit, quelqu'un préposé à l'est tire un fil brillant tout le long de l'horizon au point d'éclairer le sud, jusqu'au moment où le soleil éclate et perce à travers la route tracée par ce fil, et se répand sur l'univers... Ce fil puise sa lumière dans le corps de la biche » (II, 10 *a*). Et ailleurs: « La biche de l'aurore est un animal qui partage toute sa nourriture avec les autres animaux, et en éprouve autant de jouissance que si elle la dévorait elle-même. Elle cherche ses aliments dans les montagnes les plus sombres, dans les lieux où les serpents en guerre se dérobent la vie; elle chasse ainsi jusqu'à minuit, puis songe au retour; enfin, à l'heure du crépuscule matinal, toute sa tâche est accomplie » (II, 52 *b*).

Le Zohar parle de vêtements faits de salamandre. Les poètes du moyen-âge font confectionner avec les salamandres des étoffes d'or imperméables au feu, par exem-

ple Titurel (ch. 40, 341). C'est aussi l'emploi que le Zohar fait de ce vêtement. Les repentis du purgatoire l'endossent pour franchir les lignes de feu et gagner le ciel (cf. Jellinek, *Zoolog. du Zohar*, I, *Beiträge*, p. 48; Grätze, *Beiträge zur Litterat. u. Sage des Mittelalters*, p. 81). Nous empruntons également à Jellinek le fait que le Zohar parle (II, 156) d'oiseaux issus d'arbres, ce que les superstitions du moyen-âge affirment de certaines oies.

Quelques mots de la géographie ou plutôt de la cosmographie du Zohar. Le nombre 7 plane sur la configuration et la division des mondes. Dieu a créé sept ciels en haut, sept régions et climats terrestres, sept régions infernales. Au centre de la terre est une pierre fondamentale, autour de laquelle les différentes couches sont distribuées comme les lamelles de l'œil autour de la prunelle. La Palestine est la partie supérieure de la terre. Ce n'est que sur la terre que se trouve la race humaine, celle issue d'Adam, copie de l'Adam idéal. Chaque lieu de la terre tourne en rond comme une balle, ceux qui sont en haut vont en bas, et ceux qui sont en bas montent en haut. Aussi pour chaque lieu, quand il fait jour pour les uns il fait nuit pour les autres et inversement, et il y a un endroit où il fait toujours jour. Il n'y fait nuit qu'un tout petit instant. Ces données sont tirées du livre de R. Hammona le Vieux (*Zohar*, III, 9 *b* et 10 *a*; I, 122 *b*).

Dans les autres mondes il y a une variété considérable d'êtres; il en est de deux et de quatre visages. Il en est de feu, d'eau, d'air.

Anatomie. — La Kabbale ayant donné à l'univers dans son ensemble, par allusion à la théophanie d'Ézéchiel, le nom de « Adam supérieur » et ayant considéré la forme humaine comme le raccourci du tout, se voit contraint de découvrir *a posteriori*, dans la figure de l'homme, les

éléments justificatifs de sa dénomination. Elle est ainsi amenée à créer une anatomie mystique ou à faire entrer dans son cadre les notions déjà connues d'anatomie. Nous savons que ces notions s'étaient transmises assez fidèlement dans les écoles des Asclépiades dont sortit Hippocrate et dans les écoles de médecine d'Alexandrie. Les docteurs du Talmud avaient été conduits à ces questions par les débats relatifs à la jugulation des bêtes, aux états de pureté et d'impureté des hommes et des animaux. Les kabbalistes y sont conduits par la métaphysique de l'Adam supérieur.

Voici d'abord comment le Livre des Mystères décrit le cerveau humain : « Un crâne rempli de rosée cristalline enveloppé d'une membrane éthérée et transparente, presque invisible. » Nous avons probablement ici en premier lieu la boîte cranienne; la rosée est l'humidité qui entoure le cerveau; cette humidité est secrétée par la *tunica arachnoida*. La membrane désigne la *pia mater*, laquelle en effet est d'une finesse invisible. — « Dans le crâne, poursuit le Zohar, se trouvent trois creux dont chacun loge un cerveau. Ce cerveau est couvert d'un voile très fin et d'un autre moins résistant par lequel s'échappent trente-deux voies..... et ces trois cerveaux (lobes?) suffisent à tout le corps » (III, 136 *a*).

D'après d'autres parties du Zohar ce sont seize paires de nerfs qui relient le cerveau à tout l'organisme, allusion évidente aux trente-deux voies de sagesse du Sefer Yezirah. — Les fissures du crâne ou les bosses du crâne dont il est question dans le Livre des Mystères et la Grande Assemblée ont-ils quelque parenté avec nos idées modernes sur la phrénologie?

Dans la Petite Assemblée (294 *a*) le Zohar décrit avec une grande minutie les formes de l'oreille; il parle des conduits tortueux destinés à éviter une pénétration trop

rapide et trop brusque du son, pour ne pas affecter avec trop de violence le nerf acoustique. L'auteur a connaissance de la liqueur qui remplit l'intérieur de l'oreille, et qui est nécessaire au bon fonctionnement du nerf acoustique. Il la décrit poétiquement : « la voix (le son) entre dans cette profondeur et puise sa substance à ce courant. » Au lieu d'une trompe d'Eustache qui ne met en rapport que l'oreille et la gorge, il admet, à tort d'ailleurs, un conduit mettant en communication la bouche, l'œil et le nez.

Voici l'anatomie de la digestion : « Trois organes dominent auprès de Dieu par lesquels il prend connaissance de tout. Ce sont : le cerveau, le cœur et le foie, et ils fonctionnent à l'inverse des mêmes organes dans le corps humain. En haut, c'est le cerveau qui absorbe et transmet au cœur, lequel à son tour transmet au foie, et c'est le foie qui fait la distribution à toutes les parties du corps ; en bas, c'est le foie qui reçoit le premier; le foie transmet au cœur, lequel transmet au cerveau, et c'est du cerveau que la nourriture se distribue à toutes les parties » (III, 153 *a*).

Conceptions relatives à la procréation. — Apportons ici un certain nombre d'idées mystiques qui se rencontrent dans le Zohar sans ordre et qui se rapportent d'une part à la loi sexuelle et au culte phallique, d'autre part à des pratiques de magie et de sorcellerie remontant très haut dans le passé et par lesquels le Zohar prêtera la main à des doctrines d'une insignifiance puérile et souvent dangereuses pour les bonnes mœurs.

La grande affaire pour l'univers entier étant la présence de l'homme, qui est le grand microcosme, le grand médiateur; or la grande loi étant la loi de reproduction, tout cet univers, les puits, les montagnes, les animaux, les plantes, les fruits particulièrement, sont mis au service de cette loi.

Auprès des puits s'accomplissent de grandes choses. Dans la Bible déjà ils jouent un rôle important en ce qu'ils ménagent la réunion des futurs époux. Isaac (par l'entremise d'Eliézer), Jacob, Moïse, etc., rencontrent pour la première fois leurs futures compagnes, au bord d'un puits. Aussi le Zohar les recommande-t-il comme favorables aux unions rebelles; le silence, le doux murmure, le mystère qui habitent au fond, éveillent l'instinct dormant des sens (1) (III, 143).

Les hautes montagnes considérées comme des expressions phalliques monstrueuses se rencontrent dans le Zohar sous le nom de montagnes de ténèbres, montagnes de nuit (cf. *Pardès Rimonim* de Corduero : שער עבכי הכנוים, art. הר; Gikatilia : שערי אויה, p. 30 sqq.; Knorr, *Kabb. denudata*, I, 277-288). — Les fruits comme la noix, la noisette, le haricot, la figue, l'ail, des arbres comme le palmier (2) sont également considérés comme très propices à la procréation; quelques-uns de ces fruits avaient déjà ce caractère chez d'autres peuples, mais en vertu de leur matière même, en tant qu'étant de puissants aphrodisiaques. Les Romains semaient devant les nouveaux époux des noix comme symbole de fécondité et les Juifs de l'époque talmudique les imitèrent (tr. *Berachoth*, fol. III). Philon voit dans la noix le symbole de la perfection. Les Romaines stériles se montraient dans le temple de Junon Lucile et mangeaient des haricots; c'est pour cela probablement que les haricots étaient sacrés aux brahmanes, aux prêtres égyptiens, aux mystes orphiques.

1. On n'ignore pas les *fontinalia* romaines; dans certains cultes de l'Asie intérieure, les puits sont consacrés aux saintes épousailles (cf. Diderot, *Encyclopédie*).

2. « Palma duplici de causa hominis simulacrum esse putatur, primum quia fructorum non fert sine coitu... » (*De occult. philos.*, liv. I, p. 39; Hamghii *Anthologia*, p. 50).

Aux jours de fête de Cérès les Romains mangeaient de l'ail (Creuzer, *Symbolik*, IV, p. 375). Le Talmud recommande l'ail aux repas de la veillée de sabbat afin de favoriser ce qu'il considère comme un devoir. Dans le Talmud de Jérusalem (*Megillat*) il est question d'une secte de mangeurs d'ail. — Le Zohar les considère d'un autre point de vue. Tous ces fruits à plusieurs enveloppes ou écorces superposées sont la forme même de l'univers où l'inférieur est toujours l'enveloppe et le déchet de ce qui lui est immédiatement supérieur ; or, comme ce qu'il y a de plus profond et de plus interne à cet univers est la loi de reproduction, le Zohar conclut que ce qu'il y a de plus profond dans ces fruits est leur puissance prolifique. Dans certaines liturgies nuptiales des Juifs de nos jours, Dieu est encore remercié pour avoir créé la noix. — Les pommes sont mentionnées si souvent dans le livre du *Cantique des Cantiques*, que lorsque ce livre reçut une interprétation allégorique et mystique, la pomme suivit naturellement le sens de ce mysticisme.

Le Zohar, taillant comme il peut dans le Commentaire sur le *Cantique des cantiques*, établit au ciel un champ de fruits sublimes qu'il appelle « le champ des pommes », ce qui d'ailleurs pourrait n'être qu'une dénomination figurée des Sefiroth. Le Zohar les définit : « les pommes mystérieuses, brillantes et blanches d'une lumière éclatante qui distribuent la vie à 370 mondes... et qui sont issues elles-mêmes des deux pommes de l'Ancien des anciens » (III, 133 *b*, 134 *a*). Il peut aussi être question ici d'un symbole phallique, ce qui est certainement vrai, chaque fois que les Sefiroth « Triomphe » et « Gloire » sont appelées pommes. Surtout la grenade devient par ses innombrables graines un symbole préféré de la fécondité (1).

1. Les Grecs représentaient Éros une pomme à la main. Les

Le taureau et l'âne sont, comme nous avons vu, donnés l'un comme le représentant animal du principe mâle, l'autre comme le représentant du principe femelle. — Le lapin qui passait pour un animal très lubrique est pris comme type de vice et de débauche. — L'âme de l'homme lubrique émigre dans un corps de lapin. — Le coq est le grand animal mystique, qui par son chant et le bruit de ses ailes annoncera l'ère messianique. « En ce jour, une flamme venue du nord gagnera les quatre coins du monde; elle atteindra les ailes du coq, elle le réveillera, il réveillera tous les justes » (I, 77 *b*). — I, 218 *a*, il est appelé le « coq noir qui loge à la porte et qui au jour de la résurrection poussera trois cris formidables » (cf. III, 171 *b*, 172 *a*) (1).

lois de Solon ordonnaient à chaque mariée de manger une pomme avant la cérémonie nuptiale. Dans les mythes scandinaves les pommes sont la nourriture préférée de Idona, déesse de la jeunesse.

1. Dans le Talmud le coq est désigné d'une part comme le compagnon de Samaël, l'ange du mal; les esprits mauvais ont des pieds de coq. La superstition chrétienne prête au diable une crête de coq. Chez les Romains le coq est mis en relation avec le monde infernal. Cicéron, *Contre Pison*, 27, fin : « Ubi galli cantum audivit avum suum revixisse putat mensam tolli jubet ». Cf. 10, 24 et Pétrone, 74. Chez les Perses le coq, parce qu'il salue le premier le lever de l'aube et dissipe les mauvais esprits et les malfaiteurs de la nuit, devient le symbole de la lumière, du bien, le représentant d'Ormuzd, le grand prophète. Dans les légendes germaniques le coq réveille les héros au Walhalla. Dans le folklore arabe Dieu a auprès de lui un coq blanc dont les ailes sont ornées d'émeraudes et de rubis, l'une étendue vers le levant et l'autre vers le couchant, sa tête est sous le trône glorieux, ses pieds dans le monde infernal. De bon matin il appelle à la prière, et son chant est perçu par tous les habitants du ciel. Quand il a chanté, tous les coqs de la terre lui répondent. Lorsque viendra le jour de la résurrection Dieu lui dira : Replie tes ailes et arrête de chanter afin que les habitants du ciel et de la terre sachent que l'heure du jugement approche (Bochart, *Hierozoicon*, II, 855).

Le rôle de la colombe de l'arche est également transporté à l'avenir messianique : elle sera la grande messagère du jour de Dieu (III, 164).

Le Zohar appuie la légitimité de l'ornithomancie sur ce fait que les oiseaux, par suite de leur vol à travers les airs, vivent dans le voisinage des esprits et connaissent l'avenir ; notamment II, 6 *b*, il décrit l'apparition d'une nuée d'oiseaux révélant par leur vol et leur position respective un événement très important, à savoir : que la domination chrétienne en Palestine cessera, et que la force du sultan d'Égypte sera également brisée.

Il y a aussi un art divinatoire et une forme de magie qui tire ses effets des aspects que prend l'ombre des hommes et des choses (II, 43 *a*). L'ombre en général est habitée par les génies du mal. L'ombre de la lune en particulier est très néfaste ; elle est sous l'action du grand serpent mauvais (*Midrasch occulte*, II, 43).

XXI

Philon et le Zohar, deux expressions analogues de l'allégorisme.

Après cet exposé de la doctrine du Zohar, on comprendra qu'il nous est difficile de ramasser en un corps de système toutes les idées contraires qui s'y rencontrent. Cependant s'il fallait caractériser d'un trait le mysticisme juif arrivé à son point de maturité, nous dirions que le Zohar est à ce mysticisme ce que Philon est aux apocryphes et à l'alexandrinisme.

Ce n'est pas que nous croyions à une action de Philon sur le Zohar, car nulle part n'apparaît le trait d'union qui pourrait relier l'un à l'autre. Tout au plus peut-on admettre que l'œuvre de Philon s'est infiltrée par la voie obscure de la tradition dans le mysticisme talmudique et a cheminé à travers le moyen-âge jusqu'à l'école d'Isaac l'Aveugle. En tous les cas il ne peut être question d'action directe.

Mais Philon et le Zohar représentent l'un et l'autre l'effet d'une même loi agissant sur la pensée juive. L'un et l'autre résultent du contact de la pensée juive avec la pensée non juive, l'un et l'autre ont fait de l'allégorisme midraschique l'instrument fécond qui seul permit de greffer les idées nouvelles sur les idées anciennes, de recevoir celles-là sans renoncer à celles-ci et de main-

tenir l'unité, condition essentielle de la vie de l'esprit.

Cela étant, il nous reste, une tâche à accomplir ; il nous reste à montrer comment l'alexandrinisme juif et Philon sont par le fond et la forme des aboutissants analogues au Zohar. Ce travail, outre qu'il jettera encore un peu plus de lumière sur tout ce que nous avons dit, pourra faciliter les recherches ultérieures et mettra peut-être sur la voie de ce médiateur, qui après tout n'est pas impossible entre Philon et le Zohar.

L'importance de l'alexandrinisme juif et de Philon au point de vue qui nous concerne ne gît pas tant dans la doctrine que dans l'adaptation de cette doctrine à l'Écriture. La clef du philonisme comme de la Kabbale est dans le procédé allégorique. Sans vouloir revenir sur ce que nous avons dit plus haut, remarquons que l'allégorisme est le grand procédé des écrivains grecs soucieux de trouver les idées du jour dans les écrits anciens, notamment chez les premiers poètes. Ce que l'Écriture est pour Philon et le Zohar, Homère l'est pour les philosophes grecs. Déjà Philon (*De republic.* II, p., 615) mentionne les interprètes allégoristes tels que Théagènes de Rhégium, Métrodore de Lampsaque et d'autres, tirant d'Homère par voie allégorique les doctrines physiques de leur temps. (Voir Bernhardy, *Grundriss d. griech. Litter.*, I, 280, 466). Plus tard ce sont surtout les stoïciens qui allégorisent pour mettre en harmonie leurs conceptions philosophiques avec les κοιναὶ ἔννοιαι (v. Plut, *De vita et poesi Homeri et Heraclid. Pontic.*, *allegoriae Homericae ad Ilias* XX, 67).

Faisant allusion à l'anthropomorphisme et à l'anthropopathie de certains passages homériques, Héraclide énonce le principe suivant qui sera également celui du Midrasch, de Philon, du Zohar et de toutes les littératures juives : πάντῃ γὰρ ἠσέβησεν εἰ μηδὲν ἠλληγόρησεν (Héracl.,

c. 1). L'homme intelligent sait, σεμνὴν ὑπὸ νόμῳ τῶν ποιημάτων τὴν ἀλήθειαν ἰχνεύειν (*ibid.*, Héracl., 6 sqq.).

Les procédés en vigueur se ramènent à deux principaux :

1° L'étymologie : par exemple Ἀθηνᾶ est tiré de ἀθρηνᾶ τις οὖσα, par exemple image de la φρόνησις (Héracl., c. 19). Circé est le symbole du mouvement circulaire ou de la métempsycose (ἐγκύκλιος περιφορά du mot κίρκος); « Saturnus appellatus est, quod saturetur annis » (Cicéron, *De natur. deor.*, II, 25); « Ceres a gerendis fructibus tanquam geres » (*ibid.*, II, 26).

2° Le jeu de mots : par exemple, Homère appelle le corps δέμας pour indiquer qu'il est une chaîne de l'âme et d'autre part il l'appelle σῶμα, parce qu'après la mort il n'est plus qu'une σῆμα de l'âme (Plut., p. 1157 A, C).

Une fois que par voie allégorique un mot a été substitué à un autre, cette substitution est admise et peut entrer dans des combinaisons nouvelles, par exemple comme nous lisons dans l'*Iliade*, V, 75 : ψυχρὸν δ' ἔλε χαλκὸν ἐδεῦσι, il s'ensuit que l'airain sera toujours synonyme de froid.

Un sens allégorique spécial s'attache aux nombres. Le mot ἐνηής désigne dans Homère un homme de bien parce que l'unité est bonne; et δύη désigne le malheur parce que la dualité est un symbole du mal (Plut., *l. c.*, p. 1184 A, B).

Par leur fond les allégories peuvent être appliquées à la physique ou à la morale : οὕτω μὲν οὖν πρῶτος Ὅμηρος ἔν τε Ἠθικοῖς καὶ Φυσικοῖς φιλοσοφεῖ (Plut., *l. c.*, 1182 B). Dans le *Natur. deor.* (II, 24) Cicéron dit : « Alia quoque ex ratione et quidem physica magna fluxit multitudo deorum qui induti specie humana fabulas poetis suppeditaverunt, hominum autem vitam superstitione omni referserunt. »

C'est sur ce fondement qu'on s'appuya pour dire

qu'Homère était la source de tous les systèmes ultérieurs, comme feront plus tard les Juifs et plus particulièrement les Juifs alexandrins et les mystiques. Ainsi l'on découvrit la doctrine de Thalès dans l'*Iliade* (XIV, 246) : Ὠκεανοῦ ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται (Héracl., c. 22); la doctrine de Xénophane de Coléphon dans l'*Iliade* (VIII, 99) : ἀλλ' ὑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε; la doctrine des quatre éléments dans le chant II, 412 et III, 277. — Lorsque dans l'*Iliade*, XIV, 200 sq., Hera veut apaiser la querelle entre Okeanos et Tethys, c'est là un symbole pour enseigner le système d'Empédocle relatif au νεῖκος καὶ φιλία, à la séparation et au rapprochement des éléments. — Si, *Iliade*, XVIII, 468 sqq., Vulcain est chargé de fabriquer le bouclier d'Achille, orné de toutes sortes de choses, c'est là une allégorie pour enseigner la doctrine d'Héraclide relative au feu (Vulcain). — Homère connaît le Dieu suprême et il lui prête une nature purement spirituelle, il le déclare invisible et tout cela est indiqué par *Iliade*, I, 498, où Zeus est assis *à part des* autres dieux. — La conception platonicienne et stoïcienne sur la vertu comme étant objet d'enseignement est indiquée dans l'*Odyssée*, IV, 206 : τοίου γὰρ καὶ πατρὸς ὅς καὶ πεπνυμένα βάζεις. L'ἀπάθεια est prêchée par l'*Iliade*, XIX, 228; XVIII, 117; V, 252, où Homère se propose d'affranchir l'homme des λύπη, ὀργή, φόβος. Jusqu'aux vertus particulières, comme la vertu pythagoricienne relative au silence, se trouve dans Homère, notamment dans l'*Iliade*, III, 2, 8 : βαρβαρικὸν ἡ κραυγὴ ἑλληνικὸν δὲ ἡ σιωπή, etc., etc. (v. Plut., p. 1131 B; 1132 A, 1133, 1136, 1138, 1140, 1141, 1174, 1171, 1172, 1190; Héraclite, c. 43, 49 et *pass.*).

Bref, ce que les Grecs d'une époque postérieure et émancipés firent pour Homère, les Juifs post-bibliques des environs de l'ère chrétienne et émancipés le firent pour la Bible.

La Bible elle-même n'autorisait-elle pas ce travail d'interprétation, soit qu'on considérât tous les passages relatifs aux généalogies et aux étymologies fantaisistes appliquées aux noms propres, p. ex., *Gen.*, **4**, 1 et 25 ; **5**, 29 ; chap. **30** fin et **31**; etc. etc., soit qu'on comparât des passages comme *Gen.*, **32**, 25, relatifs à la lutte de l'ange avec l'interprétation du prophète Osée **12**, 5 donnant à cette lutte le sens d'un combat spirituel de la prière, etc.

De plus, de légers changements se glissant dans le texte pour écarter quelque anthropomorphisme, favorisaient les tentatives nouvelles et plus hardies (v. Geiger, *Urschrift und Uebersetz. d. Bibel*, Breslau, 1857).

Ainsi *Ézéch.*, **8**, 17, le mot אפם (leur nez, leur face) n'a aucun sens. Le texte portait évidemment à l'origine le mot אפו (son nez — il s'agit de Dieu). Dans de nombreux passages les mots signifiant « voir le visage de Dieu » sont changés par une substitution de voyelles en « être vu, apparaître devant le visage de Dieu » (cf. Frankel, *Vorstudien zu der LXX*, 1841, p. 185 sqq. et *Paläst. Exegese und alexandr. Hermeneutik*, 1851, p. 42 sqq.; p. 133 sqq.).

Le principe de l'allégorisme se dégagea ainsi sous la forme suivante :

גדול כח הנביאים שמדמין יוצר ליצר

Grande est la puissance des prophètes, assimilant le Créateur à la créature :

לא דבר הכתוב אלא כדי לשבר את האוזך

Le texte ne s'exprime de la sorte que pour s'accommoder à notre oreille (v. *Yalkut*, p. 80 *a*; *Berechoth*, 31 *b*).

A l'abri de l'allégorisme la doctrine étrangère se glissa d'abord timidement dans les traductions, les traductions araméennes qui préparaient celle d'Onkélos et les traductions grecques qui aboutirent à celle des Septante.

Les traducteurs araméens altèrent les passages où Dieu est déclaré l'auteur de certains actes ou mouvements trop humains. A Dieu lui-même ils substituent la Yikra ou Magnificence, la Schekinah ou Gloire, la Memra (1) ou Parole, ou même ils placent simplement devant le nom divin la proposition קדם afin d'éloigner Dieu du contact direct des choses. Ce n'est plus Dieu lui-même mais sa Memra qui crée Adam (*Genèse*, 2, 27). qui l'appelle après la faute ; c'est la Schechinah et non Dieu lui-même qui passe devant la face de Moïse (*Exode*, 33, 14, 15-34, 6).

Sans aller aussi loin que Dähe (*Geschichtliche Darstellung der jud.-alex. Philosophie*, I, 72 sqq. et *Urchristenthum*, II, 14, 18 sqq.), il faut reconnaître chez les traducteurs grecs les mêmes préoccupations que chez les traducteurs araméens. Tout ce qui est relatif à Dieu prend un caractère plus abstrait. Ainsi, *Ex.*, 24, 9, 10 : « Moïse, Aaron, Nadab et les 70 anciens *virent Dieu* » est traduit par καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ὁ θεός...

Ailleurs *Isaïe*, 6, 1 : « Les pans de son vêtement (du vêtement de Dieu) remplissaient le sanctuaire », ils traduisent καὶ πλήρες ὁ οἶκος τῆς δοξῆς αὐτοῦ.

L'expression Yahveh Sebaoth qui signifie dans la langue biblique que Yahveh est le seul Dieu, le maître de l'armée céleste des astres et par extension des armées terrestres (cf. *Isaïe*, 13, 4), ils traduisent par Κύριος ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων.

Le mot *bara* qui dans la Bible signifie créer *ex nihilo*, ils le rendent (*Is.*, 40, 26) par τίς κατέδειξε ταῦτα πάντα

1. Remarquons que Yikra est simplement la traduction araméenne du mot hébreu *kabad* qui dans la Bible signifie quelquefois Dieu lui-même, par exemple dans Isaïe. Schechinah vient d'une racine signifiant demeurer, et répond peut-être à l'idée de Makom, lieu, τόπος, qui joue un rôle si considérable dans l'alexandrinisme,

qui a rendu visibles toutes ces choses et en effet les termes *tohu bohu* (*Genèse*, **1**, 2) sont rendus par ἡ δὲ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος « et la terre était non visible et non ordonnée ». — A propos de la création d'Adam et d'Ève le texte dit (*Genèse*, **1**, 27) : Dieu *les* créa mâle et femelle. La traduction, semblant anticiper sur la doctrine de l'androgyne, porte Ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτόν. Nous pourrions multiplier les exemples. Contentons-nous de renvoyer aux versions de *Genèse*, **2**, 21; *Ex.*, **3**, 14; I *Rois*, **8**, 53; *Psaumes*, **51**, 12; *Job*, **7**, 15, etc.

Dans le Targum Yeruschalmi, la trace des idées nouvelles s'accuse davantage. A la première page de la *Genèse* il introduit purement et simplement l'idée nouvelle de la Sagesse et il traduit par « la Sagesse, Dieu créa, etc... ». — Le souffle de Dieu, *ibid.*, **1**, 2 devient, l'esprit de bonté. C'est l'esprit de bonté qui de devant Dieu passe sur la face des eaux pour les féconder, רוחא דרחמין מן קדם דה' הוא מנשבא על אפי מיא. Le travail des premiers hommes au paradis terrestre est conçu comme un travail spirituel פלח באורייתא, idée que nous trouvons également dans Philon. La création de l'homme, *Genèse*, **1**, 27, est présentée ainsi : « La parole de Dieu créa l'homme à l'image d'une image de Lui (ובוא ביכורא דה' ית אדם בדכותיה בדמות מן קדם ה' ברא יתיה). Déjà Métatron est conçu comme le grand scribe et comme le prince de la Sagesse ספרא רבא, רבני חכמתא et ces idées sont rattachées à *Genèse*, **10** et à *Deutéronome*, **34**, 6. Mais c'est surtout la littérature apocryphique qui servit de trait d'union entre la doctrine juive et la doctrine non juive.

Le livre de la Sapience conçoit Dieu à la manière des

enfin Memra répond à l'hébreu *dabar* dans les innombrables passages commençant par « la Parole de Dieu fut à », — hébraïsme pour dire : Dieu parla à, — la parole se détache peu à peu de celui qui e prime et est considérée en soi.

stoïciens comme un πνεῦμα νοερόν (**7**, 22), comme quelque chose de λεπτόν (*ibid.*), qui est évidemment un écho de la doctrine d'Anaxagore. — La création est conçue comme l'action exercée par la Sagesse divine sur la matière informe et plastique. La Sagesse est un reflet de la lumière divine, un miroir de l'activité divine, une émanation de sa magnificence, un esprit subtil, pur, omniscient, omnipotent répandu à travers l'univers. Elle est plus active que les choses les plus agissantes. N'étant qu'une, elle peut tout... et toujours immuable en soi, elle renouvelle toute chose. Elle se répand parmi les peuples et les âmes des saints, elle forme les amis de Dieu et les prophètes (chap. **7**, **8**, **11** *passim*). Nous sommes ici en présence d'une véritable tendance à hypostasier la Sagesse, à lui prêter les caractères de la raison universelle du λόγος σπερματικός avec cette différence que les stoïciens font de cette raison le Tout divin, tandis que l'auteur de notre livre fait cette part importante à la Sophia sans préjudice du Dieu personnel et transcendant.

Enfin nous y trouvons la doctrine de la préexistence (**8**, 19 sq.) et conséquemment la distinction tranchée entre l'âme et le corps, et la doctrine du corps considérée comme une source de péchés (**1**, **4**, 8, 20). Dans le livre de Ben Sirach se rencontre à peu près la même conception sur la Sophia que l'auteur appelle la première-née de Dieu qui fut devant lui avant tout autre chose, avant le commencement du temps πρὸ τοῦ αἰῶνος απ' ἀρχῆς ἐκτισέ με (**14**, 9). L'idée se rapproche un peu plus de celle du Verbe. La Sagesse est sortie de la bouche de Dieu, ἀπὸ στόματος ὑψίστου L'auteur rattache cette doctrine au chapitre 8 des *Proverbes* et au chapitre **28** de *Job* (1).

1. Il est vrai que déjà dans la Bible nous trouvons des idées analogues, par exemple *Proverbes*, ch. **8**, la Sagesse dit : « Dieu me posséda

Mais c'est surtout le IVe livre des *Macchabées* qui nous montre le procédé de fusion entre des doctrines qui semblent inconciliables. Là, nous saisissons véritablement le point de rencontre et comme le confluent de l'allégorisme juif et de l'allégorisme grec, sans que la fusion y soit encore opérée. Là, nous surprenons les deux faces du problème et l'opposition autour de laquelle gravitera tout l'alexandrinisme. L'auteur est un Juif orthodoxe ; il tient à la lettre même de l'Écriture, aux miracles, à tout le brillant de l'angélologie ; il tient aussi et par dessus tout à la doctrine biblique relative à la création et de l'âme considérées comme des œuvres de Dieu. Mais d'autre part il marque une culture philosophique très avancée, professe presque littéralement la doctrine stoïcienne, notammnent l'éthique stoïcienne et alors pour opérer la réconciliation il s'avise de faire du λογισμός stoïcien, c'est-à-dire de la volonté raisonnable, maîtresse de toutes les passions, quelque chose de plus complet qu'il appelle εὐσεβὴς λογισμός, **1**, 1 sq. Cette nouvelle et plus haute faculté religieuse ne reçoit toute sa plénitude, toute sa teneur réelle et complète que dans la loi mosaïque. Cette loi est l'expression la plus pure de la conformité avec la nature : κατὰ φύσιν ἡμῖν συμπαθεῖ νομοθετῶς ὁ τοῦ κόσμου κτίστης (ch. **5**, 24). Elle produit à coup sûr et comme

au début de sa voie, avant sa première œuvre. De toute éternité je fus souveraine, dès le commencement, avant le premier âge de la terre, avant qu'il y eût des abîmes. J'étais née, avant les sources abondantes, ch. **3**, 19, 20; *Psaumes* **132**; *Job*, **28**. Mais qu'est-ce à dire, et quelle serait cette objection ? ce que nous disons pour ces apocryphes, nous le disons pour le canon biblique, et dans ces parties bibliques nous ne voyons autre chose qu'un reflet de la doctrine néo-platonicienne. La critique a raison de placer ces pages à une époque bien postérieure à celle que leur assigne la tradition, à l'époque même du néo-platonisme, au même titre que le commencement de l'Évangile de saint Jean.

de sa propre force les quatre vertus cardinales (ch. 1, 24 sqq. ; ch. 5, 22 sqq.). Du commencement à la fin elle enseigne l'empire de la raison sur les passions. Tous les personnages de l'Écriture incarnent cet idéal. Moïse maîtrise ses passions lorsqu'il n'exerce pas lui-même de châtiment sur Korah et ses complices, mais les abandonne à Dieu (ch. 2, 15). David se dompte lorsqu'il verse à terre l'eau que ses serviteurs ont cherché au péril de leurs jours (ch. 3, 6 sqq.). — L'auteur pour lire ces doctrines dans l'Écriture n'a pas encore besoin de recourir à un allégorisme systématique, parce qu'il se borne à des généralités et qu'il choisit soigneusement les héros et les faits qu'il charge de porter ses idées. On sent bien que s'il avait à entrer dans le détail, s'il avait surtout à suivre l'Écriture pas à pas, il ne pourrait s'en tirer autrement que par l'allégoristique. Du reste le procédé transperce à quelques endroits. Ainsi au chap. 7, 12, Éléasar repoussant par le λογισμός l'assaut des parties affectives soulevées par le martyre est comparé à Aaron maîtrisant par l'encensoir le feu dévorant de la peste; au chap. 14, 8, les sept jours de la création sont pris comme des symboles des sept martyrs macchabéens; au chap. 15, 29, la femme triomphant par l'εὐσεβὴς λογισμός de toutes les angoisses de la douleur est comparée à l'arche de Noé, défiant les flots. Enfin au chap. 18, 8, le serpent est représenté comme un séducteur de l'innocence de la femme : οὐ διέφθειρέ με λυμεῶν ἐρημίας φθορεὺς ἐν πεδίῳ οὐδ' ἐλυμήνατό μου τὰ ἁγνὰ τῆς παρθενίας λυμεῶν ἀπατηλὸς ὄφις. Nous sommes sur la voie qui conduit à Aristobule et à Philon. Après eux va s'opérer la fusion.

Toutes les traductions et tous les apocryphes, tout en essayant la conciliation entre les deux sources de vérité, les maintiennent en présence l'une de l'autre avec une autorité presque égale. Il fallait trouver un moyen de ne

laisser debout que l'Écriture et lui subordonner tout le reste. Il fallait pour cela systématiser l'allégorisme. Ce fut Aristobule qui tenta la chose. C'est lui qui semble le premier (d'après Euseb., *Hist. eccles.*, VII, 32, 16) avoir écrit des ἐξηγήσεις de la loi mosaïque, dont Eusèbe lui-même (*Praep. evang.*, VII, 14; VIII, 10; IX, 6; XIII, 12) cite des fragments. Aristobule ne se contente pas de penser que la Bible doit être pour les Juifs ce qu'Homère est pour les Grecs, il fait un pas de plus et quel pas : toute la littérature grecque, y compris Homère, Hésiode, Orphée, Linus, a sa source dans l'Ancien Testament. Ici toute la vertu de l'allégorisme ne suffisait plus. On alla jusqu'à introduire (est-ce lui ou un autre?) dans les œuvres de ces poètes quelques vers significatifs, où il pouvait être question d'un « descendant de Chaldéens, à qui seul revenait l'honneur de voir le Maître de l'Univers » (Euseb. *Praep., evang.*, XIII, 12), ou d'un septième jour qui aurait marqué l'achèvement de l'œuvre de création (p. ex. *Odyss.*, V, 262, ἕβδομον se substitue à τέτρατον). — De même toute la philosophie d'Aristote est tirée de l'Ancien Testament (Clément Al., *Strom.*, V, 595, D) : τὴν περιπατητικὴν φιλοσοφίαν ἔκ τε τοῦ κατὰ Μωῦσεα νομοῦ καὶ τῶν ἄλλων ἡρτῆσθαι προφητῶν(1). Ce qu'Aristobule dit dans sa dédicace au roi (probablement Ptolémée Philométor) : φυσικῶς λαμβάνειν τὰς ἐκδοχὰς καὶ τὴν ἁρμόζουσαν ἔννοιαν περὶ θεοῦ κρατεῖν καὶ μὴ ἐκπίπτειν εἰς τὸ μυθῶδες καὶ ἄνθρώπινον κατάστημα, semble calqué sur la formule stoïcienne. Les procédés allégoriques que révèlent les fragments rappellent entièrement ceux des stoïciens. Tout anthropomorphisme y est expliqué comme une métaphore de vérités philosophiques.

1. Philon ajoutera Héraclite en se référant probablement à Aristobule : φασὶν Ἡράκλειτον... αὐχεῖν ὡς ἐφ' εὑρέσει καινῇ παλαιὸν γὰρ εὕρεμα Μωσέως ἐστι, etc. (*Quis rer. div. haer.*, 43., I, 503. — Et Socrate : « Socrates a Moyse edoctus » (*Quaest. ap. Auch.*, II, 83).

Ainsi par exemple le repos de Dieu de la *Genèse* signifie l'ordre immuable de l'Univers, interprétation que les Stoïciens tiraient de leur côté d'Homère.

Dans la lettre d'Aristée, les prescriptions rituelles sont le porte-paroles de vérités plus hautes. La défense biblique de manger la chair de certains animaux signifie que la violence et l'injustice souillent l'âme; les ruminants et les animaux à sabots fendus sont permis pour dire qu'il faut souvent songer à Dieu et discerner le juste de l'injuste, etc.

Ainsi donc, avant Philon il s'était déjà fait un grand travail dans la pensée juive, dont l'importance n'est que faiblement indiquée dans les fragments qui nous restent. Lui-même semble se référer à des écoles entières. Il parle des ἐξηγηταὶ ἱερῶν γραμμάτων (*De septen.*, 19, II, 293); et *ibid.*, 18, II, 242, d'une παλαιὰ ἀλληγορία. Il mentionne des collections midraschisques fondées sur l'allégorie : συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν οἳ τῆς αἱρέσεως ἀρχηγέται γινόμενοι πολλὰ μνημεῖα τῆς ἀλληγορουμένης ἰδέας ἀπέλιπον (*De vita contempl.*, 3, II, 475) et il ajoute que ces écrits servaient de modèle aux interprètes de son temps : οἷς καθήπερ τισιν ἀρχετύποις χρώμενοι μιμοῦνται τῆς προαιρέσεως τὸν τρόπον (v. pour le reste Zeller, *Philos. grecque*, p. 225 sq.).

Mais pour nous c'est Philon qui mit définitivement en œuvre le procédé allégorique et qui opéra dans l'alexandrinisme la fusion parfaite entre la doctrine juive et les doctrines étrangères; c'est ce que nous allons voir avec quelques détails. Philon dit formellement que l'Écriture est la synthèse de toute science, la grande source de toute connaissance : Μωσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φθάσας ακρότητα καὶ χρησμοῖς τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώσατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιδαχθεὶς (*De mund. opif.*, 2-3) la seule philosophie (cf. *Vita Mos.*, 685 D) : εἰσέτι νῦν φιλοσοφοῦσι ταῖς ἐδόμαις Ἰουδαῖοι σὴν πάτριον φιλοσοφίαν, τὸν χρόνον ἐκεῖνον ἀναθέντες ἀπιστημῃ);

son autorité est absolue (*Vita Mos.*, II, 163 : πάντα εἰσὶ χρησμοὶ ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγεγραπται χρησθέντες δι' αὐτοῦ (il s'agit de Moïse).

La Bible en général, mais avant tout le Pentateuque, est le grand puits de vérité dans lequel ont puisé et Pythagore et Platon et Zénon, etc. (*Leg. alleg.*, I, 65. — *Quod omn. pro lib.*, II, 454).

Philon procède avec la Bible et avec la langue biblique comme avec une matière très malléable. Il joint, disjoint les racines sans aucunement tenir compte des lois grammaticales de la langue et sans même se soucier de l'orthographe. Il ne distingue pas non plus l'hébreu ancien et classique des dialectes récents. Il place sur la même ligne l'hébreu des prophètes et le chaldéen, produit bâtard des temps ultérieurs (cf. *De vita Mos.*, II, 5) : τὸ παλαιὸν ἐγραφησαν οἱ νόμοι γλώσσῃ Χαλδαικῇ (cf. *ibid.*, III, 29).

Je ne veux pas aller jusqu'à dire qu'il ignore complètement l'hébreu, quoique sa distinction entre le tétragramme et le κύριος des Septante et sa confusion des lettres א et ע (p. ex. Ἀμμανίτης qu'il dérive de ἐκ μητρος, confusion entre מע et מא) donne bien à réfléchir (v. Frankel, *Vorstudien zu LXX*, § 18).

Encore une remarque préliminaire. Philon ignore à peu de chose près la Halacha; pour lui comme pour le Zohar plus tard, j'entends le Zohar proprement dit, la Halacha est l'opposé de la conception allégorique de l'Écriture. Elle rejette l'interprétation figurée et philosophique des lois. Quand, par hasard, il a besoin de s'y référer, il cite des autorités compétentes qu'il introduit par l'expression ταῦτα εἰς ἀκοὰς ἦλθε (v. p. ex. *De circumcis.*, 2). En revanche, il fait entrer dans sa doctrine des traditions orales que le Midrasch avait superposées aux récits historiques de l'Écriture. Il dit (*De vita Mos.*, I, 1 ; II, 81) : τὰ περὶ τὸν ἄνδρα μηνύσω μαθὼν αὐτὰ καὶ ἐκ βίβλων

των ἱερῶν... καὶ παρὰ τινῶν ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσβυτέρων.

Pour fonder tout son système, il reprend le principe rabbinique : תורה יסוד עולם « La Thorah est le fondement du monde », ou הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם « Dieu regarde la Thorah et crée l'univers ». Il y ajoute le principe stoïcien affirmant que la véritable moralité consistait à vivre ὁμολογουμένως τῇ φύσει. Comme l'univers, dit-il, est en harmonie avec la loi (τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ καὶ τοῦ νόμου τῷ κόσμῳ συνᾴδοντος), il s'ensuit que l'homme vivant conformément à la loi est l'homme véritable, le vrai citoyen de l'univers, τοῦ νομίμου ἀνδρὸς εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου.

C'est pourquoi, ajoute-t-il, la loi mosaïque commence par le récit de la création de l'univers en vue de fondre en un tout les deux éléments, l'élément loi, et l'élément nature : πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀπευθύνοντος καθ' ἣν καὶ ὁ σύμπας κόσμος διοικεῖται.

Pour justifier son allégorisme, il raisonne de la manière suivante (*Quod Deus immut*, I, 280 sq. et *De somn.*, I, 256). Les *Nombres* (23, 19) disent d'une part : « Dieu n'est pas comme un homme » ; d'autre part, *Deutéronome*, 1, 31, le présentent comme un homme ; il y a là évidemment δύο τὰ ἀνώτατα κεφάλαια περὶ τοῦ αἴτιου, comme deux voies de promulgations législatives, δύο... τῆς νομοθεσίας ὁδοί. L'une vise la vérité absolue, ἡ πρὸς τὸ ἀληθὲς ἐπινεύουσα ; l'autre s'accommode aux faibles entendements, ἡ πρὸς τὰς νωθεστέρων δόξας. Le Zohar aussi tout en admettant le sens naturel auquel il ne peut rien être ajouté et dont rien ne peut être retranché, פשטית דקרא כמה דאיהו דלא לאוספא ולא למגרא אפילו אית אחד (*Zohar*, II, 99) ; admet un autre sens se superposant au premier : ר' שׁ' אמר ורי לההוא בר נש דאמר דהא אוריתא אתא לאחזאה ספור בעלביא ומלין דהדיוטי. Malheur à celui qui dit : La loi ne contient que des récits humains et des choses relatives aux indivi-

dus. Au contraire, le sens littéraire est l'enveloppe (*Zohar*, III, 152 *a*) : האי סגור דאודיתא לבושא דאוריתא. Ou encore : חכמא לא יתיב אלא בקנקן כך אוריתא לא יתיב אלא בלבושאה. Le vin ne se met que dans des cruches; de même la doctrine est enveloppée dans son vêtement.

Ainsi se trouvent fondés les deux sens de l'Écriture : l'un qui est le sens extérieur, littéral, ἡ ῥητὴ καὶ φανερὰ ἀπόδοσις (*De Abrah.*, II, 29; cf. *ibid.*, II, 35) ou encore le sens κατὰ λόγον (*Leg. alleg.*, I, 77), le זה פשוטו du Midrasch; l'autre, le sens intérieur, profond, dont le sens littéral n'est que l'enveloppe, le corps (*De migr. Abr.*, I, 450) : Σχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται (*De Joseph.*, II, 41), et mieux : τὰ πλεῖστα τῶν ἐν νόμοις σύμβολα φανερὰ ἀφανῶν καὶ ῥητὰ ἀῤῥήτων (*De spec. leg.*, II, 339). Il appelle encore le sens allégorique τὰ νοητὰ (*Abrah.*, II, 31): ἀσώματα καὶ γυμνὰ πράγματα (*ibid.*, II, 34); ἡ τροπικωτέρα ἀπόδοσις (*ibid.*, II, 59); enfin et surtout ἀλληγορία (*De plant.*, I, 335; *Abrah.*, II, 20; *De Decal.*, II, 180).

Mais il ne faudrait pas croire que cette méthode soit le produit de l'arbitraire; bien, au contraire, il existe des règles fixes qu'il ne faut pas dépasser, κανόνες τῆς ἀλληγορίας (*De vict. offer.*, II, 255; *De somn.*, I, 631), ou encore νόμοι τῆς ἀλληγορίας (*De Abrah.*, II, 11), correspond aux anciennes *Middoth* dialectiques de la Haggadah et aux règles herméneutiques des stoïciens. Ces règles doivent sans cesse diriger l'inspiration individuelle, soucieuse d'interpréter l'Écriture (*De cherub.*, I, 144; *De somn.*, I, 627).

Ces règles se répartissent en deux grandes classes. Dans cette division il ne se préoccupe pas du contenu même de l'Écriture, et tout en maintenant la distinction stoïcienne du point de vue physique et du point de vue moral, il se préoccupe davantage de superposer à l'inter-

prétation à la fois physique et morale réunies une interprétation métaphysique et mystique.

Dans la première catégorie rentrent tous les passages de l'Écriture pour lesquels le sens littéral doit être complètement écarté, en vue de bannir tout ce qui pourrait être indigne de Dieu. C'est la reprise du principe stoïcien πάντη γὰρ ἡσέθησεν Ὅμηρος εἰ μή ἠλληγόρησεν (v. pl. haut). Par exemple quand il est dit d'Adam qu'il s'est caché devant Dieu, ce sens ne peut être maintenu puisque Dieu remplit tout (*Leg. alleg.*, I, 88), ou bien quand Dieu pose des questions (*Quod det. pot. insid.*, I, 202, 203) il formule le principe général suivant : le sens littéral doit être complètement écarté et s'effacer devant le sens allégorique, non seulement quand il serait indigne de la majesté divine, mais chaque fois qu'une difficulté insoluble se présente, soit que le passage ne donne plus de sens du tout, soit qu'il se trouve en contradiction avec un autre plus important, soit qu'il se trouve être indigne de l'Écriture en général. Il est incompréhensible par exemple que Jacob ayant tant de serviteurs à sa disposition envoie son plus cher fils à la recherche de ses frères (*Quod det. pot. insid.*, I, 194). Il est impossible que l'Écriture attribue une femme à Caïn, *Genèse*, 4, 17, alors qu'il n'y avait sur la terre que Ève, sa mère (*De poster. Caïn.*, I, 232). Dans la *Genèse*, 28, 13, Abraham est appelé le père de Jacob alors qu'il en est en réalité le grand-père. L'Écriture veut nous apprendre que celui qui étudie est plus près de l'ἀσκητικός que le αὐτοφυὴς τρόπος (*De somn.*, I, 646). On ne peut pas non plus prendre au sens littéral la création en *six* jours (*Leg. alleg.*, I, 44), ni la création de la femme au moyen d'une côte de l'homme, que déjà la charpente de l'homme rend impossible (*ibid.*, I, 70).

La deuxième catégorie comprend tous les passages

où l'expression métaphorique imagée du texte nous invite lui-même à penser au sens allégorique; tels sont, par exemple, l'arbre de la connaissance ou de la vie (*De opif. m.*, I, 37) ou le serpent parlant (*De agricult.*, I, 315).

Cette grande division posée Philon nous indique aussi quels sont, à ses yeux, les signes visibles de l'interprétation allégorique. Le Zohar, comme nous avons vu, les diversifie encore et les accroît.

C'est tout d'abord le pléonasme. Déjà pour le Midrasch (*Beresch. Rabb.*, 39), les mots répétés par exemple לך, לך, de *Gen.*, **12**, 1, marquent un sens plus profond que le sens littéral. Dans l'exemple cité la répétition indique une double émigration ou pérégrination d'Abraham. De même *Gen.*, **22**, 11, les mots Abraham, Abraham sont l'un une expression de la réprimande (cf. Raschi, *ad Exod.*, **1**, 1). Pour le Zohar (I, 120 *a*, *b*; III, 138 *a*, 187 *b*), cette répétition signifie qu'une nouvelle vie commence pour Abraham et que le temps des épreuves est passé. Philon raisonne d'une manière analogue. Ainsi les mots ἄνθρωπος ἄνθρωπος de *Lévit.*, **18**, 6, signifie non l'homme ordinaire mais l'homme vertueux (*De gigant.*, I, 267).

C'est ensuite toute expression superflue. Le Midrasch (*Beresch. Rab.* 16) s'attache par exemple aux mots מות תמות de *Gen.*, **2**, 17, pour en tirer l'idée non seulement de la mort d'Adam, mais de la mort de ses descendants. Philon formule ainsi le principe (*De profug.*, I, 554) : περιστον ὄνομα οὐδὲν τίθησιν. Il cite comme exemple *Gen.* **2**, 16 et 17 et *Gen.* **15**, 5. Dans ce dernier passage ἐξήγαγεν αὐτὸν ἔξω le mot ἔξω paraît inutile après la particule ἐξ. Philon en déduit que, d'après l'Écriture, Dieu conduisit Abraham εἰς τὸ ἐξωτάτω χωρίον, c'est-à-dire l'affranchit de toutes les chaînes du corps. — Dans *Gen.*, **15**, 10, μέσα διεῖλεν signifie que Dieu partagea tout en parties égales par

le moyen du λόγος τομεύς (*Quis rer. div. haer.*, I, 493).

La répétition des choses déjà dites, οὗ μακρολογίας τὸ φαυλότατον εἶδος· ταυτολογιαν ἐπιτετῆδευκε (*De congr. erud. grat.*, I, 529). Le Talmud Baba Kama 64 *a* exprime le même principe sous cette forme : « Quand une chose est dite et répétée, la répétition ne peut que viser un point nouveau » כל דבר שנאמרה ונישנית לא נרשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה

Le Zohar tire grand parti de cette règle et il l'applique non seulement à la répétition d'un fait ou d'une idée, mais à la répétition d'un mot dans un verset ou même d'une lettre dans un mot.

It est loisible de faire abstraction du sens syntaxique, pour considérer un ou plusieurs mots hors du contexte. Le Midrasch, le Talmud, les Septante, le Zohar ne se font pas faute de séparer même un pronom du verbe pour éviter une difficulté et Philon fait communément servir un même mot à la proposition précédente et à la proposition suivante. Ainsi à propos de *Gen.*, 19, 20, il dit que la ville de Zoar est appelée μικρά τε καὶ οὐ μικρά pour nous apprendre que le sens de la vue est petit quant à son siège, mais il est grand quant à l'étendue qu'il peut embrasser (*De Abrah.*, II, 25 ; cf. *De plant.*, I, 346 ; à propos du mot ἀπεριπάθαρτος de *Levit.*, 19, 23).

Les synonymes ont chacun leur emploi voulu. Philon dit (*De agricult.*, 1, 300) : « Si la plupart des hommes ne pénètrent pas bien avant dans la nature des choses et par exemple leur donnent des noms par à peu près, Moïse choisit l'expression propre ὀνόμασιν εὐθυβολωτάτοις καὶ ἐμφαντικωτάτοις εἴωθε χρῆσθαι. Ainsi dans *Gen.*, 1, 27, ἐποίησεν et *Gen.*, 2, 8, ἔπλασεν indiquent deux espèces différentes d'hommes ; l'un πεπλασμένος est le ἄνθρωπος γήϊνος, l'autre κατ' εἰκόνα est le ἄνθρωπος οὐράνιος (*Leg. alleg.*, I, 49, 53. Cf. Zohar sur les mêmes passages et Zohar, III, 57 *b*).

On peut se servir de jeu de mots pour aboutir à des combinaisons nouvelles. Telle est l'expression de *Gen.*, 18, 6 : ἐγκρυφίας ποιεῖν, pour dire à l'initié de garder le secret des mystères.

Certains adverbes, certaines prépositions ont une valeur allégorique spéciale (pour le Midrasch également, cf. Yalkut sur I *Sam.*, 17, 36 et le Zohar, II, 132; III, 56, etc.). Ainsi *Gen.*, 1, 27 dans les mots κατ' εἰκόνα, la préposition κατὰ indique que l'homme n'est pas créé à l'image de Dieu, mais à l'image d'une image de Dieu, du Logos (*Quis rer. div. haer.*, I, 505).

Un mot peut être décomposé en ses éléments, lesquels peuvent être chacun l'objet d'une combinaison particulière. Dans *Gen.*, 31, 10, le mot διάλευκος signifie que les premiers fruits de l'âme recevant les semences sacrées de la Sagesse sont d'une blancheur éclatante (*De somn.*, I, 65).

Chaque mot peut recevoir toutes ses acceptions possibles, par exemple, κόσμος, vêtement et ornement et univers, pour nous enseigner que le vêtement orné du grand-prêtre est le symbole de l'univers (*De vita Mos.*, II, 151). — Dans *Gen.*, 3, 19 ποῦ εἶ signifie : 1° dans quelle injustice, ô âme, t'es-tu enveloppée; 2° tu es nulle part, car le mal est ἄτοπος. — Dans *Gen.*, 28, 11 : τόπος peut signifier : 1° l'espace rempli matériellement; 2° le θεῖτος λόγος rempli par Dieu de forces incorporelles; 3° Dieu lui-même (*De somn.*, I, 630).

On peut se permettre de changer légèrement un mot en vue d'obtenir un sens nouveau. Le Midrasch et le Zohar introduisent ce principe par la formule אל תקרא כך אלא כך, ne lis pas ainsi, mais lis... Par exemple Ésaïe est appelé איש שדה un homme des champs; on peut lire איש צדה, un homme de chasse (*Gen.*, 25, 25). Le Talmud et la Kabbale partent de là pour établir de substitution en

substitution des alphabets cryptographiques, gros de nouveautés. Philon opère pour les besoins de sa cause des changements d'accents, de voyelles, d'esprits ; ainsi plus haut ποῦ εἶ (*Gen.*, 3, 4) devient πού εἶ τί; devient τί *Leg. alleg.*, 1, 97 ; I, 81, 82).

Le moindre élément d'un mot a son importance. La *Genèse* (1, 26) dit ποιήσωμεν (au pluriel) pour marquer que Dieu ne créa pas lui-même tout l'homme ; ses collaborateurs se chargèrent de la partie relative au péché (*De opif. m.*, I, 16 ; *De mut. nom.*, I, 583). Le Midrasch interprète de même que sur les trois anges apparus à Abraham, deux seulement sont chargés de la mission destructive à Sodome, le troisième reste auprès d'Abraham. Il est Dieu ou représente Dieu. De même pour Philon, la *Genèse*, 11, 7) dit συγχέωμεν, c'est-à-dire que Dieu ne voulant lui-même toucher au mal, fait appel à ses anges (*De confus. ling.*, I, 432). — L'article a souvent un sens mystique. Ainsi le mot ἄνθρωπος accompagné de l'article marque ὁ κατ' ἐξοχήν ἄνθρωπος, l'homme supérieur (*De profug.*, I, 556) ; θεός sans article signifie le Logos et avec l'article l'être en soi (*De somn.*, I, 665). Une combinaison obtenue de la sorte demeure fixe. Si, par exemple, Dieu est appelé lumière dans *Ps.*, 26, 1, la lumière peut dans toute l'Écriture être le symbole de Dieu (*De somn.*, I, 632).

Le texte vaut parce qu'il dit et parce qu'il ne dit pas. Ainsi *Gen.*, 3, 9, Dieu appelle seulement Adam et non Ève, pour dire qu'Ève est ici sous-entendue, c'est-à-dire lorsque le νοῦς est appelé, l'αἴσθησις y est comprise (*Leg. alleg.*, I, 97).

Il y a un symbolisme des nombres.

Le nombre *un*, μονάς, est le nombre divin, Dieu se suffisant à lui-même et étant principe de tout, comme *un* est principe des autres nombres (*Leg. alleg.*, I, 66).

Deux marque la division, le créé. Philon est ici l'écho du néo-pythagorisme et du stoïcisme (*De opif. m.*, I, 7; *Leg. alleg.*, I, 44). Adam meurt parce qu'il touche au *deuxième* arbre et marque ainsi qu'il préfère le δυάς à la μονάς, le créé à l'incréé.

Trois marque l'essence divine accompagnée de ses deux Forces fondamentales (*De sacrif. Ab. et Cain.*, I, 173).

Quatre est en puissance ce que *dix* est en acte, c'est-à-dire la perfection (*De opif. m.*, I, 11).

Cinq, à cause des cinq sens, est le symbole de la sensualité (*De plant.*, I, 349 et *pass.*).

Six, produit du nombre mâle et femelle (3×2), et composé de parties égales ($3 + 3$), représente le mouvement des êtres organisés (*Leg. alleg.*, I, 46). Le Sefer Yezirah tire-t-il de là son « sextuple sceau appliqué aux six directions » (fin du chap. 1)?

Sept a des nombreuses qualités merveilleuses (cf. *De opif. m.*, I, 21 sqq. et *Leg. alleg.*, I, 45 sqq.).

Neuf marque la querelle, la division (*Congr. erud. grat.*, I, 532).

Dix est le nombre de la perfection (*De plant.*, I, 347; *De Decal.*, II, 183).

Dix combiné avec *cinq* (10×5250) est le nombre de l'affranchissement de l'âme (*De mut. nom.*, I, 613), etc., etc.

Il est à peine besoin de rappeler l'emploi varié à l'infini que le Zohar fait des nombres.

A côté des nombres, tous les êtres qui figurent dans l'Écriture sont, pour Philon et le Zohar, des porte-paroles d'une idée étrangère à celle qui est exprimée dans le texte. Il suffit de trouver pour cela un terme moyen qui puisse relier cet être et l'idée qu'on y veut rattacher.

Dans leur ensemble les animaux sont un symbole des

passions de la partie ἄλογον de l'homme (*Leg. alleg.*, I, 68); accompagnés de leur berger, ils représentent les facultés corporelles dirigées par la raison (*De agricult.*, I, 304) ou les passions maîtrisées (*ibid.*, I, 309). — Les brebis, les plus doux parmi les animaux et les plus féconds, sont le νοῦς, le meilleur en nous (*De mut. nom.*, I, 616). Le mot πρόβατον (brebis) marque l'idée de προβαίνειν (progresser) et est ainsi un symbole de l'âme juste (*De somn.*, I, 650). Remarquons en passant ces jeux d'étymologie grecque se répercutant sur l'Écriture. — Mais par leur bêtise les brebis sont un symbole de μὴ λογικά du mal, de l'ignorance (*De sacrif. Ab. et Cain.*, I, 170).

La génisse (*Genèse*, 15, 9) représente la ψυχή (*Quis rer. div. haer.*, I, 487). — Le bélier symbolise la colère et le sophisme (*Leg. alleg.*, I, 113; I, 490). — Le cheval représente la fougue des passions (*Leg. alleg.*, I, 84). — Le tigre représente le désir (*ibid.*, I, 57). — Le chameau, la mémoire (*De post. Cain.*, I, 254), l'âne l'ἄλογος φύσις (*De migr. Abr.*, I, 472).

Les oiseaux en général étant difficiles à ramener quand ils sont envolés sont une image de la parole (*De mut. nom.*, I, 616). En tant que se plaisant aux régions supérieures, ils symbolisent la sagesse. Leur descente sur terre, c'est l'âme guettant l'éther pour se marier au corps (*Quis rer. div. haer.*, I, 606). Accompagnés du nombre sept, ils sont les sept facultés corporelles, à savoir : les cinq sens, la parole et la faculté de reproduction (on reconnaît la division stoïcienne). Les mâles représentent ces facultés à l'état actif, et les femelles à l'état passif (*Genèse*, 7, 3) (*Quod det. pot. insid.*, I, 223). La tourterelle aimant la solitude est une image du Logos divin (*Quis rer. div. haer.*, I, 491).

Le serpent rampant, dévorant la terre et mordant l'homme, est une image du désir attaché aux choses ter-

restres (*De opif. m.*, I, 58), inspirateur de l'erreur (*Leg. alleg.*, I, 99). — La sauterelle, c'est l'âme s'affranchissant du corps et bondissant au ciel (*De concupisc.*, II, 355).

Les bonnes plantes représentent les vertus (*De plant.*, I, 335), les mauvaises comme les épines représentent les passions (*Leg. alleg.*, I, 336).

Les arbres beaux à regarder représentent les vertus théoriques; bons à manger, les vertus pratiques (*Leg. alleg.*, I, 54).

Le chêne de Sichem est la παιδεία (*De migr. Abr.*, I, 471). Les grenades symbolisent l'eau (Philon joue sur ῥοῖσκος et ῥῦσις). Le vignoble est une image de εὐφροσύνη, l'olivier de la lumière (*Quod Deus immut.*, I, 287). Le vin de l'ἄνοια (*De somn.*, I, 681). — La pâte tirée du blé marque les révélations mystérieuses de Dieu. Le pain est la nourriture de l'âme (*Leg. alleg.*, I, 157). Le rocher représente la sagesse ininterrompue de Dieu (*Quod det. pot. insid.*, I, 213).

La brique est une image de l'univers qui est, comme elle, solide, mobile, et constitué par des éléments liquides (*De confus. ling.*, I, 419). — Le soleil, c'est Dieu en soi (*De somn.*, I, 631). — Les puits par leur profondeur sont les θεωρήματα (*De somn.*, I, 621). — Les fleuves, notamment les fleuves paradisiaques, représentent l'un l'ἀγαθότης, les quatre autres les quatre vertus cardinales (*Leg. alleg.*, I, 50). L'anneau est une image de l'idée fondamentale enveloppant toutes les formes incorporelles, ἡ τῶν ὅλων σφραγὶς ἡ ἀρχέτυπος ἰδέα (*De mut. nom.*, I, 598). Il marque aussi la forme que Dieu imprime à l'âme (*De somn.*, I, 685). La chaîne, c'est le nexus de tout (*De mut. nom.*, I, 598). Elle représente aussi la nécessité corporelle (*De somn.*, I, 664). Les vêtements sont un symbole des corps (*Leg. alleg.*, I, 134). — Le vêtement du grand-prêtre en particulier est un mélange

des νοηταὶ καὶ αἰσθηταὶ δυνάμεις (*De migr. Abr.*, I, 452). — Son vêtement de dessous marque l'air qui descend du ciel sur la terre. — Les fleurs qui l'ornent représentent la terre. — Les houppes représentent l'eau. — Les clochettes symbolisent la collaboration harmonieuse de l'eau et de la terre lors de la création; ses émeraudes sont le soleil et la lune; les six noms qui y sont gravés, les six constellations; les douze pierres, les douze signes du zodiaque; les deux pectoraux, le Logos idéal et réel et, dans l'homme, le λόγος ἐνδιάθετος et προφορικός (*De vita Mos*, II, 153 sq.). — Le chandelier à sept branches du tabernacle représente les sept planètes (*ibid.*, II, 150). — Les quatre couleurs des rideaux représentent les quatre éléments à savoir le byssus, la terre, la pourpre, l'eau (pris à un animal marin), le jacynthe, l'air, la coque de roche, le feu (*De vita Mos.*, II, 148).

L'homme est un symbole du νοῦς (*Leg. alleg.*, I, 66; cf. *De sacrif. Ab. et Caïn.*, I, 181); la femme est un symbole de l'αἴσθησις (*Leg. alleg.*, I, 71 sqq.). Toutefois les vertus ont des noms de femme, en ce que Dieu est représenté comme leur époux (*De profug.*, I, 553).

Il y a un symbolisme des noms propres. Le Midrasch fonde ce symbolisme sur un verset des *Psaumes* (46, 9). Au lieu de lire : אשר שם שמות בארץ « Il (Dieu) a répandu des ruines dans le pays », il lit : שָׂמוֹת « il a fixé des *noms* sur la terre », c'est-à-dire il a caché au fond des noms des vérités profondes. Philon semble reprendre l'idée du Midrasch. Il dit (*De cherub.*, I, 149) : παρὰ Μωυσεῖ αἱ τῶν ὀνομάτων θέσεις ἐνάργειαι πραγμάτων εἰσὶν ἐμφαντικώτασαι ὡς αὐτὸ τὸ πράγμα ἐξ ἀνάγκης εὐθὺς εἶναι τὸ ὄνομα καὶ καθ' οὗ τίθεται διαφέρειν μηδὲν (cf. *De agricult.*, I, 300).

Ces noms, une fois interprétés, demeurent, pour Philon comme pour le Zohar, des symboles fixes, des types symboliques. Ces noms, dit Philon (*De mut. nom.*, I, 588),

ne sont pas des choses mortes, ce sont, aux yeux de Dieu, des images de ses forces, χαρακτῆρες δυνάμεων.

Ici nous touchons la charpente même du système ou plutôt du procédé philonien. Tout le philonisme est en germe dans les mots suivants : οὐχ ἱστορικὴ γενεαλογία ταῦτ' ἐστιν ἀναγραφεῖσα παρὰ τῷ σοφῷ νομοθέτῃ, μηδεις τοῦτ' εὖ φρονῶν ὑπονοήσειεν ἀλλὰ πραγμάτων ψυχὴν ὠφελῆσαι δυναμένων διὰ συμβόλων ἀνάπτυξις τα δ' ὀνοματα μεταβαλόντες εἰς τὴν ἡμετέραν διάλεκτον εἰσομεθα τὴν ὑπόσχεσιν ἀληθῆ (*De congr. erud. grat.*, I, 525).

Il nous faudrait un volume pour suivre Philon dans tous ses symbolismes onomastiques. Contentons-nous de quelques exemples, pris surtout au point de vue de la comparaison avec le Zohar.

Aaron, אהרון, il le dérive de הר, montagne, image du λόγος qui s'élève au ciel comme une montagne. C'est aussi la faculté humaine de la parole, car dans אהרון il y a aussi אור (feu) et la parole est comme un feu qui dévore, qui demande à s'échapper (*De migr. Abrah.*, I, 448; *Leg. alleg.*, I, 96).

L'Égypte marque :

1. Le pays de l'abondance ;
2. Le corps ;
3. Particulièrement l'αἴσθησις.

(*Leg. alleg.*, I, 80; *De migr. Abr.*, I, 448).

Joseph (יוסף de la racine signifiant ajouté) est πρόσθεμα πρόσθεσις et représente :

1. Le νοῦς φιλοσώματος (*Quod Deus immut.*, I, 289) ;
2. Le λόγος pratique, l'homme pratique (*De Joseph.*, I, 41 sqq.

Laban (לבן = blanc) : λευκός, λευκασμός par sa ποίμνη ἄσημος qui lui revient dans le partage de Jacob, représente la ὕλη ἄποιος (*De profug.*, I, 547), et par la couleur blanche, les couleurs en général et encore par ce moyen le règne du multiple.

Moïse représente le sage connaissant Dieu, le νοῦς τέλειος. — Comme dérivé de la racine égyptienne Μὼς, il est le symbole de l'eau (*Leg. alleg.*, I, 89 et I, 113).

L'Éthiopie : πεπυρωμένη (*Leg. alleg.*, I, 78) du mot αἴθω; symbole de la ἀμετάθλητος καὶ κατακορὴς γνώμη (peut-être le κατακορὴς νοῦς de Platon).

Tout cet allégorisme se rencontre également dans le Zohar avec — s'il ne peut — plus de subtilité encore, plus de jeux de mots, plus d'arbitraire étymologique et philologique et surtout avec la préoccupation prédominante de l'au-dessus et de l'au-delà. Ce que nous en avons indiqué dans le corps de notre travail en peut déjà donner une idée. Nous allons encore en fournir quelques exemples, que nous choisissons particulièrement comme terme de comparaison avec Philon.

Tout d'abord dans le règne animal. Les animaux en général sont des symboles de ce qu'il a de ζῶον en l'homme (*Zohar*, I, 211 *a*; II, 48 *b*; II, 126 *a*).

Les fauves sont en outre des représentants des esprits mauvais (III, 113 *b*).

La biche représente l'aurore. Ses bonds, c'est le soleil montant à l'horizon; c'est aussi le bond de la prière du juste (*Zoh.*, II, 52 *b*; II, 46 *a*; II, 57 *a*; III, 21 *b*).

L'action particulière du juste sur la Sefirah Malchut est symbolisée par l'union du bélier et du cerf (*Zoh.*, III, 68 *a*). Le lion symbolise le désir et la domination (*Zoh.*, II, 119 *b*; III, 154 *a*; III, 124 *b*).

Dans le règne végétal, le chêne, notamment le chêne de Sichem de l'Écriture, marque la force vitale des Sefiroth, leur force procréatrice. Le gland est un représentant de la fécondité en général (*Zoh.*, I, 172 *a*). Le chêne est omis parmi les arbres de l'Éden pour marquer que la force profonde, la racine de l'être, nous échappe. — La gerbe d'hysope marque l'union que le sacrifice opère entre la

terre et le ciel. — La noix marque la forme concentrique des mondes (*Zoh.*, I, 20 *a*; II, 15 *b*, 140 *b*, 233 *b*, 259 *b*). Le miel doux au palais symbolise la loi orale. La sobriété avec laquelle il faut en user nous enseigne d'être mesurés et discrets dans la recherche des vérités supérieures (*Zoh.*, I, 240 *a*). — L'olivier avec ses fruits faits pour être pressés marque l'épanchement divin sous l'action de la vertu (*Zoh.*, II, 120 *b*; III, 126 *a*). — Le vice est un symbole du mal, du côté gauche (*Zoh.*, I, 240 *a*; III, 127 *a*). — Les violettes représentent le parfum de la vertu et aussi la fécondité, le goût parfumé de l'étude de la Thorah (*Zoh.*, I. 156 *b*; I, 242 *b*).

Parmi les métaux, l'or symbolise l'élément feu et l'action du feu dans l'œuvre de la création (*Zoh.*, II, 23 *b*; II, 73 *a*; II, 135 *a*). Sous forme de cachet, il marque l'empreinte des types dans l'univers sensible (*Zoh.*, I, 244 *b*; II, 11 *a*; II, 114 *a*). Par sa couleur il représente la Sefirah Magnificence (*Zoh.*, III, 51 *a*).

Les phénomènes physiques en général : chaque fois que l'Écriture parle de lumière, elle vise un sens profond et mystérieux. La lumière du jour symbolise la grâce divine (*Zoh.*, I, 141 *b*). La lumière de la nuit marque le reflet de Dieu dans les choses; la même idée s'attache au clair de lune, etc., etc. (*Zoh.*, I, 141 *b*; II, 78 *b*; I, 59 *a*).

Les montagnes marquent l'enchaînement des choses, le supérieur descendant jusqu'aux parties infimes de l'inférieur (*Zoh.*, II, 232 *a*; II, 157 *a*; II, 69 *b*). Les pierres, réalités solides et tangibles, marquent le monde réel (*Zoh.*, I, 72 *a*, 152 *a*, 231 *a*).

Le saphir représente la Palestine (III, 240 *b*). L'אבן שתיה de *Ps.* 48, 3 représente ceci. Lors de la création Dieu jeta dans la profondeur de l'abîme un joyau qu'il détacha de son trône. La pointe dépassa. Elle marqua le centre de l'univers (*Zohar*, II, 122 *a*).

Les vêtements sont le monde sensible enveloppant le monde supra-sensible. Les vêtements magnifiques du grand-prêtre portent sur eux toute l'histoire de la création (*Zoh.*, II, 275 *b*; II, 39 *a*; I, 217 *a*; cf. III, 250 *b*). Les vêtements symbolisent aussi la transfiguration ultra-terrestre des corps (*Zoh.*, I, 66 *a*; II, 96 *b*, 150 *a*).

Chaque heure de la journée est un signe de mystères profonds (*Zoh.*, I, 46 *a*, 203 *a*; II, 175 *a*; III, 64 *a*, 176 *b*) de même chaque jour de la semaine et chaque mois de l'année.

La même interprétation s'applique à tous les noms qui figurent dans l'Écriture. — Aaron avec sa barbe opulente partant du visage représente la Sefirah Malchut (*Zoh.*, III, 20 *a*, 177 *a*, 180 *b*). — Balaam symbolise la vérité qui s'impose à l'homme fermant les yeux sur les apparences de ce monde (II, 69 *a*; II, 237 *a*; III, 193 *b*). — Betzalel marque toutes les formes issues du côté droit; il signifie aussi qu'un plan supérieur préside à la réalité (*Zoh.*, II, 222 *a*; 234 *b*). Dan, c'est la justice, la sévérité et le côté gauche (*Zoh.*, I, 243 *a*; cf. II, 104 *b*). — Élie, dispensateur de la pluie, signifie l'épanchement divin mis en action par l'homme (*Zoh.*, II, 79 *a*; III, 68 *a*). — Ève symbolise la Sefirah Beauté; mais aussi le corps, le péché (*Zoh.*, II, 137 *a*; I, 145 *b*). — Job marque que Dieu ne se mêle pas directement au mal (*Zoh.*, II, 53 *a*; 69 *a*, 181 *b*). — Isaac, objet d'épreuve pour Abraham, représente les passions en tant qu'éprouvant l'âme (I, 79 *b*; I, 606 *b*, 109 *a*). — Joseph représente la Sefirah Fondement (le Zohar sur יסף et יסד); il représente aussi l'abondance (I, 158 *a*, 250 *b*, 197 *a*, 184 *a*).

Sarah, dont Abraham dit : Elle est ma sœur, marque la parenté entre la Sophia et la Schechinah (*Zoh.*, I, 82 *a*; II, 52 *a*; cf. Philon, *De mut. nom.*, I, 590; *Congr. erud. grat.*, I, 519). Pour les patriarches en général, ils sym-

bolisent la Mercabah (cf. *Zoh.*, III, 38 *a*; III, 150 *b*; II, 236 *b*; II, 110 *a*; I, 80 *a*, etc.). Edom est le symbole des mondes non arrivés à terme. Il symbolise aussi la paresse, l'inertie (*Zoh.*, I, 135 *a*; cf. Philon, *De poster. Cain* , I, 244; *Quod Deus immut.*, I, 294).

Pour les lettres et les nombres il nous semble inutile de rien ajouter à ce que nous avons dit.

C'est d'une part comme de l'autre, dans Philon et le Zohar, la même méthode, mieux la même absence de méthode. Remarquons seulement que le Zohar, à la différence de Philon, ne s'impose pas à un certain nombre de règles allégoriques, dans les limites desquelles il se meut imperturbablement; non, il part de ce principe, que tout dans l'univers sensible, particulièrement tous les mots de l'Écriture ne sont que des signes, des reflets de réalités plus hautes et de vérités invisibles. En quelque sorte chaque couche, chaque compartiment de l'être est l'envers d'un ordre plus élevé, plus pur, plus voisin de la Grande Réalité, l'Ancien des Anciens, le En-Sof.

Maintenant il faut jeter un coup d'œil sur la doctrine de Philon, non pour l'examiner en soi, mais pour voir comment les procédés allégoriques lui servent à la fonder sur l'Écriture. Rien ne peut contribuer davantage à expliquer l'histoire du Zohar.

Nous avons déjà dit que Dieu est, selon Philon, ἄποιος et par exemple ἄῤῥητος et ἀκατάληπτος. L'Écriture lui parlait bien de la sublimité de Dieu, mais non de son affranchissement de toute qualité et de toute dénomination. Ce n'est pas elle, en effet, qui lui fournit la conception de ce Dieu, mais le dualisme platonicien entre l'idée et la matière. La matière étant, pour Platon, le défectueux, le mauvais, il ne reste pour Dieu, identifié avec l'Idée, de place que dans l'opposition à la matière. Philon ne recule pas devant les conséquences extrêmes qui en dé-

coulent et il enlève à Dieu toute relation avec l'univers matériel, soit avant soit après la création : τὸ γὰρ ὂν ἢ ὄν ἐστιν οὐχὶ τῶν πρόστι αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανὸν καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως καὶ μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ παντὸς ἐν ὁμοίῳ (*De mut. nom.*, I, 582).

Donc les passages innombrables de l'Écriture qui attribuent à Dieu des mains, des pieds, des yeux, des oreilles, etc., sont ἀτοπία (*De alleg.*, I, 50) et ὑπερωκεάνιος καὶ μετακόσμιος ἀσεβεια (*De confus. ling.*, I, 425). Ils doivent être interprétés. Si la *Genèse* (1, 27) dit de l'homme qu'il est semblable à Dieu, ce n'est pas qu'elle entende qu'il est une image de Dieu, mais κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, c'est-à-dire que l'homme n'est qu'une image d'une image de Dieu (*De opif. m.*, I, 16). Il en est de ce passage comme de beaucoup d'autres, où l'Écriture en parlant de Dieu ne fait que s'accommoder à l'entendement humain : ταῦτα ἀνθρωπολογεῖται παρὰ τῷ νομῶθέτῃ περὶ τοῦ μὴ ἀνθρωπομόρφου θεοῦ (*De confus. ling.*, I, 419). Et la preuve c'est que Dieu dit une fois de lui : οὐκ ὡς ἄνθρωπος (*Nomb.*, 23, 19) et une autre fois : ὡς ἄνθρωπος παιδεῦσαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ, ce qui signifie que Dieu en soi n'est pas comme un homme, mais que au point de vue de l'enseignement de l'homme, au point de vue des connaissances humaines il est comme un homme.

De même pour ce qui concerne les affections humaines. Dieu en soi est libre des ἄλογα ψυχῆς πάθη ; il est ἄλυπος ἄφοβος καὶ ἀμέτοχος παντὸς πάθους (*De Abrah.*, II, 29) et cela résulte de *Exode*, 2, 12, où Moïse περιβλεψάμενος τὴν ὅλην ψυχὴν ὧδε καὶ ἐκεῖσε καὶ μηδένα ἰδὼν ἑστῶτα ὅτι μὴ τὸν ὄντα θεόν (*Leg. alleg.*, I, 94).

Sur cette base nous devons pouvoir expliquer tous les passages anthropopathiques de l'Écriture. Ainsi les expressions ἐνεθυμήθη καὶ διενοήθη de *Gen.*, 6, 6, ne peuvent être pris au sens propre de repentir ou regret de Dieu,

mais signifient que Dieu, lorsqu'il considère ses œuvres, se sert de sa ἔννοια, c'est-à-dire de la connaissance reposant en lui, et de sa διανόησις, connaissance agissant sur le dehors (*Quod Deus immut.*, I, 271). Le Zohar attache à ce même passage la distinction de la connaissance avant la création, de la connaissance après la création.

Cette immutabilité de l'essence divine, τὸ θεῖον ἄτρεπτον, Philon la découvre dans *Deutéronome*, 5, 31, σὺ δὲ αὐτοῦ στηθὶ μετ' ἐμου (*Quod Deus immut.*, I, 276), d'où il résulte que Dieu est élevé au-dessus de l'espace. Dans la *Genèse*, 3, 9, Philon explique : « Toi, Adam, tu es quelque part (ποῦ εἶ) dans l'espace, mais Dieu n'a pas de ποῦ » (*Leg. alleg.*, I, 97). — Quand Jacob dit (*Genèse*, 28, 16) : « Dieu est en ce lieu, mais je ne le savais pas », cela signifie que Jacob ignorait jusqu'alors que Dieu ne fut pas dans un lieu déterminé; il s'aperçut alors de son erreur et « prit peur ». — Quand la *Genèse* dit d'Abraham (22, 3, 4) : εἶδε τὸν τόπον μάκροθεν, cela veut dire : « que Dieu était bien loin au dessus de toute création » (le mot τόπος pris ici au sens du mot *makom* dans le Talmud et le Zohar (cf. Philon, *De profug.*, I, 557 à propos d'*Exode*, 21, 13) : δώσω σοι τόπον · τόπον γὰρ καλεῖ νῦν οὐ χώραν ἐκπεπληρωμένην ὑπὸ σώματος ἀλλὰ δι' ὑπονοιῶν αὐτὸν τὸν θεὸν ἐπειδὴ περιέχων οὐ περιέχεται καὶ οτι καταφογῆ τῶν ὅλων ἐστί. L'affranchissement de Dieu de toute qualité est surtout indiqué aux yeux de Philon par la défense mosaïque de représenter Dieu sous une forme imagée (*Exode*, 20, 13; *Leg. alleg.*, I, 53).

Mais le sens profond de cette conception de Dieu, c'est qu'il est sans relation avec la matière, c'est-à-dire qu'il est simple et pur. Cela est indiqué par *Ps.* 62 (61), 12 : ἅπαξ κύριος ἐλάλησε ; or cet ἅπαξ ne convient qu'à ce qui est ἄκρατον, à la μονὰς (*Quod Deus immut.*, I, 285).

Le Zohar et Philon appuient tous deux sur le passage

de *Genèse*, 2, 18 : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Philon dit : Dieu n'est pas σύγκριμα, mais ἁπλῆ φύσις et le Zohar explique : « A Dieu seul convient la solitude ». — Les mots ἐγὼ εἰμι ὁ ὤν (*Exode*, 3, 13) montrent que l'homme ne peut connaître l'existence de Dieu, τὴν ὕπαρξιν.... ἵνα προσαναδιδαχθῶσιν ὡς οὐδὲν ὄνομα ἐπ' ἐμοῦ τὸ παράπαν κυριολογεῖται ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι (*De vita Mos.*, I, 14 ; II, 42). Cf. Zohar sur la défense de demander le nom de Dieu (*Genèse*, 32, 29).

Maintenant que Dieu est d'une manière générale inconnaissable, Philon le trouve dans *Exode*, 20, 21, où il est dit de Moïse que, pour parler à Dieu, il entra dans l'obscurité : εἰς τὸν γνόφον (*De poster. Cain.*, I, 228).

Moïse, n'ayant rien trouvé dans l'obscurité, adresse à Dieu la prière de voir son visage (*Exode*, 23, 13). Le visage est ici l'expression la plus pure de l'Être, παραβολὴ εἰς δήλωσιν τῆς καθαρωτάτης καὶ εἰλικρινεστήτης τοῦ ὄντος ἰδέας, ἐπειδὴ καὶ ἄνθρωπος οὐδενὶ γνωρίζεται μᾶλλον ἢ προσώπῳ...

Et Dieu lui répond que son être est ἀκατάληπτον (*De mut. nom.*, 1, 580).

Quelques autres définitions philoniennes de Dieu reposent plus complètement sur le terrain juif. La comparaison avec un feu rayonnant fait penser à la théophanie d'Isaïe et d'Ézéchiel. Dieu en tant que σωτήρ de l'âme asservie aux passions rappelle le גּוֹאֵל si fréquent de l'Écriture, et comme l'Égypte est allégoriquement le symbole du πάθος, les passages innombrables présentant Dieu comme le libérateur de la servitude d'Égypte sont reportés à Dieu libérateur de l'âme (*De confus. ling.*, I, 418). — Enfin la comparaison de Dieu s'enveloppant de l'univers comme d'un vêtement paraît également tiré de la poésie des *Psaumes* et de *Job*. (*De monarch.*, II, 225).

Cette conception de Dieu écartait nécessairement toute idée d'un contact de Dieu avec l'univers matériel, fût-ce

même pour le créer. Or la doctrine juive réclamait un Dieu créateur et Providence. D'autre part, les tendances mystiques de Philon voulaient aboutir à une union immédiate entre la créature et son auteur. Comment réconcilier tous ces contraires? Philon s'empara de la doctrine grecque des intermédiaires, ou plutôt de la doctrine stoïcienne de l'immanence. Ainsi Dieu redevient le seul être actif, le grand agissant, le grand citoyen de l'univers, κόσμου πολίτης, tandis que tous les autres êtres ne sont que des πάροικοι (*De cherub.*, I, 161). Il crée sans cesse (*Leg. alleg.*, I, 46). Philon aboutit à cette formule panthéistique εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν (*Leg. alleg.*, I, 52).

Pour trouver dans l'Écriture l'idée de Dieu en tant que δραστήριον αἴτιον (*De opif. m.*, I, 2; *De cherub.*, I, 155; cf. Diog. de L., I, 7, 134; Sextus Empiric., *Adv. phys.*, I, 1) ou en tant que νοῦς τῶν ὅλων (*De migr. Abr.*, I, 466; cf. Epict., II, 8), il ne s'embarrasse guère. Il s'attache au texte de *Ps.*, 50 (49), 10, « à moi est tout le bétail des forêts... », il retient de ce verset les quatre premiers mots et il dit : les mots ὅλα μου ἔστιν marquent que Dieu est τελειοτάτη φύσις (*De cherub.*, I, 154). Lui seul est véritablement, lui seul demeure dans un être, dans une paix immuable. C'est pourquoi Jérusalem, ville de Dieu, est une ville de paix (ירושלים = ירו et שלום, paix), ὄρασις εἰρήν (*De somn.*, I, 692) et le sabbat est désigné (*Lévit.*, 23, 3) comme sabbat de Dieu, parce qu'il jouit seul du repos absolu (*De cherub.*, I, 155; cf. Zohar sur *Lévit.*, 23).

A cet être suprême ne peut convenir qu'une seule qualité : la Bonté. Cette bonté pour Philon et le Zohar tend à se manifester et devient ainsi le fondement de la création : τίς γὰρ οὐκ εἶδεν ὅτι καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως ἱκανὸς ἦν αὐτὸς ἑαυτῷ, διὰ τί γοῦν ἐποίει τὰ μὴ ὄντα; ὅτι ἀγαθὸς καὶ φιλόδωρος ἦν (*De mut. nom.*, I, 585).

L'Écriture appelle l'univers l'escabeau de Dieu, pour

dire que la cause de cet univers ne gît pas dans ce qui est créé, οὐκ ἐν τῷ γεγονότι τὸ πεποιηκὸς αἴτιον (*De confus. ling.*, I, 419). Le lépreux est exclu de la communauté (*Nomb.*, 5, 2) parce que avec son mélange de couleurs il est le symbole de ceux qui admettent deux causes pour l'univers, à savoir Dieu et l'univers même. De même le γονορρυής est exclu comme représentant de la doctrine de l'écoulement d'Héraclite.

De cette bonté ne peut provenir le mal; cela ressort de *Gen.*, 1, 26, où Dieu, lors de la création du corps humain, appelle les autres puissances à son secours (cf. *De profug.*, I, 556; *De mut. nom.*, I, 583). Dieu ne crée lui-même que l'âme et pas même la μέση ψυχή.

C'est sous cette forme que le stoïcisme qui fait de Dieu l'âme de toutes les parties de l'univers, entre en conflit avec le platonisme. Dans ce conflit le platonisme l'emporte; la solution de l'Écriture fait pencher la balance de son côté

Mais ce conflit avec la matière évité, il faut admettre avec les stoïciens que Dieu est partout, περιείχει τὸ πᾶν (*Leg. alleg.*, I, 97), ce qui ressort de *Deut.*, 4, 39, et de *Ex.*, 17, 6 : ἐγῶ ἕστηκα πρὸ τοῦ σε. — Et Philon conclut : ποῖον γὰρ τόπον ἐφέζει ἐν ᾧ οὐχὶ θεός ἔστι (*ibid.*, I, 88). Même, continue-t-il, Dieu est le seul qui constitue l'être des choses. Toutefois cet univers ne limite pas l'activité divine et le *Lévit.*, 23, 2, ne parle pas de ἀπραξία, mais seulement de ἀνάπαυσις de Dieu; ce repos signifie ἡ ἄνευ κακοπαθείας ἐνέργεια (*De cherub.*, I, 55). — Mais s'il est partout, il ne veut pas de son propre gré être en contact avec le mal, pas même pour en délivrer l'homme. Il emploie à cet effet, selon *Gen.*, 48, 16, un ἄγγελος ῥυόμενος (*Leg. alleg.*, I, 122). — Les châtiments même nécessaires il les atténue par sa bonté, car sa grâce dépasse sa justice comme il résulte de *Ps.* 101, 1 où ἔλεος précède κρί-

σις, autrement dit : πρεσβύτερος γὰρ δίκης ἔλεου παρ' αὐτῷ ἔστιν. — C'est ainsi que Dieu abandonne à Satan les épreuves à exercer sur Job. C'est ainsi que l'Écriture appelle partout Dieu le père ou la mère des hommes, c'est ainsi que le Livre de la Sapience dit de Dieu (**11**, 24, 25). « Il aime tout ce qui est, autrement il ne l'aurait pas créé. » Et il ne s'agit pas seulement d'éloigner Dieu de tout contact avec le mal physique, mais aussi avec le mal moral. Et Philon explique ainsi *Job*, **4**, 18 : « C'est par ses anges qu'il crée la perturbation ».

Quant à l'âme humaine, elle est l'œuvre immédiate de Dieu, selon *Gen.*, **1**, 27, ἐποίησεν (au singulier) ; étant donné l'article défini du verset 21, il s'agit du ἀειδὴς καὶ ἄκρατος λογισμός (*De profug.*, I, 556). Cette âme supérieure il la désigne encore ἀπαύγασμα ἐκμαγεῖον, ou ἀπόσπασμα (*De opif. m.*, I, 36). Ici Philon semble comme plus tard Ibn Gabirol et le Zohar transporter à l'âme humaine ce que le stoïcisme dit de l'âme universelle (cf. Diog. de L., VII, 156). C'est une identification du νοῦς et de la ψυχή.

L'âme découlant directement de Dieu ne peut être nourrie que par lui. Ce rapport, Philon et le Zohar le comparent également au rayonnement d'une lumière, ou à l'émanation d'une source. Selon le symbolisme allégorique, le soleil représente Dieu. *Ps.*, **26**, 1, Dieu est appelé lumière (*De somn.*, I, 632) ; il est ἀρχέτυπος αὐγή (*De cherub.*, I, 156), πηγὴ τῆς καθαρωτάτης αὐγῆς (*De mut. nom.*, I, 579). Le feu de l'autel (*Lévit.*, **6**, 2) est l'image du feu divin nourrissant l'âme. Toutefois l'âme ne peut supporter que le feu du Logos et non le rayonnement immédiat de Dieu (*De somn.*, I, 638).

Dans *De profug.*, I, 575, il détermine ce rapport ainsi : Μόνος γὰρ ὁ θεὸς ψυχῆς καὶ ζωῆς καὶ διαφερόντως λογικῆς ψυχῆς καὶ τῆς μετὰ φρονήσεως ζωῆς αἴτιος. Et il conclut que l'imma-

nence de Dieu prend sa forme la plus élevée dans l'âme du juste. C'est de la même manière que le Zohar fait du stoïcisme enté sur la doctrine juive la base de toute son éthique.

Pour maintenir la conception du Dieu créateur et Providence sans cependant trop rapprocher Dieu de la matière, Philon n'a qu'une ressource : placer entre Dieu et l'univers des forces indépendantes, mais cependant assez dépendantes de Dieu pour en recevoir les bienfaits. De toute manière le heurt des doctrines demeure; car ces forces doivent être à la fois en Dieu et hors de Dieu, comme nous l'avons déjà remarqué à propos de la métaphysique du Zohar.

Au platonisme Philon prend la conception des intermédiaires comme des types, des modèles de la réalité ἀρχετυποι ἰδέαι, σφραγίς (*De opif. m.*, §§ 4-9). Au stoïcisme il emprunte l'idée de causes agissantes (*De monarch.*, I, 6, 4, 219; cf. Zeller, III, 2, p. 314 sq.). En tant que compénétrant l'univers, elles sont bien λόγοι σπερματικοι (*De confus. ling.*, I, 431). A la doctrine juive il prend les anges auxquels il assimile les forces (*De gigant.*, I, 263). Ce dernier emprunt n'était pas facile, les anges n'étant dans l'Écriture qu'une simple manifestation temporaire de Dieu; d'autre part, l'Écriture ne marquant aucune distinction tranchée entre un Dieu esprit pur et la matière. Enfin la Mercabah d'Ézéchiel et le développement qu'elle avait pris antérieurement dans le mysticisme ne demeura pas sans influence sur Philon.

Quoi qu'il en soit, Philon détache la force fondamentale de Dieu et l'appelle d'un terme emprunté au stoïcisme : le Logos. Au Midrasch, il emprunte la distinction de la Justice et de la Grâce, le Midrasch avait trouvé cette opposition dans les noms mêmes de Dieu, Elohim lui apparaissant comme le Dieu en tant que Justice et Yahvéh

en tant que Grâce. Il emprunte cette donnée (cf. *Zohar*, I, 2 *a*). Mais errant sur le tétragramme, il s'avise de déduire les noms divins en grec de leur racine grecque. Ainsi θεός de τίθημι (*De confus. ling.*, I, 425; θεός-אלהים serait alors ποιητικὴ δύναμις et comme la création est issue de la bonté θεός se rapproche de ἀγαθότης (*De migr. Abr.*, I, 464); l'autre nom, κύριος, devient le nom de la force βασιλική (*De Abrah.*, II, 19). — La *Genèse*, **17**, 1, porte les mots ὤφθη κύριος pour dire que à Abraham apparut la δύναμις βασιλική en vue d'enseigner au patriarche que lui seul, Dieu, et non les étoiles, était le maître de l'univers (*De mut. nom.*, I, 581). Le symbole de l'Écriture pour ces deux formes sont : 1° les chérubins du paradis (*De cherub.*, I, 144); 2° les deux anges accompagnant Dieu, (*Genèse*, **18**, 2; *De Abrah.*, **2**, 19); 3° les chérubins de l'arche d'alliance (**25**, 18).

Des six villes libres (*Nombres*, **35**, 6) Philon déduit l'existence des six forces suivantes (*De profug.*, I, 560) : 1. θεῖος λόγος; 2. ἡ ποιητικὴ δύναμις; 3. ἡ βασιλική; 4. ἡ ἵλεως; 5. ἡ νομοθετική; 6. ὁ κόσμος νοητός, où il semble faire simplement des différenciations de mots, comme aussi le mysticisme et le Zohar, par exemple la deuxième et la cinquième n'ajoutent rien; d'autre part, la dernière est une synthèse de toutes les autres; peut-être Philon en sous-entendant Dieu lui-même cherche-t-il a obtenir le nombre 7, comme le Zohar le nombre 10.

D'autre part, se fondant sur *Genèse*, **6**, 6, il distingue encore la ἔννοια et διανόησις, l'une faculté latente (ἡ ἐναπυχειμένη) et l'autre faculté active (ἡ νοήσεως διέξοδος) (*Quod Deus immut.*, I, 277). — Ailleurs il fait une place à part à la Sophia (*De ebriet.*, I, 362) : « Elle reçoit la semence divine et enfante un fils matériel qui est l'Univers. Elle est à la fois femme et fille de Dieu » (*De profug.*, I, 553) et symbolisée par Βαιθουήλ (בתואל), θυγάτηρ θεοῦ.

Nous sommes ainsi amenés à 7 + 2 + 1 forces, c'est-à-dire à 10, le nombre des Sefiroth; sans que j'admette encore une fois une action de Philon sur les Sefiroth, Philon semble d'ailleurs présenter les forces comme innombrables à propos du *Deut.* 10, 17, où Dieu est appelé ἁπλεὺς τῶν θεῶν (*De confus. ling.*, I, 621). C'est plutôt aux éons de Plotin qu'il fraye ainsi la voie.

Maintenant dans quel rapport ces forces sont-elles avec Dieu? De l'*Exode*, 25, où Dieu est présenté comme planant au-dessus des chérubins, Joel distingue les Sefiroth du Zohar des Logoi de Philon, en prétendant que pour lui les Logoi ne sont que des formes de l'intelligence divine, constituant l'essence même de cette intelligence, tandis que les Sefiroth sont des créations distinctes. Mais comment Joël explique-t-il alors les passages philoniens comme (*De sacrif. Ab. et Cain.*, I, 177) : τὸν ἀνωτάτω εἶναι θεὸν ὃς ὑπερκέκυφε τὰς δυνάμεις αὐτοῦ καὶ χωρὶς αὐτῶν ὁρώμενος καὶ ἐν ταύταις ἐμφαινόμενος où Dieu apparaît comme troisième à côté des deux anges?

Philon compare encore le rapport des forces à Dieu, au souffle, à propos de *Genèse*, 2, 7 (*Leg. alleg.*, I, 51). C'est pour lui une manière très commode d'indiquer qu'elles sont à la fois en Dieu et en dehors de Dieu.

Pour Philon, ainsi que pour le Zohar, le rapport des forces avec Dieu n'est pas le même que le rapport des forces avec l'Univers. De *Psaumes*, 75, 9, où il est question d'une coupe contenant au mélange de vin non mélangé, cette coupe étant entre les mains de Dieu, Philon conclut : Cette contradiction a un sens mystérieux; elle signifie que par rapport à Dieu les forces sont non mêlées; par rapport à l'univers elles sont mêlées (*Quod Deus immut.*, I, 284). Le Zohar joue de même avec les couleurs qu'il attribue à la couronne et à chaque Sefirah, suivant qu'on les considère par rapport à ce qui est au-

dessus ou par rapport à ce qui est au-dessous d'elles. — Si Dieu est en soi en dehors du monde, il est par ces forces tout près de l'univers, cela résulte de *Josué*, 2, 11 : ὁ θεὸς ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ἐπι τῆς γῆς κάτω (*De migr. Abrah.*, I, 464). Que ces forces sont des médiatrices entre Dieu et l'Univers, cela ressort de *Genèse*, 28, 12; les anges montant et descendant sont une image des forces allant de Dieu vers les choses, et des choses vers Dieu. Elles sont des auxiliaires de Dieu, συνεργοί (*Gen.*, 11, 7 : συγχέωμεν; cf. *Gen.*, 3, 22 : ὡς εἷς ἡμῶν); elles sont aussi les aides des hommes justes (*Genèse*, 6, 8). Noé trouve grâce παρὰ κυρίῳ τῷ θεῳ (*Quod Deus. immut.*, I, 289). Elles sont aussi désignées par l'Écriture (*Deut.*, 32, 7, 9) : ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατ' ἀριθμόν ἀγγέλων θεοῦ, pour délimiter toutes les vertus (*De poster. Cain.*, I, 242). Ici Philon fait une place à l'angélologie juive (cf. *De profug.*, I, 356; *De somn.*, I, 231; *Leg. alleg.*, I, 122).

Toutes ces forces, Philon les réunit en une essence particulière qu'il appelle : le Logos, correspondant à ce que la Kabbale appellera : l'Adam Kadmon (cf. *Zohar*, Petite Assemblée, 188 *a*). Nous savons depuis Heinze (*Die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie*, 1872) que le terme *Logos* a été employé tout d'abord par Héraclite, puis d'une manière plus étendue par les stoïciens. Philon unit dans son Logos la conception héraclitéenne, platonicienne et stoïcienne. Héraclite se retrouve dans son logos en tant que τομεύς (*Quis rer. div. haer.*, I, 503). Platon dans son ἰδέα τῶν ἰδεῶν (*De migr. Abr.*, I, 452) et le stoïcisme dans la désignation du Logos comme grande force agissante (*De cherub.*, I, 144). D'autre part, la figure à la fois une et multiple du char d'Ézéchiel a dû contribuer à faire naître cette conception. En effet, Philon dit (*De somn.*, I, 244) : Le Logos est ὡς ἅρματος ἡνιόχος et (*De profug.*, I, 96) : ὥσθ' ἡνιόχου μὲν εἶναι τῶν δυναμέων τὸν λόγον.

L'angélologie juive en général avec son שר צבא ה' (*Josué*, 5, 14) et son Métatron se reflète dans la dénomination du Logos comme ἄγγελος πρεσβύτατος, ἀρχάγγελος πολυώνυμος (*De confus. ling.*, I, 427).

Enfin le nom de Adam Kadmon a dû lui être fourni par les traditions midraschiques, puisqu'il le présente comme quelque chose d'établi : ἄνθρωπος θεοῦ τοῦ αἰδίου λόγος (*De confus. ling.*, I, 411).

La conception du grand-prêtre détenant à lui seul le tétragramme et pouvant être le médiateur entre Dieu et son peuple (*Berachot*, 7 *a* ; *Yoma*, 10 *a*) peut avoir fourni le ἀρχιερεύς (*De gigant.*, I, 268), le παράκλητος (*De vita Mos.*, II, 155). — Puis la Sophia des apocryphes n'est pas restée étrangère à l'esprit de Philon, puisque la confusion qui flotte sur cette notion à travers tout le Midrasch demeure encore dans Philon; il en fait en effet d'une part un principe supérieur et antérieur au Logos : κάτεισι δὲ ὥσπερ ἀπὸ πηγῆς τῆς σοφίας ποταμοὺ τρόπον ὁ θεῖος λόγος (*De somn.*, I, 37; *De profug.*, I, 562). Dieu est appelé le père, et la Sophia la mère du Logos; d'autre part, il en fait un synonyme du Logos (*Quod det. pot. insid.*, I, 213).

Le Logos, comme la couronne de la Kabbale, est appelé aussi vêtement de Dieu; d'un côté comme de l'autre, un symbolisme varié est emprunté au vêtement du grand-prêtre : ἐνδύεται ὁ μὲν πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος ὡς ἐσθῆτα τὸν κόσμον (*De profug.*, I, 562); et (*De migr. Abr.*, I, 452) : πεποικιλμένη ἔκ τε τῶν νοητῶν καὶ αἰσθητῶν δυνάμεων.

Bref, le Logos est le type des choses, la force productrice de Dieu, la raison immanente de l'univers, l'archange, le grand-prêtre médiateur, l'ensemble de l'émanation divine, l'Être nu et multiple, identique à Dieu, distinct de Dieu, attribut et hypostase. Il est donc beaucoup de choses à la fois, et souvent un ensemble de choses contradictoires. Mais précisément ce caractère

général et vague, sera une raison majeure pour permettre à beaucoup de conceptions ultérieures de s'abriter en quelque sorte sous le manteau large et flottant de Philon.

Maintenant, comment tout cela va-t-il sortir de l'Écriture? Comment l'Écriture va-t-elle enseigner le rapport du Logos avec Dieu en soi, avec les forces multiples, avec l'univers, avec l'homme?

Pour le rapport du Logos à Dieu, Philon a encore une fois recours à *Genèse*, 1, 25, notamment aux mots κατ' εἰκονα... Il en déduit qu'il existe une image de Dieu, un εἰκών ἀπεικόνισμα qui devient à son tour παράδειγμα de tout ce qui vient après, ou, en d'autres termes, le cachet, le sceau des choses, σφραγις (1), χαρακτήρ.—Et Philon insiste: Μωσέως ἐστὶ τόδε δόγμα τοῦτο οὐκ ἐμὶν (cf. *De opif. m.*, I, 5; *Leg. alleg.*, I, 106; *De profug.*, I, 547). — Le nom de בצלאל (*Exode*, 31, 2) Philon le coupe en בצל אל; il traduit ἐν σκιᾷ θεοῦ : le Logos est donc l'ombre de Dieu, une première condensation, un premier obscurcissement. Par rapport à la lumière parfaite il est une ombre, mais sous un autre aspect par rapport aux choses, il est une lumière; il est le Dieu visible, lumineux (*Gen.*, 31, 1) : ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ (*De somm.*, I, 655), ou encore il est la maison de Dieu : ὁ νοητὸς οἶκος (*Exode*, 26, 1 sq.) opposée à αἰσθητὸς οἶκος (*De congr. erud. grat.*, I, 536). Quelquefois le Logos est conçu comme un médiateur entre les deux forces primordiales de Dieu, soit comme un médiateur qui les délimite, soit comme un médiateur qui les unit : λόγος τομεύς ou τὴν τῶν ἀκεράτων δυνάμεων σύνοδόν τε καὶ κρᾶσιν (*Quis rer. div. haer.*, I, 496; *De cherub.*, I, 144).

1. Ce mot est peut-être transparent dans le גושפנקא de la Kabbale.

Ailleurs Philon se demande si le Logos est antérieur ou postérieur aux deux forces fondamentales (*Quis rer. div. haer.*, I, 496).

Le rapport du Logos aux forces multiples résulte de *Genèse*, **2**, 4, αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως. Philon rapporte le mot αὕτη à ἡμέρα ἑβδομη du verset 3 et il explique : ce septième représente le Livre de la Création du ciel et de la terre. Or, le livre, c'est le Logos qui contient toutes les idées. Donc, le septième jour signifie également Logos; donc le Logos en tant que fondement du monde supérieur est comparable au nombre 7. (Pensez aux Sepher, Sephar, Sippour du *Sefer Yezirah* de Juda Hallevi; *Leg. alleg.*, 1, 47). Le κύριος de l'échelle de Jacob (*Genèse*, **28**, 13) représente le Logos dominant toutes les autres forces. — Le même mystère est enseigné par le mot μητρόπολις (*Nombres*, **35**, 5) qui joue le même rôle à l'égard des colonies.

La conception du Logos comme τόπος τοῦ κόσμου νοητοῦ ou même comme κόσμος νοητός est fondée sur *Genèse*, **41**. — Le Logos comme essence des choses se trouve dans *Deutéronome*, 3, 8, où la manne est appelée ῥῆμα ἐκπορευόμενον διὰ στόματος θεοῦ. Mais comment la manne désigne-t-elle le Logos? Cette assimilation résulte de la racine מן (מִי), d'où il résulte que le Logos est égal au γενικώτατον τί (*Leg. alleg.*, **2**, 31).

La conception du Logos comme archétype des choses est tirée de *Exode*, **31**, 2. Le plan du tabernacle portatif proposé à Moïse et à Betzalel s'applique à l'univers, τὸν ὅλον κόσμον ἐσφράγισε εἰκόνι καὶ ἰδέᾳ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ (*De somn.*, I, 665). La comparaison de Dieu avec un architecte (*De opif.*, I, 4) se retrouve presque identiquement dans le Zohar.

L'idée du Logos comme instrument ὄργανον (*Leg. alleg.*, I, 47) est tirée du chapitre **1** de la *Genèse* : ὁ μιμούμενος

παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκεῖνον βλέπων ἐμόρφου εἴδη (*De confus. ling.*, I, 414).

Le Logos en tant que λόγος τομεύς est établi par *Genèse*, 15, 10 ; διεῖλεν αὐταμέσα. Son rôle sous cet angle consiste à séparer de Dieu, l'ensemble des choses multiples, et ensuite à les morceler, à les délimiter : Λόγῳ δωρέ ἀν ἐξαίρετον ἔδωκεν ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος (*Quis rer. der. haer.*, I, 501-502).

Ces choses fractionnées ont leur unité, leur lien en lui. Cette idée qui a un vague reflet d'aristotélisme est déduite par Philon du *Lévitique*, 21, 10. Le Logos s'enveloppe de l'univers comme d'un vêtement, sans toutefois déchirer ce vêtement : καὶ τὰ ἱματια οὐ διαῤῥήξει (*De profug.*, I, 562).

Le rapport du Logos avec l'homme figure dans *Genèse*, 2, 7, car c'est particulièrement le νοῦς qui est un reflet du Logos (*De opif. m.*, I, 33). En ce sens le Logos est ἄνθρωπος οὐράνιος et *Zacharya*, 6, 12, nous dit : ἰδοὺ ἄνθρωπος ᾧ ὄνομα ἀνατολή ; il est ὁ ἀσώματος θείας ἀδιαφορῶν εἰκόνος · τοῦτον γὰρ πρεσβύτατον υἱὸν ὁ τῶν ὄντων ἀνέτειλε πατήρ (*De confus. ling.*, I, 414).

Créateur du νοῦς humain, il en est aussi l'inspirateur ; il est ἑρμηνεὺς καὶ προφήτης (*De mut. nom.*, I, 581) et de l'homme à Dieu il est le prêtre, le grand paraclet (*De somn.*, I, 684) se chargeant de faire prédominer la δύναμις ἵλεως sur la κολαστική et empêcher Dieu de choisir ἀκοσμίαν ἀντὶ κόσμου (*Quis rer. div. haer.*, I, 502).

Le Logos éclaire l'âme du pouvoir mystique, l'homme ne peut en effet approcher Dieu en soi, mais seulement le Logos, ce qui résulte de *Exode*, 10, 23.

La lumière qui se répand dans les maisons israélites est une image du Logos se répandant dans l'esprit humain (*De somn.*, I, 634). Il est ainsi la nourriture suprême de l'âme, la manne, τρέφεται τῶν μὲν τελειοτέρων ἡ ψυχὴ ὅλω

τῷ λόγῳ (*Leg. alleg.*, I, 82 et I, 122). Cette manne, selon *Exode*, **16**, 13, couvre toute la terre comme une rosée; de plus elle est λεπόν pour dire que le Logos est λόγος λεπτὸς νοῆσαί τε καὶ νοηθῆναι; elle est λευκόν; de même le Logos est σφόδρα διαυγὴς καὶ καθαρὸς ὁραθῆναι; enfin la manne est ὡσεὶ κύριον; or les laboureurs disent que la semence en quelque fragment qu'elle soit morcelée reste féconde, de même le Logos est fécond dans son ensemble et fécond dans ses parties.

Le Logos sauveur de l'âme est indiqué par le *Lévitique*, **21**, 11, et suivants : ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν τετελευτηκυῖαν οὐκ εἰσελεύσεται. La mort de l'âme est en effet la vie du péché (*De profug.*, I, 553). L'image biblique la plus appropriée de l'âme pure est Melkitzedek (rappelons en passant le rôle de Melkitzedek dans la patristique). La *Genèse*, **14**, 18, l'appelle en effet ἱερεὺς θεοῦ τοῦ ὑψίστου et c'est la plus haute fonction du Logos (*Leg. alleg.*, I, 103).

Nous avons dit combien la conception biblique de la création écartait l'idée d'une matière au sens platonicien du mot. Pour l'Écriture, la matière aussi bien que la forme, tout vient de Dieu. Pour Philon, au contraire, comme pour Platon, la matière est donnée comme coexistente à Dieu, et même opposant une certaine résistance à l'action divine. D'un autre côté Philon adopte la terminologie stoïcienne présentant Dieu comme δραστήριον αἴτιον et la matière comme παθητὸν αἴτιον de l'univers. Cette conception, si mêlée et si contraire à l'Écriture, Philon l'attribue purement et simplement à Moïse. Il dit (*De opif. m.*, I 2) : Μωσῆς ἔγνω δὴ ὅτι ἀναγκαιότατόν ἐστιν ἐν τοῖς οὖσιν τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον τό δὲ παθητόν. Καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστὶν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος... τὸ δὲ παθητὸν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ κινηθὲν δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ. Et il trouve cette

doctrine dans *Gen.*, 1, 2 : πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. Le souffle ou esprit de Dieu est ici le médiateur entre Dieu et la matière.

Nous savons que Ben Sirach (3, 21) avait mis en garde contre une telle interprétation subversive de l'Écriture, et le Talmud aussi avait été préoccupé de ne pas entrer dans la voie de R. Jehuda b. Pasi, c'est-à-dire de ne pas admettre מתחילה היה העולם מים במים « Auparavant l'univers était de l'eau sur de l'eau ». Ben Soma en exprimant cette doctrine s'était attiré de la part de R. Josua ce jugement sévère : « Ben Soma est hors de lui ». Or ce même Ben Soma dit aussi (*Beresch. r.*, I) que Dieu commença à féconder les eaux supérieures et par elles agit sur les eaux inférieures. C'est à ces données midraschiques que Philon semble rattacher sa conception platonico-stoïcienne quand il dit (*Leg. alleg.*, I, 51) : τείνοντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου. — Cette matière philonienne est, comme dans Platon et le stoïcisme, ἄποιος καὶ ἄμορφος, ce qui s'établit par *Gen.*, 30, 32, où à Laban (λευκασμός) considéré comme le symbole des qualités sensibles est attribué τὰ ἄσημα (*Gen.*, 30, 42). Donc la matière ne revêt sa forme, sa marque que du Logos (*De somn.*, I, 665) et c'est seulement le λόγος τομεύς qui établit la différenciation des choses : διαιρεῖ τὴν τέ ἄμορφον καὶ ἄποιον τῶν ὅλων οὐσιαν καὶ τὰ ἐξ αὐτῆς ἀποκριθέντα τέσσαρα τοῦ κόσμου στοιχεῖα καὶ τὰ διὰ τούτων παγέντα ζῶά τε καὶ φυτὰ (*Quis rer. div. haer.*, I, 492). — Si Jérémie appelle Dieu la « source de vie » (*Jérémie*, 2, 13), c'est que la matière en soi est quelque chose de mort, νεκρόν (*De profug.*, I, 575).

Cependant cette matière est composée de quatre éléments, dont le mélange constitue le monde. Le Sefer Yezirah et le Zohar se donneront beaucoup de mal pour différencier la matière première. Philon déduit l'exis-

tence des quatre éléments des quatre puits creusés par Abraham et Isaac (*Gen.*, ch. 26), et par une série de combinaisons allégoriques, que j'épargnerai au lecteur, il établit que le ciel est fait d'une matière ἀκατάληπτος, à savoir le πῦρ καθαρώτατον, tandis que les trois autres éléments s'appliquent aux choses inférieures (*De somn.*, I, 622 sq.).

La matière s'identifie avec le mal. Cela repose sur *Gen.*, 1, 31, où Dieu ne vante, ne trouve bien que τὰ ἑαυτοῦ τεχνικὰ ἔργα et non τὴν δημιουργηθεῖσαν ὕλην (*Quis rer. div. haer.*, I, 495). La matière est πλημμελής, ἄψυχος, διάλυτος, φθαρτή, ἀνώμαλος, ἄνισος (*ibid.*).

D'autre part et par une contradiction qu'on peut également reprocher au Zohar, Philon maintient dans certains passages la création *ex nihilo* de l'Écriture. Ainsi (*De somn.*, I, 632) : ἄλλως τε ὡς ἥλιος ἀνατείλας τὰ κεκρυμμένα τῶν σωμάτων ἐπιδείκνυται οὕτω καὶ ὁ θεὸς τὰ πάντα γεννήσας οὐ μόνον εἰς τὸ ἐμφανὲς ἤγαγεν ἀλλὰ καὶ ἃ πρότερον οὐκ ἦν ἐποίησεν οὗ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὤν.

Pour ce qui concerne l'opération créatrice même, Philon emploie des images qu'il emprunte aux arts, à l'architecture et au jardinage (*De opif. m.*, I, 4 et *De plant.*, I, 339). Dieu est un τεχνίτης, δημιουργός, κοσμοπλάστης, μορφῶν τὸν κόσμον, φυτουργός. Cette œuvre et l'opposition qui sépare le monde réel du monde idéal sont enseignées par la *Genèse* (I, 1, 2) : les mots ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν; ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκευαστός. Philon explique : Ἐν ἀρχῇ ne peut signifier un commencement dans le temps, puisque le temps n'est pas antérieur à cet univers dont la création est en question, mais il s'agit d'un ἀρχῇ κατ' ἀριθμόν; le mot ἀόρατος indique qu'il ne s'agit pas du ciel réel, ni de la terre réelle, mais d'un ciel et d'une terre ἀσώματος (*De opif. m.*, I, 6). C'est cet univers lumineux qui refoule la matière. Il y a lutte,

à laquelle Dieu mit fin par la délimitation des choses, ἐχώρισεν (*Gen.*, 1, 4). Rappelons-nous l'ὅρος des gnostiques, et le גבול de la Kabbale. Philon, au surplus, joue sur les mots οὐρανός, ὅρος et τῶν ὁρατῶν. — Cette création supérieure, continue Philon, est une μοναδικὴ φύσις, puisqu'elle est l'œuvre d'un même jour (1).

Après cela vient la création du monde réel, image exacte du monde idéal. C'est pourquoi celui-là est appelé (*Gen.*, 28, 17) πύλη τοῦ οὐρανοῦ, en ce sens que le monde réel nous ouvre la porte sur le monde idéal.

Cela posé, Philon établit le reste sans s'écarter des premières pages de la *Genèse*. Le quatrième jour est consacré aux constellations, en vertu du rythme musical du nombre 4 (application de la musique des sphères dans Platon et Aristote). Les constellations sont des êtres éthérés divins, ἀγάλματα θεῖα (*De opif. m.*, I, 41 sqq.), des ζῶα νοερά (*De plant.*, I, 331, encore un écho d'Aristote).

Le cinquième jour est consacré aux animaux, parce que leur caractéristique est dans les cinq sens (*De opif.*

1. Selon le Midrasch (*Yalkut*, 2), Hillel et Schammaï discutèrent ainsi sur la priorité du ciel ou de la terre. Schammaï dit : Dieu créa le ciel en premier, comme un roi bâtit son trône avant de penser à l'escabeau de ses pieds; Hillel dit : Dieu créa la terre avant le ciel, comme un roi songe à bâtir le fondement de son palais avant les étages supérieurs. R. Jochanan adopte un moyen terme. La création commença bien par le ciel, mais la terre fut *achevée* avant le ciel. — La création d'un ciel et d'une terre idéale se trouve également dans *Yalkut* 2 *b*, 3 *b*. Ce ciel « non corporel » est représenté par le « ciel transparent de la théophanie d'Ézéchiel » (*Ezéch.* 1, 22). — La lutte entre la lumière et les ténèbres est figurée dans le Yalkut comme une lutte de prédominance entre le soleil et la lune. L'un et l'autre prétendent au gouvernement du jour. Dieu met un terme à leur conflit et assigne à chacun son empire (*Yalkut*, 3 *a*).

m., I, 14). Le sixième jour voit le couronnement de l'œuvre ; le nombre *six* est en effet le τέλειος ἀριθμός.

La division par six jours n'a aucun sens par rapport à Dieu, mais est nécessaire en un développement gradué et ordonné, car, pour Dieu, il fait tout à fois, ἅμα γὰρ πάντα ὁρᾶν εἰκὸς θεόν (1).

D'autre part — et ici nous sommes plus près des Sefiroth, surtout au point de vue dú Sefir Yezirah — c'est non plus le nombre 6, mais le nombre 10, qui couronne l'œuvre de la création. Cela s'établit par *Ex.*, 29, 40 et *Lévit.*, 5, 11 où la *dîme* (le nombre 10) est déclarée appartenir à Dieu ; les 9 autres parts appartiennent à l'univers et ce sont les neuf sphères, dont huit pour le ciel et une qui est la terre (*Congr. erud.*, I, 534). Il semble bien que nous tenions ici l'origine du mot *Sefiroth*. Appliqué originairement aux sphères, il est transporté dans la suite aux modes métaphysiqnes de la naissance de l'Univers.

Pour ce qui concerne les métaphores empruntées au jardinage, Philon distribue les quatre éléments ainsi : l'eau et la terre constituent la racine des choses ; l'air et le feu sont comme les branches de l'arbre, aspirant vers le haut. Le tout est enveloppé d'un cercle d'éther (rappelons-nous le cercle vert-bleu du Sefer Yezirah et Zohar).

1. Nous lisons dans le *Yalkut* : ... Une femme demande à R. Jose ben Chalefta ; En combien de jours Dieu créa-t-il l'univers. Il répond : Dès le premier jour... Comment ? — Vous est-il arrivé parfois de faire ce remède qui s'appelle « ariston » (probablement ὑδροπόστον ou ὑδροπόδινον, remède fait d'huile de rose délayée dans l'eau)? — Oui. — Eh bien, combien d'ingrédients employez-vous pour cela...? Or, vous n'introduisez pas tous ces ingrédients à la fois, mais vous faites cuire tout d'abord le potage et vous y versez insensiblement tous les produits nécessaires à la mixture (*Yalkut*, 3 *b*).

Arrivons à l'homme. Dans l'homme on considère — en les séparant d'une manière absolue — le corps et l'âme. Le corps a son symbole dans דמשק (Damas), mot que Philon décompose en דם et שק sang-sac, αἷμα σάκκου, le sac de l'âme. Le corps, qui est l'enveloppe de l'âme, a, en effet, son principe vital dans le sang (cf. le ζωὴ ἔναιμος de *Lévit.*, 17, 11. C'est la δύναμις ζωτικὴ indiquée par *Deut.*, 12, 23, σαρχὸς ψυχή. — Le corps a pour caractéristique d'avoir besoin de nourriture, ce qui est symbolisé par Joseph, pourvoyant de vivres l'Égypte et ses familles (*De mut. nom.*, I, 592). Philon, jouant sur le mot « Joseph » (de l'hébreu יוסף, ajouter), l'appelle ὁ τῶν τοῦ σώματος ἐπιτηδείων προστάτης. — Mais le corps est aussi nécessaire à la vie de l'esprit, lequel reçoit sa nourriture des sept facultés corporelles, αἱ τοῦ ἀλόγου δυνάμις, à savoir (comme dans la doctrine stoïcienne) les cinq sens, la faculté de reproduction et la faculté de la parole; chacune de ces facultés se charge d'apporter à l'esprit sa part des choses extérieures. Cette vérité est indiquée par les sept filles du prêtre de Madian (*Nomb.*, 31, 49) gardant les brebis de leur père (jeu de mots entre πρόβατα ποιμαίνειν et προβάσεις καὶ παραυξήσεις τοῦ πατρὸς νοῦ συνίστασθαι, *De mut. nom.*, I, 595).

Donc le corps est dans une liaison étroite avec l'âme, ou plutôt la vie du corps enveloppe une vie supérieure qui est ψυχὴ ψυχῆς comme l'œil, et constitue par un cercle plus grand portant un cercle moindre, la pupille, laquelle est cependant, à proprement parler, l'organe de la vue (*Quis rer. div. haer.*, I, 480). Nous voyons poindre ici l'idée des cercles concentriques que la Kabbale étend à l'univers entier, et qu'elle exprime par des comparaisons empruntées à la lumière et à certains fruits comme la noix et l'oignon.

La nature du corps est allée sans cesse en s'abaissant.

Le corps du premier homme était fait d'une matière choisie (le *Yalkut*, 34, dit qu'Adam fut créé avec de l'argile sacrée tirée du pays de Moriah); mais à mesure que l'humanité s'est éloignée du premier couple, la matière corporelle a diminué de valeur, comme les parcelles de fer à mesure qu'ils sont plus éloignés de l'aimant (*De opif. m.*, I, 32 sqq.). Notre corps à nous est aujourd'hui une forme de mort, νεκρὸν καὶ τεθνηκὸς ἀεί (*Leg. alleg.*, I, 100), quelque chose d'aveugle (le *Zohar*, II, 142 *a*). La vie du corps est sans lumière.

Dans la nature incorporelle de l'homme, Philon distingue l'αἴσθησις, dirigée vers le corporel, le terrestre, et le νοῦς, dirigé vers le spirituel, le céleste, l'une par laquelle nous sommes des ζῶα, l'autre par laquelle nous sommes des ἄνθρωποι; l'une portée par la δύναμις ζωτική, l'autre par la δύναμις λογική (*Quod det. pot. insid.*, I, 207).

L'αἴσθησις porte dans l'Écriture le nom de terre (*Leg. alleg.*, I, 43); comme elle appartient à la partie irrationnelle de l'homme, τῷ ἀλόγῳ μέρει τῆς ψυχῆς, elle est appelée (*Gen.*, 2, 5) χορτός, herbe (*Leg. alleg.*, I, 48). Son nombre est *cinq* (les cinq vêtements donnés à Benjamin, les cinq villes de la Pentapole). Elle est nécessaire à l'âme pour lui donner la connaissance des choses. En effet dans l'Écriture (*Gen.*, 3, 12) Adam (νοῦς) dit : C'est la femme (αἴσθησις) qui m'a donné des fruits de l'arbre (*Leg. alleg.*, I, 98). Elle s'impose à la raison (selon *Gen.*, 3, 13. — *Leg. alleg.*, I, 25). Le νοῦς ne peut se passer d'elle (Adam ne peut rester seul, *Gen.*, 1, 18). Mais d'autre part elle a besoin du νοῦς pour passer de l'état de ἡ κατ' ἕξιν αἴσθησις à celui de ἡ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις (*Leg. alleg.*, I, 73). La *Genèse* dit (2, 5) : Il n'y avait point d'homme pour cultiver la terre, c'est-à-dire il n'y avait pas de νοῦς pour vivifier l'αἴσθησις. C'est lui qui envoie à l'αἴσθησις la pluie fécondante (*Gen.*, 2, 6. — *Leg. alleg.*,

I, 49). En ce sens elle peut être considérée comme une faculté du νοῦς même, à côté de δύναμις λογικὴ, διανοητικὴ, etc... C'est ainsi qu'Ève est tirée d'une côte d'Adam (πλευρὰ est synonyme de δύναμις comme le marque l'expression πλευρὰς ἔχειν, *Leg. alleg.*, I, 173).

Malgré tout, l'αἴσθησις demeure pour la connaissance supérieure un élément perturbateur. Il faut le fuir, chercher la solitude, fermer les yeux et les oreilles. L'Écriture dit avec raison : Adam dormait (*Gen.*, 3, 21), car ce n'est que pendant l'absence ou la négligence du νοῦς qu'elle peut avoir quelque empire (*Leg. alleg.*, I, 71).

Le νοῦς est le souffle que Dieu (*Gen.*, 2, 7) a communiqué à l'homme (*Leg. alleg.*, I, 49), et c'est là dans la δύναμις λογικὴ que gît l'essence de l'âme (*Quod det. pot. insid.*, I, 207).

Le Logos a dans l'homme une double phase, il est ou ἐνδιάθετος ou προφορικός (ces termes joueront un rôle capital dans la terminologie et la dogmatique de la patristique). Le Zohar insiste également sur cette distinction et il en tire des images variées pour la distinction du Grand Visage et du Petit Visage.

Avant la création les âmes étaient ἄσαρκοι καὶ ἀσώματοι (*De gigant.*, I, 266), γεώδους οὐσίας ἀμέτοχοι (*Leg. alleg.*, I, 49). C'est ce qui est établi par *Gen.*, 1, 27, où l'homme apparaît comme n'étant ni homme ni femme; il était un ἄνθρωπος γενικός, une substance pure (*Leg. alleg.*, I, 61). Il était moralement parfait (*Leg. alleg.*, I, 62), habitait le paradis, c'est-à-dire au milieu des vertus (*Gen.*, 2, 15. — *Leg. alleg.*, I, 53 sq.). — Pour ce qui est de l'état du νοῦς après la création, Philon suit et interprète assez généralement le *Timée* (p. 43 A) et rattache la doctrine à *Gen.*, 6, 2 sq. (cf. Zohar, I, 52; II, 229 *b*; III, 83 *b*).

Ce νοῦς parfait, Dieu le jugea digne du second rang, immédiatement après lui (*Beresch. rab.*, ch. 8), au point

que les anges furent pris d'une telle admiration devant l'homme idéal, qu'ils voulurent lui adresser des prières, le prenant pour un autre Dieu. Puis les âmes pures descendirent vers les corps et ainsi perdirent leur pureté (*De gigant.*, I, 264; cf. *De somn.*, I, 641). Cependant ailleurs il fait de la descente des âmes une épreuve nécessaire (il la rattache à *Gen.*, 1, 26), une œuvre de collaboration de Dieu et des démons inférieurs (*Mut. nom.*, I, 583) : φαύλου μέν γὰρ ψυχὴν οὐ διέπλασεν, ἐχθρὸν γὰρ θεῷ κακία τὴν δὲ μέσην οὐ δι' ἑαυτοῦ μόνον κατὰ τὸν ἱερώτατον Μωυσην ἐπειδὴ κηροῦ τρόπον ἔμελλεν αὐτὴ δεξασθαι καλοῦ τε καὶ αἰσχροῦ διαφοράν. Aux démons revient la corporéité et le νοῦς γήϊνος (*De opif: m.*, I, 17). Et à ce composé Dieu communique la δύναμις ἀληθινῆς ζωῆς. Ainsi l'homme devient une ψυχὴ νοερά (*Leg. alleg.*, I, 49 sq.).

Tantôt Philon admet que le corps est en soi une source de péchés (*Leg. alleg.*, I, 100 sq.); il est parmi les φύσεις ἐξ ἑαυτῶν ἐπίληπτοι; tantôt il repousse seulement, comme une source du mal, la prédominance du corps sur l'âme (*Leg. alleg.*, I, 101).

De toute façon le corps est un élément de danger. Son symbole dans l'Écriture est :

1. L'Égypte (*Leg. alleg.*, I, 80) qui contient la ville de Τάνις, c'est-à-dire ἐντολὴ ἀποχρίσεως (*De poster. Cain.*, I, 236).

2. La terre (*Gen.*, 3, 19). C'est pourquoi Caïn est maudit, ἐπὶ τῆς γῆς (*Gen.*, 4, 11. — *Quod det. pot. insid.*, I, 210).

3. Le veau d'or.

L'αἴσθησις n'est pas un mal en soi, mais seulement lorsqu'elle se fait l'esclave de l'ἡδονή (*Leg. alleg.*, I, 100). Mais malheureusement elle l'est presque toujours. C'est pour elle que l'homme quitte son père (Dieu) et sa mère (la Sagesse) (*Gen.*, 2, 14; *Leg. alleg.*, II, 14).

L'αἴσθησις est assaillie par les πάθη, lesquelles sont nombreuses comme le blé d'Egypte (*Gen.*, **41**, 19). Leur symbole se trouve dans beaucoup de noms d'animaux de l'Écriture.

Le symbole de l'ἡδονή est le serpent. En effet l'ἡδονή est tortueuse (πολύπλοκος) comme un serpent, elle se roule en cinq replis selon le nombre des sens, elle est bigarrée (ποικίλη) car variés sont les plaisirs des yeux, des oreilles, etc. (*Leg. alleg.*, I, 29 sqq.). Elle rampe sur le ventre et mange de la terre (*De opif. mut.*, I, 38); elle a une voix humaine, car elle a beaucoup de défenseurs parmi les hommes (*ibid.*); elle est rusée : en effet les objets qui irritent les désirs humains sont travaillés avec habileté (*ibid.*, I, 85); elle trompe les hommes (*Leg. alleg.*, I, 89).

Les âmes ordinaires sont enchaînées par le tourbillon de l'ἡδονή et dévorées; mais les âmes des philosophes et des justes tendent à dépouiller le corps pour participer à l'éternel (*De gigant.*, I, 264). Ils sont le sel de la terre; ils attirent par leur médiation le salut sur les autres hommes (*De migr. Abr.*, 21; cf. *Yalkut*, 76). Tous les personnages de l'Écriture représentent des degrés plus ou moins élevés de la montée qui conduit à la plénitude en soi et en Dieu. Ne suivons pas Philon sur ce terrain. Disons seulement que pour lui le terme auquel nous pouvons et devons aspirer est la connaissance des deux forces fondamentales de Dieu. Au-dessus il n'y a plus que la perception de l'être en soi, qui n'est réservée qu'aux sages parfaits (*De Abrah.*, II, 18 sqq.). Philon déduit l'imperfection de notre connaissance de *Gen.* 28, 12, où Jacob est représenté comme ne pouvant prendre qu'une des pierres, ἕνα τῶν λόγων, dont est rempli le θεῖος τόπος. Le Zohar, chose curieuse, s'appuie sur le même passage pour tirer une conclusion, une analogie :

אבני המקום לא כתיב אלא מאבני המקום

Il n'est pas dit qu'il prit les pierres, mais parmi les pierres (*Zoh.*, I, 147 *b*).

Rarement, Dieu prend un sage et le conduit εἰς τὸ ἐξωτατω χωρίον (selon *Gen.* 15, 5); il l'affranchit de ce qu'il y a encore en lui du moi terrestre et le fait rentrer dans la nature divine. C'est là pour Philon comme pour le Zohar une application mystique et juive de la doctrine du retour d'Héraclite et l'ἐκπυρωσις stoïcienne. L'âme, ainsi rentrée au bercail, est pour le Zohar l'oiseau revenant à son nid et Philon joue d'une manière analogue sur le nom de Sepphora (צפור, ὀρνίθιον) (*De cherub.*, I, 146).

Ici doit s'arrêter ce qui d'une étude sur Philon peut être de quelque profit pour l'ensemble de notre travail. On voit que Philon et le Zohar sont une expression analogue de l'allégorisme mystique. Sans pouvoir affirmer l'action de l'un sur l'autre, nous ne pouvons qu'émettre l'hypothèse suivante : Le heurt des doctrines juives aux doctrines non juives, qui commence dès l'exil de Babylone, produit une doctrine hétérodoxe. Cette doctrine se produit en marge du judaïsme dogmatique et transperce peut-être déjà dans certains livres du canon biblique, à coup sûr, dès la clôture de ce canon, dans les apocryphes, dans les traductions araméennes et grecques, dans le Midrasch. Dans l'alexandrinisme cette doctrine ne craint pas d'apparaître au grand jour et elle se condense en une première synthèse chez Philon. Philon est d'une part un aboutissement, et d'autre part un point de départ ; car le courant hétérodoxe qu'il a reçu, il le rend fortement grossi. Ainsi en partie sous son action et en partie parallèlement à lui, le fleuve mystique chemine sous le couvert du Midrasch et de la Haggadah, à travers la littérature talmudique, à travers l'époque gaonique, à travers la philosophie dogmatique des grands théologiens et elle aboutit enfin sous le nom de *Kabbale* et par

opposition au talmudisme même à l'école d'Isaac l'Aveugle et au Zohar pour finir en un mouvement étrange connu sous le nom de Kabbale pratique.

Conclusion.

Nous voici arrivé au terme de la route que nous nous étions proposée, route longue et difficile, presque dénuée de plaines et de vallées, mais faite en quelque sorte de montagnes escarpées et d'âpres sommets. Parfois seulement un petit vallon courant entre ces hauteurs permet de reposer le regard; ce n'est qu'un répit, il faut monter encore, plus haut que les bois serrés et inextricables, plus haut que la nuée noire, plus haut que les pics couronnés de neige, au-dessus de ces régions même où l'on ne voit et n'entend plus rien, où l'on ne distingue plus aucun signe de vie, mais où l'on peut penser encore; il faut aller jusqu'à ces solitudes de néant ou la pensée même reste muette.

C'est là au pays de En-Sof, vers cet ἐπέκεινα τῆς οὐσίας et ἐπέκεινα νοήσεως que tend tout le mysticisme juif. A travers ses hésitations, ses détours, ses multiples errements, et parfois aussi ses bas-fonds, c'est ce point extrême, presque invisible, qui est son étoile directrice. C'est vers lui qu'il déploie tout son effort d'abstraction, c'est lui que visent également les premiers bégaiements du mysticisme talmudique, les extravagances du mysticisme gaonique, les spéculations métaphysiques de la Kabbale. La Mercabah change d'aspect, elle est plus ou moins abstraite, plus ou moins voisine de la doctrine juive ou de la doctrine non juive. Tout le reste se subordonne à elle, et le judaïsme dogmatique avec sa

législation et son culte, et la spéculation non juive avec ses doctrines innombrables et inconciliables, et toutes les sciences et tous les folklores entrent également à son service. Le mysticisme jette pêle-mêle dans son puissant creuset, tantôt l'or le plus pur, et tantôt le plus vil métal, les idées les plus hautes de la spéculation abstraite et les formes les plus basses de l'anthropomorphisme matériel et sensuel, et il fait de l'un et de l'autre des échelons nouveaux vers la haute cime. La vision du En-Sof et ce qu'on pourrait appeler les lignes d'approche du En-Sof sont donc le trait commun et le terme extrême du mysticisme juif à travers tous ses renouvellements, à travers toute la variété de ses aspects.

C'est assez dire que son grand instrument et son premier auxiliaire est la raison, et la raison élevée à son plus haut degré d'abstraction. Les autres facultés, l'imagination, l'intuition, les facultés affectives, ne sont pas sans intervenir; mais leur tâche est bien effacée et toujours subordonnée à la faculté de spéculation rationnelle (1).

Ce recours constant à la raison spéculative dit assez

1. Au fond les deux formes de mysticisme, le mysticisme rationnel et le mysticisme sentimental, ne sont pas opposées l'une à l'autre, mais elles sont l'une par rapport à l'autre dans la relation de moyen à fin. Le mysticisme sentimental fait de l'amour le grand véhicule de l'homme vers Dieu, tandis que le mysticisme rationnel n'a pas dans les éléments sensibles de l'âme une confiance assez grande et croit la raison seule capable de tendre à l'absolu par les voies qui lui sont propres. Le mysticisme sentimental fait appel aux secours de l'amour pour franchir l'infini; l'amour est l'aile sur laquelle il transporte la raison vers l'absolu, mais en définitive c'est la raison qui perçoit cet absolu, s'unit à lui; de la sorte la fin désirée par l'amour, c'est sa propre annihilation dans la raison contemplative. Pour tous les mystiques quels qu'ils soient l'absolu est nécessairement un principe simple. Ce principe n'est donc à la portée que de la faculté rationnelle et tôt ou tard les éléments sensibles de l'âme doivent se subordonner à elle.

que la masse ne pouvait suivre, et elle n'a pas suivi. Les masses ont besoin de doctrines qui ouvrent une échappée aux élans du cœur, aux sentiments, à l'enthousiasme. Le mysticisme juif lui demande au contraire des raisonnements, des déductions abstraites ; il ne s'adresse presque jamais au cœur. Aussi ne voyons-nous pas se produire pour le mysticisme juif ce qui se produit pour d'autres mouvements mystiques. Il passa bien au-dessus de la foule. A travers toute la Kabbale théorique nous ne voyons à aucun moment que les doctrines se soient répandues au-delà d'une certaine élite. Non seulement ce que l'on appelle une secte, mais encore ce qu'on appelle une école, ne se rencontre guère ici. Les doctrines sont élaborées par quelques-uns, plus souvent par un seul. Il s'attache quelques disciples, en petit nombre, ceux que la physiognomie et la chiromancie révèlent de préférence, comme destinés par la nature à recevoir l'initiation. Nous avons dû, pour plus de commodité, nous servir, à l'origine de la Kabbale, de l'expression, « école d'Isaac l'Aveugle », sans pouvoir mettre plus de deux ou trois noms sous cette rubrique. La solitude d'abstraction céleste à laquelle on aspire exige une solitude de pensée terrestre.

Pour les mêmes raisons ce mysticisme ne pouvait beaucoup conquérir les femmes. La femme a besoin, pour s'attacher à un mouvement d'idées, d'y trouver encore ce qu'elle a de plus profond en elle-même : le sentiment d'amour. Le mysticisme chrétien, sans exclure absolument la spéculation rationnelle, tourne cependant sans cesse autour de l'amour qui unit la terre au ciel, la fiancée au divin Époux. La femme, y trouvant comme une extension du plus grand des sentiments et l'exaltation de sa propre vie, s'y précipite comme vers une source plus abondante de réalité et de vie idéale. Ce

sentiment, le Zohar n'en est pas totalement dépourvu et nous avons trouvé quelques belles idées et quelques belles expressions touchant l'amour. Mais ce n'est pas cette fièvre d'une Catherine de Sienne, ni cette langueur sentimentale d'un François d'Assise, ni cette profondeur intérieure d'un Jacob Boehme ; c'est quelque chose d'assez froid où entre plus de raison que de cœur et qui se ressent toujours de l'appareil métaphysique dont est faite la charpente du Zohar. La femme ne pouvait trouver ici l'aliment de son cœur qui lui est une raison première et indispensable de son attachement, même intellectuel, aux choses.

Ce qui se produisit plus tard dans la Kabbale pratique et au XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles avec les sectes messianiques n'est pas fait pour infirmer nos remarques. Dans la Kabbale pratique les éléments métaphysiques de la Kabbale théorique le cèdent précisément à des éléments d'un ordre très inférieur constitué d'une part par les débris du mysticisme gaonique, d'autre part par les parties inférieures de la Kabbale, enfin par quelques éléments nouveaux du même étiage. Lorsque donc la métaphysique disparut devant les superstitions telles que la magie, les cures sympathiques, la folie des lettres et des nombres, venue au secours de ces superstitions, le mysticisme ne fut plus le patrimoine d'une élite et gagna la masse. Alors il descendit de ses hauteurs, il conquit les âmes simples du grand nombre.

Les Juifs, jusqu'au jour où les théories d'émancipation jettent leurs premières lueurs sur l'horizon, sont unis par une grande idée et par un espoir commun : l'idée et l'espérance messianiques. Le jour où le mysticisme, descendant de son sommet, met et fait rentrer dans l'horizon du présent la date que le Zohar a assignée à l'époque messianique, on y donna tête baissée et ce fut la porte

ouverte à toutes les folies. Qu'un homme se présentât dans un moment et dans des conditions qui pussent entrer dans le cadre zoharitique (et il faut admettre que le Zohar ne contribua pas pour peu à faire naître les exaltés ou les imposteurs), aussitôt il trouvait tout prêt un groupe de gens décidés à marcher derrière lui. Certains rabbins virent de tout temps nettement le danger de pareilles doctrines, et s'élevèrent avec énergie contre ces fixations de l'ère messianique; ils ne voulaient pas que les déceptions répétées vinssent ruiner le fondement même de ces idées. Précaution inutile, dans les cas de cette nature l'expérience d'une génération est de peu de profit pour les générations suivantes. L'humanité a une telle soif d'illusions et de bonheur qu'elle fait toujours une petite exception pour le Messie qui se lève; au lieu d'aller droit son chemin vers la science et la lumière comme le seul Messie véritable, elle s'égare par impatience, elle s'attache à l'homme quel qu'il soit qui incarne ses espérances. Quand elle se réveille, elle n'est pas guérie; au lieu de reconnaître qu'elle s'est trompée et que ses illusions sont vaines, elle accuse l'homme au lieu de s'accuser elle-même.

C'est ainsi qu'au XVIIe siècle, Sabbataï Sevi se fonde sur la Kabbale pour amasser la foule autour de ses doctaines; c'est ainsi que plus tard Franckistes et Zoharistes peuvent être entraînés aux pires excès de doctrines et de mœurs; c'est ainsi que de nos jours encore, le nom de *Kabbala* est demeuré dans l'imagination populaire associé à un mélange de terreur et d'attraction reflétant très bien la double nature de la Kabbale théorique et de la Kabbale pratique.

La Kabbale pratique ou appliquée ne rentre pas dans le cadre que nous avons fixé à notre travail. Mais puisqu'elle est — du moins à ses débuts — une dégradation

de la Kabbale théorique, il convient de jeter un rapide coup d'œil sur son caractère.

A vrai dire, le mysticisme théurgique traverse tout le mysticisme juif, mais tandis qu'antérieurement à l'école d'Isaac l'Aveugle, il existe en quelque sorte à l'état sporadique, sans caractère défini, sans code, sans manuel, sans être autrement fixé que par la tradition orale, il tend, après le Zohar, tout d'abord à absorber et à supplanter tous les éléments métaphysiques, et descend des hauteurs de la spéculation dans les régions de la masse, pour agir sur cette masse et pour devenir, à certaines heures, une source d'agitation et de révolution parmi les Juifs. C'est dans cette systématisation et dans cette extension qu'est le caractère post-zoharitique et véritable de la Kabbale appliquée.

Ce mouvement est déterminé par plusieurs causes. La première est semblable à celle qui détermine déjà le mouvement vers le Zohar, j'entends le joug accablant du rabbinisme. Ce joug avait fait sentir tout son poids au moment où se créa l'école d'Isaac l'Aveugle, seulement ces esprits spéculatifs ne songeaient qu'à s'en ibérer eux et leurs unités; la masse, soit inconscience, soit ignorance des moyens, y demeura étrangère; en effet, la codification talmudique avait encore toute son autorité et bénéficiait du prestige de Raschi, Maïmonide, et la spéculation métaphysique libératrice était trop haute pour la foule. Cependant le joug rabbinique devenant de plus en plus pesant et le prestige des talmudistes allant s'affaiblissant, la foulesongea à sontour à la rejeter, et prêta une oreille complaisante à la Kabbale pratique.

Cette cause générale se résout en causes secondaires et immédiates. Tout d'abord la place inférieure que la doctrine rabbinique accorde au *am haarez* (homme

de la campagne), au simple, à l'illettré, en comparaison du rôle prépondérant fait aux savants, aux docteurs; au contraire la Kabbale appliquée et les néo-kabbalistes affirment sur tous les tons que, devant Dieu, l'ignorant pieux est supérieur au docteur. — En second lieu, la prédication rabbinique portait invariablement sur la haute valeur de l'ascétisme. Aux yeux des rabbins, la situation malheureuse des Juifs leur faisait un devoir de prêcher la sainteté et le mérite de la douleur. Les néo-kabbalistes, au contraire, firent dans leurs doctrines une grande part aux joies, aux passions, et même à la dissolution, et non contents d'en professer la doctrine ils y joignirent l'exemple. Franck, surpris, pendant son séjour à Laskuren, chez une femme de mauvaises mœurs, dit, moitié cynique et moitié naïf, « que la passion, elle aussi, était dans les vues de Dieu, puisqu'elle était ». Sabbataï Sevi n'avait-il pas avant lui formulé ce principe : « Heureux celui qui sait bannir la souffrance. » Alors que les talmudistes proscrivent pendant les jours de deuil ou de pénitence même un mot joyeux, à plus forte raison un acte de joie, les néo-kabbalistes défendent plus particulièrement pendant ces jours-là toute manifestation de douleur, et ils proclament que : « Servir Dieu, c'est le servir dans et par la joie. » — Enfin les rabbins visent moins la foi que l'œuvre; les néo-kabbalistes, au contraire, portent le poids de la religion dans la foi, dans le sentiment religieux.

Indiquer les causes de la Kabbale pratique, c'est en marquer le caractère. Tout d'abord elle est une application, une adaption des doctrines métaphysiques à l'entendement de la foule; par conséquent, elle est une prédominance de plus en plus marquée de l'élément théurgique sur l'élément philosophique; c'est un retour, mais un retour presque exclusif au mysticisme de l'épo-

que des Gaonim, accru encore de toutes les extravagances auxquelles le Zohar pouvait se prêter.

C'est en second lieu un ferment d'agitation toujours prêt à lever, c'est la disposition d'âme se croyant sans cesse à la veille du millénium tant désiré, et par conséquent un état d'attente anxieuse, une sorte de fièvre du lendemain, fièvre alimentée par tout le passé.

C'est enfin un relâchement de la morale, une sorte de revanche de la passion sur la rigidité du code talmudique, une complaisance plus grande pour les sens et parfois un débordement licencieux des instincts inférieurs de la nature humaine. Toute la spéculation métaphysique rentre plus ou moins dans l'ombre pour ne laisser apparaître que la doctrine de la loi sexuelle, et Dieu sait où cette doctrine peut conduire. C'est aussi, par la même raison, une revanche de l'ignorant sur le savant, de l'état de la nature sur la civilisation, de la démocratie sur l'aristocratie intellectuelle.

Ce que le mysticisme juif a de commun avec tous les mysticismes, c'est qu'il est l'expression extrême d'un besoin impérieux de l'âme humaine, le besoin de se mettre en rapport avec l'absolu. Cette expression tient tantôt plus du sentiment, tantôt plus de la raison, mais d'une part comme de l'autre, c'est le même tourment de l'infini, le même désir d'approcher de l'inaccessible, de voir l'invisible.

Peut-être le mysticisme, cela est particulièrement vrai pour le Zohar, est-il aussi l'expression de la connexité intérieure et profonde des choses, qui fait que la distinction des noms n'est qu'une fiction et que tout est lié en un tout. De la sorte, les transports mystiques ne sont que l'effort du fragment tendant à connaître et à rejoindre l'ensemble.

Nous avons dit que le mysticisme se déploie surtout

après les périodes de grande vitalité et d'agitation douloureuse, comme si l'âme, en quelque sorte pour rétablir l'équilibre, voulait secouer le poids de plomb qui l'entraînait vers la terre et prendre son vol. L'âme, guérie par l'action du vide de la contemplation, laisse reparaître cette contemplation à mesure que l'activité se retrécit. Le mysticisme juif, comme nous avons vu, n'échappe pas à cette loi. C'est après la catastrophe de l'exil qu'il apparaît; les premières vexations de l'époque talmudique lui donnent son premier développement; les misères entraînées par les Croisades et les persécutions ultérieures l'exaspèrent et le poussent jusqu'à sa limite extrême. Puis ayant atteint son sommet, il retombe et échoue en cet amas de superstitions et de folie théurgique connu sous le nom de Kabbale pratique.

La plupart des historiens du mysticisme juif tenant à conserver *a priori* l'antiquité de la Kabbale et du Zohar, tout au moins l'antiquité de certaines parties du Zohar, trouvent sur la route un problème difficile et presque insoluble : la ressemblance de certains éléments de ce mysticisme avec telle ou telle doctrine étrangère aux Juifs. D'une part ils ne peuvent expliquer comment les auteurs du Zohar ont pu à ce moment déjà et en Palestine (car c'est en Palestine qu'ils en placent le berceau) avoir connaissance des doctrines grecques ou autres; d'autre part, ils ne peuvent admettre que ce soient les philosophes grecs qui aient emprunté leur système aux kabbalistes, comme le voulaient certains Juifs hellénistes de l'époque alexandrine, et comme les légendes juives avaient accrédité la chose (1).

1. Rappelons, outre ce que nous avons vu, que, selon ces légendes, Aristote, venu en Palestine à la suite d'Alexandre le Grand, y aurait pris connaissance des livres de Salomon, dans lesquels (?) il aurait puisé les points essentiels de sa doc-

Mais ce ne sont là que des légendes issues du besoin de tout judaïser. Donc ces historiens sont obligés de supposer, à la base du mysticisme juif et des doctrines étrangères, une doctrine commune qui aurait servi de source à l'un et à l'autre; or, comme cette doctrine n'existe pas, le problème n'est pas résolu. Pour nous qui refusons à la Kabbale et au mysticisme juif cette antiquité reculée, et qui lui donnons un développement progressif depuis l'époque post-exilique jusqu'au XIIIe et XIVe siècle, la question devient simple. Il n'est plus alors besoin de le comparer à tel ou tel système en bloc, mais il est lui-même d'abord, il a sa raison d'être en soi, il a un développement vivant issu de sa nature. D'autre part, il prend son bien partout où il le trouve. Lorsqu'à un moment donné il se produit une connexité entre les éléments juifs et les éléments non juifs, le mysticisme juif recueille, laisse pénétrer une quantité variée et disparate d'éléments étrangers.

Ces éléments laissent un double dépôt, un dépôt direct produit par les mêmes causes qui ont fait l'alexandri-

trine (שבילי אמונה de R. Méir Abdoli). On lui prête des œuvres comme « Le livre de la Pomme » (ספר התפוח) dans lequel il se convertit à ses derniers moments à la foi d'Israël. — Marsile Ficin rapporte dans son *De religione christiana* (Paris, 1559) : « Plato usque adeo Judaeos imitatus est ut Numenius Pythagoricus dixerit Platonem nihil aliud fecisse quam Moysen attica lingua (f. 48*a*) et Clearchus peripateticus scribit Aristotelem fuisse Judaeum » (f. 49 *a*). Le Zohar, lui aussi, maintient cette légende et après avoir dit à plusieurs reprises qu'il a puisé telle ou telle donnée dans « le Livre des fils de l'Orient », il ajoute (par exemple I, 100 *b* et *pass.*) : « Les fils de l'Orient avaient eux-mêmes eu pour maître Abraham, c'est-à-dire Abraham enseigna cette sagesse aux fils de ses concubines d'où elle se répandit de toute part » בגין דבני קדם חכימין היו ויורותא דחכמתא דא ירתו מאברהם דיהב לבני פלגשים ולבתר.... אתמשכו דההיא חכמה לכביה סטרין

nisme et la gnose, et un dépôt indirect produit par l'intermédiaire des apocryphes, de Philon, de Plotin, d'Ibn Gabirol pour le platonisme et le néo-platonisme, de Maïmonide et des Arabes pour l'aristotélisme, d'Ibn Ezra pour le pythagorisme et le néo-pythagorisme, des esséniens et des gnostiques pour la gnose, des esséniens et du Talmud pour le folklore babylonien et la doctrine mazdéenne, des panthéistes juifs pour le stoïcisme, de tous les pseudo-écrits, pour tout ce qui ne rentre pas dans tel ou tel système; et à tout cela il faut encore ajouter l'œuvre inconsciente et insaisissable des traditions, rien ne passant plus facilement et plus confusément d'un groupe d'hommes à un autre que les idées mystiques, c'est-à-dire les idées touchant les grands problèmes de la vie.

INDEX ALPHABÉTIQUE

A

Abarbanel, 189, 209, 252.
Abraham Bedarsi, 308.
Abraham b. Chiya, 252.
Abraham de Cologne, 293.
Abraham b. D. de Posquières, 224.
Abraham b. Samuel Zacuto, 326.
Abulafia, 230, 237, 295 sq., 322.
Acher, 29.
Achitob de Palerme, 296.
Adam Kadmon, 391 sq., 455 sq.
Aegyde de Viterbe, 7.
Agobard, 128-129, 166-167.
Agrippa de Nettesheim, 460, 498.
Ahriman, 82.
Akiba, 29, 35, 118, 166, 235.
Alchimie, 12, 515 sq.
Alexandre d'Aphrodisias, 214.
Alexandre le Grand, 77.
Alfa Beta de R. Akiba, 107 sqq., 120.
Alfarabi, 505.
Algawarabi (secte arabe), 131.
Allégorie, Allégorisme, 15 sq., 101-102, 527 sq.; — dans Ibn Gabirol, 187; — Maïmonide, 205 sqq.; — — Nachmanide, 267-269; — le Zohar, 335 sq.; — le IVe livre des Macchabées, 535; — Aristobule, 537 sq.; — Philon, 538 sqq.; — dans les pratiques cultuelles, 269 sq.
Almansor, 193.
Alphonse X de Castille, 293.
Ame et corps, 58 sq., 271 sq., 455 sq., 458 sq.
Amezarak, 97.
Amoraim, IV.
Amour mystique, 433-434.
Amulettes, 79.
Anatomie, 520 sq.
Anaxagore, 534.
Anaximènes de Milet, 290.
Anges, 39, 53 sq., 442 sq.
Antinomisme, 230 sq.
Antiochus Sidètes, 102.
Aristobule, 537 sq.
Aristophane, 425, 439.
Aristote, 12, 79, 136, 205, 233, 289, 291, 300, 319, 371, 375, 379, 388, 403, 441, 462, 502, 505, 511.
Arithmomancie, 303.
Asaï (R.), 29.
Ascétisme, 126 sq.
Assi (R.), 24.
Astarté, 121, 122.
Astrologie, 76 sq., 277.
Astronomie, 76 sq., 510 sq.
Atomes, 78.
Augustin (Saint), 202.
Averroès, 193.
Avir Kadmon, 178.
Azazel, 97.
Azulai, 326.

B

Bachya, 142.
Bahir, IV, 18, 168, 256, 495.

Baiser, 67.
Balance, 145 sq.; — dans le Zohar, 45.
Bardesane, 77.
Baradel (ange), 107.
Baraquel (ange), 97.
Baur, 19.
Bechaï, 189.
Beer (Peter), II.
Ben Adret, 227.
Ben Asai, 29.
Ben Sirach, 23.
Ben Soma, 29.
Bereschit (Maase), 22 sq., 209-210.
Boehm (Jacob), 498.
Bonaventure, 300.
Bonté de Dieu, 434 sq.
Bruce (voyag. anglais), 103.
Brucker, II.
Bruno (Giordano), 498.

C

Caïnites, 32.
Camée, 283 sqq.
Carré magique, 201-202.
Charlemagne, 479.
Chassidim, 434; néo-piétiste, 794.
Chechinah, 89.
Chasdai Crescas, 43, 359, 434, 435, 442.
Chevalerie, 315,
Chiromancie, 91, 273, 274; — du Zohar, 509 sq., 510.
Christianisme de la Kabbale, 233 sq.
Cocabel (ange), 97.
Concentration de Dieu, 43 sq., 135, 179, 254-258; — dans le Zohar, 360 sq.
Conen (Midrash), 132.
Contemplation (différents degrés), 339.
Contraires (Théories), 151, 152, 157, 158, 160.

D

Dahariel (ange), 107.
Dante, 123.
David abbi Simra, 397.
Démons, 56 sq.
Δημιουργός, 55.
Démonologie (dans le Zohar), 446 sq.
Dieu androgyne, 304, 305.
Dieu dans le Zohar, 343 sq.
Dieu (s'unir avec Dieu), 219-220.
Dillmann, 103.
Dragon (constell.), 157.
Droite et gauche 427 sq., 438 sq.
Dualisme, 438 sq.
Dualisme sexuel, 304 (voir *Sexuel*).
Dumiel (ange), 107.
Duran (Salomon), 227.

E

École allemande, 279 sq.
Écorces (Théories des), 436 sq.
Edgar Poë, 480.
Eléazar b. Arouch, 21 sq.
Eléazar de Spire, 279.
Eléazar de Worms, 119.
Elia Hazaken, 168.
Eliézer (rabbi) 18.
Eliyahou Chayyim, 309.
Elischa b. Abouia, 55.
Émanation, 216-217 (358 sq., dans le Zohar) traité de l' —, 251 sq.
Emanation, Introd., I, V, 135, 176 sq.
Empédocle (Pseudo-), 435.
En-Sof, 174, 239 sq.
Esséniens, 82 sq., 102, 439.
Esprit et matière, 434 sq.
Éthique du Zohar, 466 sq.
Épiphane, 83-84, 511.
Esprit-Saint, 84.
Euclide, 197.
Extase (différents degrés), 88, 186, 187, 339 sq.
Ezra-Azriel, 238 sq., 260, 262, 267.

F

Femelle, 425, 445 (*passim*).
Féminin, 439 sq.
Femme (élément faible), 439 sq.
Fourrier (Charles), 512.
Franck, III, IV, V, 316, 319, 379, 407.
Franckistes, 497.
Frédéric II, 420.
Freystadt, II.
Friedländer, 326.

G

Gabriel (ange), 97.
Gadriel (ange), 99.
Galgalim (sphères), 183.
Gaonim, IV, 87 sqq.; — mystic. gaonique dans le Zohar, 448 sq.
Geiger, 190.
Gerbert, 193.
Gersonide, 189.
Gikatilia (Joseph), 224-225.
Guematrion, 74 sq.
Gnose, VI, 12, 27, 32, 52, 235, 258, 273, 392.
Grätz, VIII, 27.

H

Haggadah, 5, 12, 33, 36.
Halachah, 5, 33, 36.
Hai (Gaon), 89, 90, 91, 224, 509.
Haroun-al-Raschid, 130.
Hechal-Zutrat, 93.
Hechalot Rabbati, 93, 105 sq., 120.
Hegel, 413.
Hephaïstos, 16.
Héra, 16.
Héraclite, 16, 480, 519.
Hermès, 16.
Hénoch (Livre d'), 90, 93, 95 sq.
Hénoch, 445.
Hillel, 398.
Hirz Trèves, 115.
Homme (forme humaine), 391.
Homme, 450 sq.
Homme, couronnement de l'univers, 455 sq.

I

Ibn Ezra (Abraham), 168, 189, 193 sq., 250, 252, 256, 258.
Ibn Falaquera, 183, 247, 248.
Ibn Gabirol, 168, 173 sq., 188, 246, 247, 248, 252, 256, 260, 298, 319, 352, 375, 436, 442, 445, 488.
Ibn Sina, 505.
Ibn Gayat, 168.
Ibn Tibbou, 209.
Ibn Zaddik, 142.
Idées (de Platon), 51 sq., 382 sq.
Idris (Hénoch), 101.
Immanence, 41.
Influence (doctrine), 65 sq., 263, 264, 466 sq.
Intuition (Livre de), 260 sq.
Irira, II.
Isaac l'Aveugle, 18, 168, 224 sq., 233, 237 sqq., 256, 322, 352.
Isaac d'Acco, 225.
Isaac ibn Minir, 309.
Isaac d'Acco, 310 sqq.
Isaac b. Salomon, 168.
Ismaël b. Elischa, 235.
Ischtahar (121-122).

J

Jabès (Jacob b. Zebi Emden), 313 sq.
Jacob Nasir, 254.
Jacob b. Nissim, 190.
Jamblique, 452.
Jean Chrysostome, 189.
Jean Hyrcan, 102.
Juda Hadessi, 308.
Juda le Saint, 4.
Jehuda le Pieux, de Ratisbonne, 279.
Jehuda de Rothenburg, 299.

Jehuda bar Barzilaï, 138.
Juda Hallevi, 168, 188 sq., 488.
Jehoschoua b. Chanayah, 166.
Jean-Baptiste, 27.
Jehoschoua b. Levi, 122.
Jérôme (Saint), 84, 189.
Jellinek, VIII, 254.
Joachim de Flore, 231.
Jodaanites (secte arabe), 131.
Jochanan b. Zaccaï, 22 sq., 35, 235.
Joel, III, IV, V.
José (R.), 46.
Josué (R.), 20.
Josèphe, 85, 102.
Jost, 326.

K

Kabbale, 222 sq.
Kabbala denudata, II.
Kalonymos, 279.
Kant, 326.
Kemuel (ange), 118.
Képler, 512.
Kesbeel (ange), 99.
Kimchi, 189.
Kleuker, Introd., II.
Knorr d. Rosenroth, II, 448.

L

Lambert (Mayer), 147.
Laudauer, VII.
Lettres (Myst.), 73, 74, 107 sqq., — dans le Sefer Yezirah, 172 sq., 301 sq., 280 sq.; — dans le Zohar, 356 sq., 381 sq.
Leibnitz, 326.
Liberté, 39, 40.
Loewe, VIII.
Louis le Pieux, 128, 166 sq.
Lumière (vêtement), 50.
Luria, II, 9, 297, 498.

M

Makariba (secte arabe), 131.
Mal (Le), 59, 60; — dans Maïmonide, 219, 219; — dans le Zohar, 476 sqq.
Mâle et femelle, 427 sq.
Maïmonide, 8, 16, 25, 33, 72, 73, 85, 481, 189, 205 sq., et la Kabbale, 232, 233, 239, 246, 248, 301, 316, 398, 426, 440, 441, 445, 471, 486.
Main, 27.
Marcos (gnostique), 164, 165.
Marduk, 1, 50, 82.
Mariage, 63 sq.
Massecheth Azilut, IV.
Mastema (démon), 120.
Matière coexistente, 50.
Matière première, 135, 372 sq.
Matière coéternelle, 440 sq.
Matakel (ange), 107.
Mercabah (Maaseh), 22 sqq.; — au temps des gaonim, 87 sq., 177, 182, 393 sq.
Meir (R.), 43, 224, 225.
Mendelssohn, 18.
Messianisme, 40, 41, 69 sq., 489 sq.
Messie, 59.
Menachem Reccanati, 309.
Menachem Reccanah, 397.
Menachem (disciple d'Éléazar de Worms), 290 sq.
Métatron, 54 sq., 103 sq., 120, 229.
Métrodore de Lampsaque, 528.
Michael (ange), 97.
Midrasch Conen, 132.
Midraschim, 5, 6, 12, 17, 118.
Microscome, 135 sq., 171, 184, 185, 217, 218.
Microcosme, 452 sq.
Migration des âmes, 481 sq.
Moïse Isserles, 189, 396.
Moïse de Léon, 310 sq., 322, 495.
Meir b. Gubbaï, 326.
Mort, 67.
Muggassima (secte arabe), 130.

Mughira (mystique arabe), 130.
Mythique, 516 sq.
Muschabihia (secte arabe), 130.

N

Nachmanide, 8, 122, 168, 189, 238, 263, 266 sq., 301, 318, 483, 509.
Nahavendi (caraïte), 131.
Nechemyah b. Hakanah, 118.
Néo-platonisme, v, 12, 213, 233, 244, 352, 380, 417, 432, 459, 535.
Néo-pythagorisme, v, 12, 236, 452.
Nicomaque (pythagoricien), 161.
Nécromancie, 278.
Noms divins (mystique), 72 sq., 136, 190, 193 sq., 214 sq., 280 sq.; — dans le Zohar, 350, 357.
Nombres, 46 sq. (7 et 10 : 46, 47), 72 sq.; — dans le Sefer Yezira h, 301 sq., 172 sq., 280, 381.
Nissim b. Reuben, 227.
Notarikon, 74 sq.

O

Oppenheim, 8.
Optimisme, 48 sq., 422 sq.
Origène, 52, 84, 89, 189.
Ormuzd, 82, 317.
Ὄφος, 253.
Orphique (Métatron), 428.

P

Panthéisme, 50, 203, 204, 264; — du Zohar, 400 sq.
Pardès, 29, 87, 88.
Parménide, 371.
Passions, 59, 60, 61.
Péché originel, 67 sq.
Pénémon (ange), 97.
Perez Hacohen, 261.
Phallique, 428.
Philon, 15, 16, 29 sq., 176, 188, 244, 370, 392, 413, 434, 442, 452, 455, 456, 460, 464, 471, 488, 497, 511, 527, 538 : — sa doctrine, 550 à 581.
Philippe le Beau, 308.
Physique du Zohar, 503, 506.
Physiognomie du Zohar, 506.
Physiognomique, 91, 273, 274.
Pic de la Mirandole, II, 499.
Pirké de R. Eliezer, 103, 132, 1 à 3 sq.
Pistorius, 498.
Platon, v, 12, 114, 231, 236, 379, 380, 388, 417, 434, 439, 441, 452, 463, 465, 488, 482, 511, 530, 562.
Plotin, 195, 380, 391, 452, 488.
Poumbedita, IV.
Porphyre, 83, 190.
Postel, 498.
Préexistence, 67 sq.
Prière, 66 sq., 261, 474.
Prototype, 51 sq.
Pseudo-épigraphie, 235.
Pulgar (Isaac), 225.
Pythagore, 12, 511.
Pythagorisme, 142, 161, 162, 182, 193, 417, 482, 236.

Q

Quaestiones et Responsa, 6.

R

Rabad, 168, 425.
Raguel (auge), 98.
Raphaël (ange), 98.
Raschi, 48, 168, 228.
Raymond Lulle, 499.
Raziel, 118, 118 sq., 445.
Recanati, 254.
Réminiscence, 61 sq.
Reuchlin, II, 7, 498, 499.
Ricci (Paul), 497, 499.
Rien ne se perd, 423 sq., 505.
Rittangel, 437.
Rossi (de), 8.

S

Saadyah, 8, 18, 98, 147, 163, 168, 169, 280, 581.
Saboraim, IV.
Sabbataï Donolo, 138, 168.
Sabbatéens, 497.
Sabbatai Levi, 313.
Sacrifices (culte), 158, 189, 263, 269.
Salmon b. Jerucham, 90, 115.
Salomon b. Adret, 296.
Samaël, 56, 447.
Sambation, 295.
Samuel Hachasid, 279.
Sanche (don), IV, 308.
Scherira Gaon, 91.
Schahrestani, 131.
Schiur Koma, 84, 93, 111, 115, 280.
Schem Tob, 225, 232.
Schwab, 107.
Schammai, 398.
Sefer Yezirah, III, IV, V, VIII, 6, 18, 77, 135, 138, 183, 184, 191, 192, 237, 241, 242, 245, 246, 254, 287, 333, 494.
Sefiroth, 239 sq.; — dans le Zohar, 365 ; leur nature, 395 sq.
Sefiroth, Couronne, 253, 280; — Sagesse, 253, 365 sq.; — Intelligence, 253, 375; — Grâce, 253, 384; — Terreur, 253, 384; — Beauté, 253; — Victoire, 253, 387; — Majesté, 254, 387; — Juste fondement, 254; — Royauté, 255, 387.
Sefer Raziel, 281 sq.
Sexuelle (Loi), 63 sq., 304, 424; — en Dieu. 427, 428; — dans les Sefiroth, 429, 430; — dans l'âme, 429, 431; — le règne animal, 432; — végétal, 432, 522.
Simon b. Jochai, 124, 235, 319.
Simon le Sage, 27.
Simson de Chinon, 227, 261.
Simon b. Zemach Duran (R.), 326.
Sizygie, 428.
Souffrance (myst. de la), 274, 275.
Soura, IV.
Sphères animées, 204, 205, 215.
Sphères dans Maïmonide, 215, 216.
Spinoza, 43, 249, 250, 379, 388, 411, 434, 435, 442, 466.
Spinozisme, 43.
Stern (Ignatius), VII.
Stoïciens, 15, 16, 403, 417, 530, 534, 535.
Substance (théorie), V.
Suryan (ange), 97.
Superstitions diverses, 79.
Suriel (ange), 118.
Syrbius (Peter Speith), II.

T

Talismans, 282 sq. (différentes espèces).
Tétragramme, 190-200.
Tertullien, 189.
Terre (sa sphéricité), 77.
Thalès de Milet, 530.
Théagène de Rhegium, 528.
Thomas d'Aquin, 375 sq., 389 sq.
Tiamat, 50.
Transcendance, 42.
Trinité, 304, 305, 337.
Todros Hallevi, 308, 309, 313.

U

Univers (dans le Zohar), 352 sq.
Urian (ange), 97.
Uriel (ange), 98.

V

Valentinien, 52.
Verbe, 159, 160.
Vêtement lumineux, 50.
Vie future, 70 sq.
Vie ultra-terrestre, 276, 277.
Virgile, 123, 289.

Visage (Grand et Petit), 393 sq.
Visage (Long), 174.
Visage (Court), 174.
Voies (de Dieu), 45 sqq.
Volonté (Doctrine de la), 194 sq., 298.

W

Widmanstadt, 7.
Wolff, 336.

X

Xénophane de Colophos, 530.

Z

Ziruf, 74 sq.
Zoharistes, 231, 497.
Zohar (ses différents noms), 326 sq., 331 sq.; — son allégorisme, sa méthode, 325 sq.
Zunz, 14.

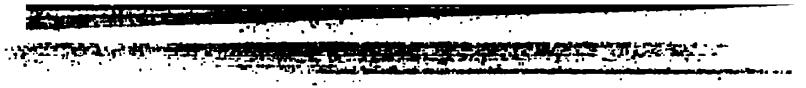


TABLE DES MATIÈRES

Pages.

INTRODUCTION. . . . . I à X

CHAPITRE I

Les sources de l'histoire du mysticisme juif . . . . . 1 à 9

CHAPITRE II

Considérations générales. . . . . 10 à 18

CHAPITRE III

Des origines à la clôture du Talmud . . . . . 19 à 86

Talmud et mysticisme, p. 20. — Conception juive et non-juive, 20 à 22. — Maaseh Bereschit et Maaseh Mercabah (Physique et métaphysique), 22 à 37. — La doctrine officielle, 37 à 41. — Idées mystiques relatives à Dieu et ses rapports avec l'univers, 41 à 43. — La concentration de Dieu, 43 à 44. — Ses voies et attributs, 44 à 48. — Le mode de création, 48 à 49. — Traces de panthéisme, 49 à 50. — La matière première, 50 à 51. — L'Idée platonicienne, 51 à 53. — Les Anges, 53 à 58. — L'âme et le corps, 58 à 63. — La loi sexuelle, 63 à 64. — La doctrine de l'influence, 65 à 67. — Le péché originel, 67 à 69. — Le messianisme, 69 à 71. — Mysticisme des noms et des lettres, 71 à 76. — Notions d'astrologie, 76 à 79. — Notions diverses, 79 à 80. — Ce qu'on peut affirmer de l'origine de cette première forme de mysticisme, 80 à 82. — Conjectures sur le rôle des Esséniens, 82 à 86.

CHAPITRE IV

La Mercabah au temps des Gaonim . . . . . 87 à 168

La contemplation de la Mercabah, 87 à 92. — Le Schiur Komah, 93 à 95. — Le Livre d'Hénoch, 95 à 105. — Les Héchaloth (Palais), 105 à 107. — L'Alfa-Beta de R. Akiba, 107 à 115. — Y a-t-il connexité entre ces différentes œuvres, 115 à 118. — Le groupe « Raziel », 118 à 122. — Les νεκυίαι, 122 à 124. — Conclusion et chronologie, 124 à 132. — Le Midrasch Conen et les Pirké de R. Eliézer, 132 à 138. — Le Sefer Yezirah, 138. — Traduction et commentaire, 139 à 158. — La critique du Sefer Yezirah, 158 à 168.

Pages.

CHAPITRE V

Le mysticisme chez les grands théologiens juifs . . . . 169 à 221
Saadyah, 169 à 173. — Ibn Gabirol, 173 à 188. — Juda Hallévi, 188 à 193. — Abn Ezra, 193 à 205. — Maïmonide, 205 à 221.

CHAPITRE VI

La Kabbale . . . . . 222 à 236
Le mot et la chose, 223 à 224. — Sa modernité, 224 à 228. — Sa première caractéristique, systématisation métaphysique, 228. — Son opposition à la casuistique talmudique, 228 à 233. — La Kabbale et la tradition, 233 à 235.

CHAPITRE VII

Essai de classification par écoles. . . . . . 237 à 250
Isaac l'Aveugle, 237 à 238. — Ezra-Azriel, 238. — L'opuscule: Explication des Sefiroth par questions et réponses, 238 à 245. — Première apparition des Sefiroth, 245 à 246. — Leur nature, 246 à 250.

CHAPITRE VIII

Le traité de l'Émanation. . . . . . 251 à 255
La quadruple émanation, 252. — Sa conception des Sefiroth, 253 à 255.

CHAPITRE IX

Le Bahir . . . . . 256 à 259
Traces de gnosticisme, 257 à 258. — Sa date, 258 à 259.

CHAPITRE X

Le Livre de l'Intuition . . . . . 260 à 265
La question des prières, 261 à 263. — La question des cérémonies, 263 à 265.

CHAPITRE XI

Nachmanide . . . . . 266 à 278
Sa conception de la Bible, 267 à 268. — Sa conception des préceptes cultuels, 268 à 271. — Sa doctrine, 270 à 273. — Chiromancie et physiognomie, 273 à 274. — Sa conception de la souffrance, 274 à 275. — Destinée ultra-terrestre, 276 à 277. — Astrologie, 277 à 278.

CHAPITRE XII

L'école allemande . . . . . 279 à 293
Eléazar de Worms, 279. — Le Sefer Raziel, 281 à 290. — Son disciple Menachen, 290 à 293.

CHAPITRE XIII

Abulafia. . . . . . 294 à 306
Quelques mots sur sa vie, 294 à 296. — Sa conception de

Pages.

la Kabbale, 296 à 301. — Le mysticisme des noms, des lettres et des nombres, 301 à 304.

CHAPITRE XIV

Le Zohar . . . . . 307 à 342

Considérations générales, 307 à 342. — Sa modernité, 307. — Les témoignages externes, 307 à 313. — Témoignages internes, 313 à 322. — Conjectures sur son auteur, 322 à 326. — Ses noms, 326 à 328. — Son cadre et sa constitution, 328 à 336. — Sa méthode allégorique, 336 à 342.

CHAPITRES XV à XXI

La doctrine du Zohar . . . . . 343 à 526

CHAPITRE XV

La doctrine relative à Dieu. . . . . . 343 à 352

En-Sof et Ayin, 343 à 345. — Diverses symboliques, 345 à 349. — Les autres noms divins, 350 à 352.

CHAPITRES XVI et XVII

L'Univers . . . . . 352 à 465

Le principe de médiation (Balance), 353 à 355. — La substance première, 356. — L'émanation, 358 à 360. — La concentration, 360 à 363. — Le symbolisme de la concentration, 363 à 364. — Les Sefiroth, 365. — Les deux passages principaux, 365 à 368. — Leurs noms, 369. — La Couronne, 370 à 375. — La Sagesse et l'Intelligence, 375 à 380. — Les lettres et les nombres, 381 à 383. — L'idée platonicienne, 383 à 384. — La Grâce, la Justice, la Beauté, 384 à 386. — Colonne de droite et Colonne de gauche, 386 à 386. — La Victoire, la Gloire, le Fondement, 387 à 389. — La division trinitaire des Sefiroth, 389 à 391. — Symbolisme du corps humain, 391 à 393. — Diverses autres symboliques, 393 à 395. — La nature des Sefiroth, 393 à 396. — Opinions diverses, 396 à 400. — Monothéisme, Polythéisme, Panthéisme, 400 à 411. — Les Sefiroth et Spinoza, 411 à 413. — La métaphysique du Zohar et Philon, 413 à 419. — Le symbolisme des couleurs, 419 à 422. — Conception optimiste, 422 à 424. — La loi sexuelle, 424 à 434. — Esprit et matière, 434 à 442. — Les anges, 442 à 450. — L'homme, 450. — La doctrine du microcosme, 451 à 458. — L'âme, 458 à 465.

CHAPITRE XVIII

L'éthique du Zohar. . . . . . 466 à 490

La doctrine de l'influence, 466 à 472. — Le juste ou homme de bien, 472 à 476. — Le mal, 476 à 480. — La destinée ultra-terrestre, 481 à 490.

Pages.

CHAPITRE XIX

Les idées chrétiennes du Zohar . . . . . 491 à 500

Le péché originel, 491 à 494. — La Trinité, 494 à 499. — La damnation éternelle, 499 à 500.

CHAPITRE XX

Conceptions diverses . . . . . 501 à 526

Conceptions physiques, 502 à 506. — Physiognomie et chiromancie, 506 à 510. — Astronomie et astrologie, 510 à 515. — Alchimie, 515 à 516. — Mythique, 516 à 522. Procréation, 522 à 526.

CHAPITRE XXI

Philon et le Zohar, deux expressions analogues de l'allégorisme . . . . . 527 à 581

Philon et le Zohar, 527 à 528. — L'allégorisme chez les Stoïciens, 528 à 530. — L'allégorisme chez les Juifs, 530 à 531. — L'allégorisme dans les traductions de la Bible, 531 à 533. — Dans certains apocryphes, dans le livre de la Sapience, 533 à 535. — Dans le VIe livre des Maccha-bées, 535 à 536. — Dans Aristobule, 536 à 538. - Dans Philon, 538 à 541. — Les règles de l'allégorisme philo-nien, 541 à 555. — Rôle de l'allégorisme dans la doc-trine de Philon et coup d'œil sur cette doctrine, 555 à 581.

CONCLUSION . . . . . 582 à 592

Angers. — Imprimerie orientale A. Burdin et Cie.