

De certaines formes d'ordre dans la kabbale

ON A SOUVENT présenté diverses formes de mysticisme, dont la kabbale, comme des formes de pensée irrationnelles. Reçue de perspectives qui adoptent une approche sans équivoque envers la réalité et le sens des textes, cette étiquette a eu également un impact sur les chercheurs. D'aucuns ont avancé des explications fondées sur l'idée que le paradoxe est le signe de la vérité¹, que les kabbalistes auraient une tournure d'esprit qui les prédisposerait à une façon de penser symbolique², ou encore que la kabbale est foncièrement mythocentrique ou d'extraction gnostique³. Et toutes ces explications se sont frayé

-
1. Cf. l'épigraphie de Gershom Scholem à sa monumentale monographie, *Sabbatai Tsevi : le messie mystique 1626-1676*, trad. de l'angl. par Marie-José Jolivet et Alexis Nouss, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 9, ainsi que l'étude de Steven M. Wasserstrom, *Religion after Religion, Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 223-224.
 2. Isaiah Tishby, *Sentiers de croyance et d'hérésie*, Jérusalem, Magnes Press, 1982, p. 11 (en hébreu).
 3. G. Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, trad. par Ralph Maheim, New York, Schocken Books, 1965, p. 88 ; *La kabbale et sa symbolique*, trad. de l'all. par Jean Boesse, Paris, Payot, 1975, p. 106. Le « mythe comme puissance spirituelle centrale » est une belle formulation de la vision générale de Scholem, que je propose de qualifier de « mythocentrique ». Pour des analyses du gnosticisme tel que le voyait Scholem, cf. David Biale, *Gershom Scholem, cabale et contre-histoire*, trad. de l'angl. par Jean-Marc Mandosio, Nîmes, Éditions de l'Éclat, 1979, p. 89-118 ; son article sur G. Scholem dans *Mircea Eliade's Encyclopædia of Religion*, vol. 13, 1987, p. 119-120, en particulier son idée que « Scholem identifia le mythe central de la kabbale comme gnostique » ; Joseph Dan, *Gershom Scholem. The Mystical Dimension of Jewish History*, New York, New

un chemin dans le métalangage des spécialistes de la mystique juive. La gnose était conçue comme une forme de littérature protestataire, qui dénigre ce monde et recherche une libération. Suivant l'approche gnostique de la kabbale, cette tradition a été jalonnée de nombreux efforts pour se libérer d'un *establishment* rabbinique répressif⁴. En fait, les immenses littératures qualifiées de mystiques, y compris la littérature kabbalistique, sont beaucoup plus diversifiées et les décrire par des termes génériques comme « paradoxal » ou « mythique », c'est pécher par simplification outrancière. Les kabbalistes, pour en venir au vif du sujet, étaient des personnalités diverses, qui puisèrent à de nombreuses sources et bâtirent des systèmes différents. Ces systèmes, si systèmes il y eut, sont à analyser sans les réduire à de simples manifestations diverses d'une façon de penser mythocentrique ou paradoxale ou à une quête de la liberté spirituelle. On a souvent proposé ces caractérisations comme l'antithèse des formes « rationnelles » de la pensée juive, désignées par des mots comme philosophie ou halakhah. De fait, il a existé et il existe encore parmi les chercheurs une propension, romantique dans certaines de ses sources, à célébrer ce qui a été conçu comme irrationnel – catégorie censée exprimer des penchants plus dynamiques et anarchiques – pour l'opposer à la créativité littéraire de l'*establishment*. Prenant le contre-pied des auteurs des Lumières et de leur aversion pour le mystique et l'irrationnel, des chercheurs modernes ont adopté ces catégories pour en faire des catégories cruciales et positives. Les fameuses distinctions bien tranchées entre kabbale et philosophie, d'un côté, kabbale et halakhah, de l'autre, gouvernent nombre des analyses passées et présentes de la mystique juive⁵. Une approche essentialiste de la kabbale a nourri le sentiment que la meilleure manière d'aborder cette tradition était d'y voir une protestation, une rébellion, parfois même une forme de pensée antinomique, soit qu'elle menât la

York University Press, 1987, p. 41-44, et Moshe Idel, « Subversive Catalysts : Gnosticism and Messianism in Gershom Scholem's View of Jewish Mysticism », dans David N. Myers, David B. Ruderman (eds), *The Jewish Past Revisited : Reflections on Modern Jewish Historians*, New Haven, Yale University Press, 1998, p. 39-75.

4. Pour différentes formulations de l'idée selon laquelle les kabbalistes avaient peur de la réaction des autorités théologiques, cf. les références aux études de G. Scholem dans M. Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany, State University of New York Press, 1989, p. 21, note 11.
5. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1995, p. 22-34 ; *Les grands courants de la mystique juive*, trad. de l'angl. par Marie-Madeleine Davy, Paris, Payot, 1994, p. 41-47.

guerre à d'anciens mythes défaits⁶, soit qu'elle offrît une solution de rechange juive à la pénétration de façons de penser étrangères, incarnées par des philosophes juifs, en particulier à la version néo-aristotélicienne du judaïsme formulée par Maimonide⁷. Il y a assurément une part de vérité limitée dans chacune de ces affirmations. Toutefois, portées à leurs conséquences extrêmes ou généralisées, ces idées d'une kabbale engagée dans une bataille incessante avec un *establishment* prétendument répressif ou d'une pensée halakhique étouffée peuvent facilement tourner à la caricature. Après tout, nombre des principaux kabbalistes furent aussi des figures légalistes en vue. Loin d'apporter grand-chose, les conclusions synthétiques prématurées sur la nature homogène d'une littérature aussi vaste qui compte des milliers de livres, et sans avoir pris le soin de produire et d'analyser avec soin les matériaux de nature à corroborer ces affirmations, ne peuvent qu'accroître la confusion. Il en va de même des points de vue généraux des chercheurs qui créent un antagonisme trop tranché entre la kabbale et d'autres grandes littératures, juives ou non, dans le souci d'en démontrer l'importance en insistant sur son unicité.

Les pages qui suivent s'efforceront d'exposer une approche méthodologique de la littérature kabbalistique dans toute sa diversité avec, en toile de fond, les formes d'ordre tant bibliques que rabbiniques, d'un côté, les formes d'ordre médiévales, de l'autre. Cette proposition s'efforce de résoudre deux ensembles de problèmes différents. Le premier est celui de la littérature kabbalistique confrontée à des formes d'ordre diverses, en acceptant et en interprétant certaines, en rejetant d'autres. C'est une question qui porte au fond sur l'organisation du savoir, qui prend plus d'acuité au Moyen Âge, lorsque les penseurs juifs se trouvèrent confrontés à une série beaucoup plus variée de corpus, autrement dit de formes de connaissance significatives, et durent réagir, soit en les incorporant, sous une forme hiérarchique ou sous une autre, soit en les interprétant ou même en les rejetant. C'est plus évident encore dans le cas de la kabbale, qui est une série de textes relativement tardifs et qui travaillait sur des matériaux traditionnels, d'un côté, et sur de nouvelles formes de connaissance, de l'autre.

La seconde série de problèmes que la méthodologie exposée plus bas peut aider à résoudre est liée à une meilleure caractérisation

6. G. Scholem, *On the Kabbalah...*, *op. cit.*, p. 88 ; trad. fr., p. 106.

7. À ce propos, cf. M. Idel, « Maimonides and Kabbalah », dans Isadore Twersky (ed.), *Studies in Maimonides*, Cambridge, Harvard University Press, 1990, p. 31-81, ainsi que la bibliographie attenante.

de la nature des différents corpus médiévaux. Bien souvent, dans la recherche moderne, les divers corpus sont décrits de manière générique comme juifs, arabes, grecs ou chrétiens. En fait, les problèmes que crée ce type de distinction sont multiples. Qu'y a-t-il de spécifiquement hébreu, est-on en droit de demander, dans un texte écrit en hébreu, qui traite d'astrologie à partir de toutes sortes de livres, notamment des sources hindoues et arabes ? Ou qu'y a-t-il de proprement juif dans un commentaire médiéval d'Averroès écrit en hébreu par un auteur juif ? Qu'y a-t-il d'arabe dans un traité de magie traduit du grec en passant par le syriaque ? La langue et les origines nationales ou religieuses du compilateur, du traducteur ou du commentateur auraient-elles automatiquement un effet significatif sur la formulation spécifique du contenu d'un texte ?

Ainsi, plutôt que de recourir à des termes génériques, je propose d'identifier des unités organisées suivant une certaine logique et dont l'occurrence avec d'autres unités puisse créer la texture contextuelle d'un système. Ces unités sont plus modestes que les volumineux corpus et leur définition permettra une intelligence plus précise que des termes généraux comme grecs, juifs ou arabes. La description de ces unités, même si elles sont caractéristiques d'une certaine littérature ou d'une certaine culture, ne doit pas s'en remettre à des termes généraux, mais commencer par aborder leur structure phénoménologique spécifique. Le caractère spécifiquement juif d'une telle unité consistera donc non dans ses origines, mais dans le rôle relatif qu'elle joue dans la culture des Juifs. Je suggère donc d'adopter une série de termes qui mettent en évidence les différents niveaux d'organisation plus particulièrement pertinents pour la kabbale. Les unités de base sont les noms compris comme symboles. Ils peuvent ensuite être organisés suivant des structures plus larges, qu'on appellera « ordres » et qui peuvent être à l'occasion des symboles globaux. Ces ordres peuvent être conjugués en modèles, susceptibles d'interagir les uns avec les autres et de produire des systèmes.

Par « ordre », j'entends une suite de signes, d'événements ou d'actions homogènes, dont la connaissance et l'accomplissement ont des sens au-delà de leur sens immanent. Cette notion d'« ordre » diffère du concept de « modèle » tel que je l'ai décrit ailleurs⁸. Les modèles sont des configurations (*patterns*) plus globales, qui sup-

8. Cf. M. Idel, *Hasidism : between Ecstasy and Magic*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 23-24, 49.

posent non seulement une structure ou un ordre, mais aussi des formes d'activités et des idéaux liés à cette structure. Dans les pages qui suivent, je me soucie davantage d'attirer l'attention sur des types d'ordre que sur leurs enchaînements, si importants soient-ils. Les enchaînements d'ordres de types différents peuvent engendrer des modèles que l'on retrouve ensuite dans divers corpus kabbalistiques et écoles littéraires. Les modèles se prêtent à une conjugaison et engendrent ainsi des systèmes kabbalistiques et hassidiques complexes. Je suggère également de distinguer le concept d'ordre, tel qu'il est employé ici, des arrangements formels du matériau linguistique suivant les dix *sefirot* dans l'immense corpus kabbalistique des commentaires des dix *sefirot* ou dans les nombreux commentaires des commandements, où les énumérations du sens des commandements suivent des configurations antérieures. Mon utilisation du concept d'ordre se distingue aussi de celle qu'en fait Erich Voegelin, dans son monumental *History and Order*. Pour lui, en effet, la progression de la religion et de la philosophie équivaut à la découverte graduelle d'un ordre inhérent à la réalité. Pour ma part, au contraire, je vois les différents concepts d'ordre comme des formes d'imaginaire adoptées et adaptées de différentes sources par les kabbalistes. Avant d'entrer dans les détails de ma proposition, que l'on me permette d'insister sur ce point : je ne prétends pas que mes remarques méthodologiques soient également pertinentes pour toutes les formes de récits kabbalistiques. Plus utiles dans certains cas, notamment pour les textes d'orientation plus spéculative, elles le sont moins pour les textes plus confessionnels.

Formes d'ordre dans les littératures biblique et rabbinique

Je commencerai par un rapide survol des trois grandes formes dominantes, à mon sens, dans les littératures biblique et rabbinique. La plus importante est l'ordre rituel, que partagent les deux littératures. L'idée est que les rites juifs ne sont pas seulement quintessenciels d'un point de vue religieux, mais aussi que leur accomplissement a des implications plus larges, comme de faire pleuvoir dans le récit biblique ou de renforcer la puissance divine suivant le point de vue rabbinique. En revanche, on ne sait pas très bien comment sont liées les affinités entre accomplissement et effets plus larges. L'absence de discussions et d'explications détaillées et systématiques

est caractéristique de la propension apodictique des écrits rabbiniques.

La deuxième sorte est l'ordre national/historique : autrement dit, les Juifs étaient censés constituer une « personnalité collective » (*corporate personality*), dont la destinée est un problème central de l'histoire de l'homme en général, tandis que les vicissitudes des Juifs sont liées à leur désobéissance aux impératifs divins qui amène Dieu à intervenir dans le cours de l'histoire et de la nature. Suivant certains points de vue rabbiniques, l'exil concerne non seulement le peuple juif, mais aussi Dieu et parfois même sa présence – la *Shekinah*. Les vicissitudes historiques ne sont pas perçues comme des accidents, des événements sans lien les uns avec les autres ou dénués de sens ; elles font partie d'une histoire plus large qui tourne autour de l'ordre rituel, à savoir l'accomplissement de la volonté divine par une entité nationale très définie, dont l'émergence et la continuité sont conçues comme l'une des principales préoccupations de ces littératures. Pour finir, mais ce n'est pas le moins important, il y a l'ordre littéraire, qui signifie que le texte de la Bible hébraïque, puis des canons rabbiniques, la *Michnah* et le *Talmud*, ainsi que leur étude intense et répétée deviennent une forme de préoccupation centrale chez les Juifs. Dieu lui-même était censé y avoir participé. Bien que le texte biblique et, par la suite, les textes rabbiniques ne contiennent que les deux premiers types d'ordre, l'ordre littéraire possède une dimension spécifique : la densité textuelle. De ce fait, les messages mais aussi les spécificités matérielles du document qui les transmet sont d'une importance capitale. Au-delà de ces formes d'ordre, les conceptions ont été absorbées par une étude et une pratique intenses et elles modèlent la façon de penser et d'agir d'au moins certaines parties significatives de l'élite juive. Dans le cadre de la propension plus concrète des littératures bibliques et rabbiniques, les trois types d'ordre sont foncièrement visibles : les textes bibliques ou autres, les événements nationaux/historiques ou l'accomplissement des rites.

Le dénominateur commun de ces types d'ordre est la place centrale faite à l'action et au destin de l'homme. Aucune structure objective qui ne serait pas avant tout tournée vers le bien-être de l'homme n'est réputée quintessentielle du point de vue religieux : ainsi des idées platoniciennes invisibles ou du Dieu aristotélien conçu comme intellect. De surcroît, tandis que les formes grecques de l'univers étaient foncièrement statiques, tournant autour de concepts de perfection, les ordres juifs susmentionnés sont beaucoup plus dynamiques et le destin de l'homme en reste le sujet principal.

La nature des structures intermédiaires et leurs ordres spécifiques – que l'on trouve sporadiquement dans ces littératures, comme les attributs divins, connus sous le nom de *middot*, la gloire divine, les structures décadiques ou les structures angéliques – ne jouent que des rôles secondaires dans ces littératures, même si elles sont plus évidentes dans d'autres littératures qui, pour les auteurs rabbiniques demeuraient secondaires : ainsi dans la littérature des *Heikhalot* ou dans certaines formes de magie juive, comme les *Sefer ha-Razim*. On peut dire de ces formes d'ordre qu'elles échappent fondamentalement à toute constellation, à savoir qu'elles opèrent sans structures spéculatives ni ordres substantiels⁹.

Dans les pages qui suivent, je ferai valoir que non seulement la plupart des kabbalistes étaient des figures religieuses dont l'activité littéraire et, parfois, la vie attestent amplement les penchants conservateurs (nul n'est besoin d'insister sur ce point), mais qu'ils contribuèrent à l'émergence de types de concaténations ontologiques entre divers aspects de la réalité de manières inconnues du judaïsme rabbinique ou marginales. Dans certains cas, la concaténation rituelle d'ordres célestes créa des structures plus proches des approches « mythe et rituel », bien que les ordres célestes en question ne revêtent pas uniformément la forme du récit mythique. Les kabbalistes tissèrent des filets plus larges qui enchaînèrent les activités et expériences humaines dans des constructions spéculatives élargies, produisant un type d'imaginaire dans lequel les idéaux qu'ils poursuivaient étaient des formes de connectivité intenses et, à titre tout à fait exceptionnel seulement, la liberté. « Connectivité » (*connectiveness*) est un mot général, que j'emploie pour attirer l'attention sur les affinités cosmiques arrangées dans la kabbale de façons élaborées et inédites, mais aussi sur l'adhésion humaine aux structures célestes, que l'on peut décrire comme *unio mystica* ou communion. Bien que l'on trouve quantité de positions réformistes ou antinomiques dans les littératures sabbatéennes et frankistes des 17^e et 18^e siècles, la plupart ne me paraissent guère des traits significatifs de la créativité kabbalistique des siècles passés¹⁰. Plus soucieux de découvrir les sens cachés du mode de vie halakhique, et forgeant de minutieuses techniques anomiques et mystiques, la plupart des écrits des kabbalistes illus-

9. Cf. M. Idel, *Absorbing Perfections : Kabbalah and Interpretation*, New Haven, Yale University Press, 2002, p. 221-249.

10. Cf., *infra*, mes conclusions.

trent un lien entre ces voies et la manière dont on a décrit Dieu et la rencontre avec lui¹¹.

Juifs en quête de nouveaux types d'ordre global au Moyen Âge

La kabbale, comme les autres littératures spéculatives juives apparues au Moyen Âge, était toujours en quête de formes d'ordre globales. Tel est le cas de l'émergence de la grammaire de l'hébreu, de la poésie ou des premiers tableaux de la pensée scientifique dans le judaïsme. C'est aussi vrai en ce qui concerne la philosophie avec les premières descriptions systématiques du royaume divin, la psychologie ou le concept de nature. En s'efforçant d'organiser les visions diverses de quelques-uns de ces thèmes abordés dans les premières littératures juives, les penseurs juifs du Moyen Âge employèrent des catégories jusque-là absentes du judaïsme. Théologie, métaphysique, psychologie, nature et science sont des termes inexistantes dans l'hébreu ou l'araméen des littératures bibliques et rabbiniques pré-médiévales et le recours à ces catégories de pensée conduisit également aux innovations linguistiques nécessaires. En introduisant ces catégories, certains penseurs juifs durent s'accorder aux formes d'ordre plus personnalisées et volontaristes mentionnées dans la précédente section. Si différentes que soient les diverses formes de philosophie, de grammaire, de science juives ou de littératures kabbalistiques, elles n'en partagent pas moins un nouveau *pathos* de l'ordre. Il s'agit d'un ordre qui opère non seulement dans le domaine de la nature objective, mais aussi dans la structure du langage, dans la psyché humaine et dans le champ des activités religieuses. Apparurent également des formes d'ordre plus complexes corrélant deux formes d'ordre de ce genre ou plus. Des formes d'affinité sympathiques entre les différents niveaux d'ordre créèrent des modes d'intégration qui paraissent nouveaux dans le judaïsme. Non seulement le monde était conçu comme un univers organisé, un cosmos, mais Dieu lui-même se trouva attiré au sein de ce système intégré, dont il faisait désormais partie. Le fait est déjà patent dans les systèmes grecs où Dieu ou les dieux étaient des concepts non seulement génératifs mais aussi paradigmatiques : la métaphysique d'Aristote qui décrit Dieu comme une intelligence créa une axiologie dans

11. M. Idel, *Enchanted Chains*, à paraître.

laquelle l'acte humain d'intellection devient capital. La magie sympathique, d'origine néoplatonicienne et hermétique, qui rattache des actes humains à des processus astraux, est un autre exemple de système intégré. Ces deux types de pensée intégrée avaient été adoptés dans certaines formes de judaïsme médiéval¹², y compris par différentes formes de kabbale. Toutefois, ce pathos des ordres intégrés eut aussi des expressions plus spécifiquement juives. La plus répandue est l'idée, que l'on trouve dans la principale école kabbalistique, l'école théosophico-théurgique, suivant laquelle les actions humaines, les commandements ou *mitsvot*, correspondent à la structure divine, conçue comme un système de dix *sefirot*. Cette corrélation dynamique suppose un possible impact des actes du champ inférieur sur les entités supérieures – impact auquel j'ai proposé de donner le nom de théurgie¹³. Dans d'autres cas, chacun des attributs divins suprêmes était censé gouverner une sphère céleste correspondante – une théorie que je propose de baptiser du nom de théo-astrologie¹⁴. Les modèles théosophico-théurgique et théo-astrologique ont été parfois intégrés en sorte que les thèmes astraux avaient été adoptés dans l'intelligence des systèmes séfirotiques¹⁵.

Pour résumer provisoirement ces analyses, les kabbalistes estimaient posséder la connaissance de formes d'ordre, inconnues ou cachées aux yeux des autres maîtres juifs, et cette connaissance ou l'usage qui en était fait faisaient partie de leur supériorité en tant qu'hommes religieux. Qui n'a conscience de ces formes d'ordre cachées mène une vie religieuse superficielle. Quand l'ordre est compris, la vie religieuse du kabbaliste devient beaucoup plus riche de sens. Tout au moins suivant cette approche de la kabbale, le mysticisme n'est guère une quête de la liberté : il est bien davantage la poursuite d'un mode de vie fondé sur l'adoption d'un comportement plus strict qui représente une vie intégrée dans une structure plus large. L'ample et minutieuse affinité créée entre les commande-

12. Cf. Dov Schwartz, « Différentes formes de magie dans la pensée juive en Espagne au XIV^e siècle », *PAAJR*, vol. LVII, 1990/1991, p. 17-47 (en hébreu) ; *La philosophie d'un cercle néoplatonicien juif au XIV^e siècle*, Jérusalem, Ben Tzvi Institute-The Bialik Institute, 1996, (en hébreu) ; *La magie astrale dans la pensée juive au Moyen Âge*, Ramat Gan, Bar Ilan University Press, 1999 (en hébreu).

13. Cf. M. Idel, *Kabbalah : New Perspectives*, New Haven, Yale University Press, 1990, p. 156-199 (*La cabale*, trad. de l'angl. par Charles Mopsik, Paris, Le Cerf, 1998).

14. Voir en particulier les théories de rabbi Joseph Ibn Waqar, rabbi Moïse Narboni, rabbi Shmuel Ibn Motot et rabbi Yohanan Alemanno. Voir Georges Vajda, *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge*, Paris, Mouton, 1962.

15. Voir *infra*.

ments et les structures célestes, divines ou autres, est caractéristique des principales écoles kabbalistiques, dites théosophico-théurgiques. Alors que dans l'approche rabbinique les *mitsvot* n'étaient pas, au fond, constellées de structures métaphysiques, la plupart des kabbalistes les subordonnaient à des entités et des processus célestes créant des cadres plus larges¹⁶.

Cette tendance à créer des hiérarchies et des chaînes d'être ontologiques en rattachant activement divers niveaux analogiques de réalité est caractéristique de maintes formes de judaïsme spéculatives du Moyen Âge, mais elle est particulièrement évidente dans le recours kabbalistique au concept d'*hishtalshelut* ou de *shalshelet*, qui renvoient à des chaînes d'émanation intradivines¹⁷. Maints kabbalistes créèrent un univers imaginaire pétri de concaténations, d'analogies, d'affinités occultes et de sympathies, de subordinations et de hiérarchies complexes, pour la plupart absentes des littératures rabbiniques. Dans les écrits de rabbi Éléazar de Worms, au début du 13^e siècle, par exemple, on trouve une hiérarchie des visages, qui commence par la face de Dieu pour finir avec le visage humain¹⁸.

Nombre de ces chaînes d'émanation se caractérisent par leur souplesse, c'est-à-dire par leur dépendance à l'égard d'actes religieux ici-bas, et donc par leur vulnérabilité. À la différence de ce qui se passe dans la fameuse théorie de la grande chaîne de l'être, décrite par A. Lovejoy dans son étude classique, et qui se caractérise par sa nature statique, sa totale indépendance vis-à-vis des actes humains, maintes descriptions kabbalistiques supposent une influence mutuelle de l'accomplissement du rituel et des constellations célestes qui régissent ce dernier, et inversement¹⁹.

L'un des grands processus qui caractérisent la transition entre les littératures bibliques et rabbiniques d'un côté, les littératures spéculatives médiévales de l'autre, peut ainsi se concevoir comme la transformation d'une approche non constellée en une approche constellée. Ces différentes constellations spéculatives sont autant de manières de donner du sens à des formes de religiosité plus soucieuses de façonner un *modus operandi* religieux que de s'accommoder de visions du monde systématiques. Ces créations de sens

16. Cf. *infra*, note 20.

17. Cf. M. Idel, *Enchanted Chains* (à paraître).

18. Cf. M. Idel, « Gazing at the Head in Ashkenazi Hasidism », *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, vol. 6, 1997, p. 265-300.

19. Voir M. Idel, *Enchanted Chains*, *passim* (à paraître).

s'obtiennent en élaborant des récits qui confèrent aux actes rituels et aux techniques mystiques la possibilité de transcender une situation de désordre relatif – dans le monde extérieur, dans la psyché humaine ou dans la divinité – pour accéder à un ordre supérieur. Loin d'essayer de se libérer des contraintes de la vie rabbinique, maints kabbalistes y ajoutèrent de temps à autres des coutumes supplémentaires et exigèrent un accomplissement plus intense de tous les préceptes religieux ou l'approfondissement de techniques linguistiques désormais réputées chargées de valeurs mystiques spéciales. Cet effort pour attribuer un impact particulier aux actes religieux humains est très lié à la création de nouveaux systèmes d'affinités. Cette propension est particulièrement évidente dans la volumineuse littérature kabbalistique qui traite des raisons d'être des commandements et qui a dernièrement retenu l'attention. C'est par ce thème séminal que nous allons commencer notre étude de la kabbale et de l'ordre²⁰.

Rites et structures anthropomorphiques

La place centrale de la structure du corps humain dans la vision religieuse du monde propre à la pensée israélite et aux rabbis est évidente. L'importance de l'image de l'homme est un leitmotiv dont ces littératures sont pétries²¹. Toutefois, il est rare, dans la littérature rabbinique, que les six cent treize commandements acceptés par les rabbis soient rattachés aux membres. Les commandements étant des actions, ils sont accomplis par les membres, mais les rabbis établirent une correspondance entre les membres et les commandements. Alors même que représenter Dieu de manière anthropomorphique ne posait aucun problème particulier, et qu'il s'était trouvé des rabbis

20. Cf. M. Idel, *Kabbalah : New Perspectives*, *op. cit.*, p. XIII-XV, 156-199 ; Charles Mopsik, *Les grands textes de la cabale. Les rites qui font Dieu : pratiques religieuses et efficacité théurgique dans la cabale des origines au milieu du XVIII^e siècle*, Lagrasse, Verdier, 1993 ; Elliot R. Wolfson, « Mystical Rationalization of the Commandments in Sefer ha-Rimmon », *HUCA*, vol. LIX, 1988, p. 217-251 ; « Mystical-Theurgical Dimensions of Prayer in Sefer ha-Rimmon », *Approaches to Judaism in Medieval Times*, vol. 3, 1988, p. 41-80 ; Boaz Huss, *Alvéoles d'or fin. La kabbale de rabbi Shim'on Ibn Lavi*, Jérusalem, The Magnes Press, 2000, p. 192-211 (en hébreu).

21. Voir Yair Lorberboim, « Imago Dei : littérature rabbinique, Maimonide et Nahmanide », thèse de doctorat, Jérusalem, Hebrew University, 1997 (en hébreu) ; Yoni Garb, « Puissance et kavvanah dans la kabbale », thèse de doctorat, Jérusalem, Hebrew University, 2000 (en hébreu).

pour imaginer Dieu observant les commandements, coiffant les phylactères par exemple²², la correspondance entre commandements et membres divins est absente dans la littérature rabbinique. Toutefois, l'essor de la théorie de l'*anthropos* divin, *Adam Elyon*, dans le principal courant de la kabbale ouvrit la voie à des affinités complexes entre commandements, membres humains et membres divins. Les exemples d'isomorphisme et de correspondances de cette nature abondent dans la kabbale théosophico-théurgique. Bien que les premiers siècles de la kabbale aient imaginé un homme divin composé au fond de dix manifestations, ce sont les six cent treize commandements qui sont considérés comme tributaires de ces quelques attributs divins. Ainsi fut imaginé un ordre décadique, possédant une structure anthropomorphique, afin d'organiser le vaste domaine du rituel rabbinique en expliquant la manière dont les commandements sont accomplis par des membres humains spécifiques, en quoi ils dépendent des membres divins et les affectent. Que l'on me permette d'introduire ici l'expression de symbole global afin de mieux comprendre la structure anthropomorphique entendue comme un ordre. L'expression *Adam Elyon* décrit une structure complexe de dix *sefirot* et unifie ainsi divers symboles des membres spécifiques. Elle fonctionne comme un symbole en soi mais, comme elle implique toute une série de facteurs et de processus, elle sert mieux de représentation d'une réalité complexe en décrivant à la fois sa structure anatomique et ses processus physiologiques. De ce point de vue, ce symbole fonctionne comme d'autres symboles d'ensemble, pour les dix *sefirot* comme le Paradis²³, le Trois dans le système séfrotique, le Nom divin ou le Temple²⁴.

La correspondance n'est donc pas seulement une question de parallélisme formel, de similitude structurelle, mais implique des affinités électives, qui engendrent un univers intégré au sein duquel l'accomplissement des rites trouve une explication significative et détaillée. Je donnerai un exemple de théorie intégrée de ce genre en recourant à un texte anonyme de la fin du 13^e siècle, le *Sefer ha-Yihud* : « Les pieux et les hommes d'action savent diriger les forces »²⁵. Et que signifie l'expression « hommes d'action » ? Ainsi

22. Voir BT, *Berakhot*, fol. 6a.

23. Sur ce thème, cf. M. Idel, *Absorbing Perfections...*, *op. cit.*, p. 299-301.

24. Voir Havivah Pedaya, *Nom et sanctuaire dans l'enseignement du rabbi Isaac Sagi Nahor. Étude comparative dans les écrits des tout premiers kabbalistes*, Jérusalem, Magnes Press, 2001 (en hébreu).

25. Autrement dit, les *Sefirot*.

dans ce passage : « Qui observe Mes commandements, Je le considère comme si c'était lui qui M'avait fait, car il est écrit²⁶ : "Il est temps de faire Dieu" ; ce qui signifie, littéralement : car quiconque souille en bas souille en haut, et quiconque se purifie en bas augmente la force en haut »²⁷.

Cette théorie, qui attribue à l'ordre rituel le pouvoir de faire Dieu – et rappelle la théorie hermétique²⁸ – a laissé une empreinte indélébile sur la littérature kabbalistique. Dans son *Commentaire des raisons d'être des commandements*, rabbi Joseph de Hamadan, kabbaliste de la fin du 13^e siècle vraisemblablement actif en Castille et apparemment influencé par le texte anonyme, écrit : « Heureux soit l'homme qui sait rattacher un membre²⁹ à un autre et une forme à une autre [forme³⁰], que l'on trouve dans la Chaîne Sainte et Pure³¹, béni soit Son Nom, parce que la Tora est Sa forme, béni soit-Il. Il nous a commandé d'étudier la Tora afin de connaître l'image de la Forme divine, car comme l'ont dit certains kabbalistes³² : "Maudit soit celui qui ne soutiendra pas cette Tora". La Tora peut-elle tomber ? Ce [verset doit être compris comme] un avertissement au chantre : qu'il montre la forme écrite du rouleau de la Tora à la communauté afin que celle-ci voie l'image de la Forme divine. De surcroît, l'étude de la Tora permet de voir les secrets divins et de voir la Gloire du Saint, béni soit-Il »³³.

Il est donc entre les structures humaine et divine une affinité isomorphique fondamentale que l'on peut qualifier de formelle, mais ce n'est certainement pas l'affinité la plus importante qui existe entre ces structures. Plus cruciale est la connaissance de la relation ou affinité théurgique qui permet, suivant d'autres affirmations de ce

26. Psaumes 119, 126. Je traduis ce verset tel que l'auteur entendait qu'il fût compris.

Assez étrangement, la seconde moitié du verset indique : « Ils ont vidé ta Tora ».

27. Ms. Milano-Ambrosiana 62, fol. 113a. Ce texte a été copié avec des variantes par rabbi Menahem Recanati, *Commentary on the Torah*, Jérusalem, 1961, fol. 51c et rabbi Meir Ibn Gabbai, *Avodat ha-Qodesh*, Jérusalem, 1963, part. 1, 2 fol. 26c.

28. Voir M. Idel, « Hermeticism and Kabbalah », à paraître.

29. *Ever*, à savoir un membre humain, qui correspond à un membre divin.

30. Le mot *tzurah* signifie forme extérieure ; à ne pas confondre avec l'usage aristotélicien qu'en fait Maimonide pour désigner une forme essentielle ou les intelligences cosmiques entendues comme des anges. Voir aussi *infra* dans la citation de Recanati.

31. *Shalshelet ha-qedoshah va-ha-tehorah*. Cette expression, que l'on retrouve dans les écrits de Joseph, renvoie à la structure des dix *Sefirot*.

32. Dt 27, 26. J'ai donné une traduction littérale de ce verset, tel que l'entendait rabbi Joseph.

33. Ms. Jerusalem NUL 80 3925, fol. 110b. Pour une analyse plus fouillée de divers aspects de ce passage, voir M. Idel, *Absorbing Perfections...*, *op. cit.*, p. 70-73.

kabbaliste, de renforcer ou de soutenir le membre divin par des rites accomplis par le membre inférieur correspondant. Les différentes formes d'ordre s'effondrent l'une dans l'autre : l'ordre linguistique, l'ordre humain et divin anthropomorphique, le rituel – tous étant conçus comme liés les uns aux autres. La convergence entre un ordre anthropomorphique et un ordre linguistique est évidente.

Selon rabbi Menahem Recanati, kabbaliste du début du 14^e siècle, qui suit quelques ébauches de son point de vue trouvées parmi des kabbalistes de Gérone et de Castille, les commandements et les *sefirot* ne sont qu'une seule et même chose³⁴. Ailleurs, il écrit qu'en accomplissant le commandement, on fait descendre l'influx divin sur le commandement, autrement dit la *sefirah* d'en haut³⁵. De surcroît, il estime que « chaque commandement est une branche et un membre de la Forme divine, si bien que l'*anthropos* divin est achevé par l'achèvement de la Tora tout entière, car chaque *sefirah* des dix *Sefirot*, en étant liée [l'une à l'autre], fait ... une forme »³⁶. On a ici un exemple crucial de cartographie du domaine divin en recourant aux divers types de pratiques religieuses humaines. Dieu et la Tora sont identiques, ce qui veut dire que le mot Tora désigne Dieu. On retrouve cette fascination pour les affinités profondes qui existent entre le domaine séfirotique, la Tora et l'homme dans un classique de la kabbale, œuvre de rabbi Meir Ibn Gabbai influent kabbaliste du 16^e siècle. Pour lui, il existait sans conteste un isomorphisme entre la Tora et Dieu, mais aussi une structure anthropomorphique servant d'entité médiane entre l'homme et le divin : « La Tora est donc la totalité (*kelal*) du grand *Anthropos* divin, et c'est pour cette raison qu'elle comprend les 248 commandements positifs et les 365 commandements négatifs qui équivalent au nombre des membres et des nerfs de l'homme inférieur et de l'homme céleste ... et puisque la Tora a la forme de l'homme, il est bon qu'elle soit donnée à l'homme ; c'est par elle que l'homme est homme et à la fin il s'attachera à l'Homme »³⁷.

34. *Commentaire des raisons d'être des commandements, ibid.*, fol. 18a.

35. *Ibid.*, fol. 13c. Cf. M. Idel, *Kabbalah : New Perspectives, op. cit.*, p. 188.

36. *Commentaire de la Torah*, fol. 23bc, et rabbi Meir Ibn Gabbai, *Avodat ha-Qodesh, op. cit.*, part. 3, chap. 69, fol. 112bc, étudié dans M. Idel, « Le concept de Tora dans la littérature Heikhalot et ses réverbérations dans la kabbale », *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, vol. 1, 1982, p. 68-70 (en hébreu).

37. *Avodat ha-Qodesh, op. cit.*, fol. 20c. Pour une vision continue de la réalité dans ce livre, et fol. 11c-12b. Cf. également M. Idel, « Le Concept de Tora... », art. cité, p. 74-75, et rabbi Isaac Aizic Yehudah Safrin de Qomarno, *Zohar Hai*, Lemberg, 1869, vol. 1, fol. 5c.

À la suite de certains kabbalistes plus anciens, comme Recanati dans le passage cité plus haut, Ibn Gabbai identifie la Tora à un *anthropos*. La Tora est devenue un homme intermédiaire, un *mésanthropos*, car elle est « l'intermédiaire qui aiguillonne l'image divine vers l'image inférieure »³⁸ ou, suivant une autre de ces affirmations, « la Tora et les commandements sont l'intermédiaire qui relie l'image inférieure à l'image divine, par l'affinité qu'elles possèdent »³⁹. L'ordre littéraire, la Tora, et l'ordre rituel, les commandements, tels que décrits plus haut en rapport avec la pensée rabbinique, sont donc identifiés à l'ordre anthropomorphique du royaume divin de plus en plus dominant. Si nous comparons l'histoire des descriptions du domaine des dix *sefirot* en termes de Trois ou d'*anthropos*, il est clair que l'image anthropique devint incomparablement plus dominante parce qu'elle était de nature à faciliter l'émergence d'une affinité entre les structures divine et humaine propre à faciliter l'activité théurgique de l'homme.

Cette recherche d'affinités et de formes d'analogies qui aient des valeurs ontologiques est un bon exemple de l'effort d'intégration des kabbalistes. L'ordre anthropomorphique de l'imaginaire kabbalistique de la divinité absorbe les ordres inférieurs bien que l'ordre ritualiste représente un genre de physiologie qui met en branle l'anatomie du royaume divin, par le rôle majeur que joue la théurgie dans la pensée d'Ibn Gabbai. Rabbi Yehudah ben Jacob Hunain, kabbaliste relativement négligé mais intéressant de la fin du 16^e siècle, formula une conception qui, nonobstant sa similitude avec celle d'Ibn Gabbai, en paraît indépendante : « De même que la guerre était en bas, elle était en haut, à cause du péché d'Israël ; car de même que les justes ajoutent force et pouvoir dans la haute assemblée⁴⁰ ... de même quand ils agissent de manière opposée, ils affaiblissent la force céleste ... car les [entités] inférieures sont comme la racine et le *modus*⁴¹ des [entités] célestes »⁴².

C'est ici que le point que j'entends expliquer devient explicite : les structures théosophiques célestes sont incontestablement plus hautes que l'humain et ses actions. Ceux-ci n'en sont pas moins

38. *Ibid.*, fol. 36d. Cf. aussi rabbi Isaac Haver, *Siyah Yitzhaq*, Jonathan ben Meir (ed.), Jérusalem, 2000, p. 188-189, 195, 200.

39. *Avodat ha-Qodesh*, op. cit., *ibid.*

40. Ici, les anges.

41. 'Ofan, que je rends par *modus* (« façon de procéder ») bien que ce soit en contradiction avec la perception des entités inférieures comme « racine ».

42. Ms. Paris BN 858, fol. 98a.

explicitement décrits comme les racines du supérieur. Si, selon les kabbalistes théosophico-théurgiques du 13^e au 16^e siècle, le rite a pour fin principale de renforcer la puissance des membres divins, d'unifier les puissances divines masculines et féminines, ou d'élever les *sefirot* inférieures vers les plus hautes, une nouvelle interprétation influente de la raison d'être des commandements vit le jour dans les années 1670 avec l'émergence du système global de rabbi Isaac Luria Achkenazi. L'observance des dix commandements est, elle aussi, réglée par la structure divine de l'homme divin, désormais appelé *Adam Qadmon*, « l'homme primordial ». L'idée nouvelle est cependant qu'une catastrophe primordiale a fracassé cette structure : la « brisure des vases » a en effet provoqué la chute d'étincelles de la configuration divine dans le domaine de la matérialité grossière, voire des forces du mal. Il convenait de récupérer ces étincelles divines et de leur faire réintégrer leur séjour initial, l'*Adam Qadmon*, ce retour dépendant de l'observance des commandements dans l'intention kabbalistique appropriée. Ainsi lisons-nous dans l'un des propos lourianiques les mieux connus traitant du commandement concernant l'étude de la Tora : « Toute son intention doit être de lier son âme et de l'attacher à sa source divine au moyen de la Tora. Et son intention doit être d'accomplir ainsi la restauration de l'anthropos divin, qui est l'intention ultime de la création de l'homme et le but du commandement enjoignant d'étudier la Tora ... Car, en étudiant la Tora, l'homme doit viser à lier son âme, à l'unir et à l'attacher à sa source au-dessus ... et il doit ce faisant viser à parfaire l'arbre divin [des *sefirot*] et le saint anthropos »⁴³. Non content de charger les commandements d'un sens plus « profond », les différentes structures anthropomorphiques servirent également de codes exégétiques pour interpréter les textes canoniques (question importante dont on ne saurait traiter ici⁴⁴). La combinaison des ordres anthropomorphique et rituel a produit les formes les plus importantes du modèle kabbalistique théosophico-théurgique.

43. Rabbi Hayyim Vital, *Sha'ar ha-Mitzvot*, per. *Ve-ethanan*, p. 78, et Luria, *Hanbagot* ; cf. Lawrence Fine, *Safed Spirituality : Rules of Mystical Piety. The Beginning of Wisdom*, Paulist Press, 1988, p. 68 ; Jacob Tzemah, *Nagid u-Metzaveh*, Lemberg, 1863, fol. 19b-20a.

44. Voir M. Idel, *Absorbing Perfections...*, *op. cit.*, p. 280-289 et 449-460.

Concaténations linguistiques

Très différente, bien qu'également influente, est la croyance de kabbalistes et de certains maîtres non kabbalistes à l'existence de formes d'ordre inhérentes à la structure du discours linguistique tel qu'on le trouve dans les textes canoniques, tout particulièrement dans la Bible. Numériquement, les affinités entre les différentes unités des documents religieux étaient réputées non seulement pertinentes pour l'intelligence du sens interne de ce document, mais aussi pour comprendre des formes de relation extratextuelles, à savoir l'information sur les mondes divin et cosmique. En voici un exemple qui nous servira également dans nos analyses ultérieures : un traité de 1276 de rabbi Abraham ben Samuel Aboulafia (1240-1291), le fondateur de la kabbale extatique. Dans ses écrits, les unités linguistiques sont conçues comme sur un plan plus élevé que celui des *sefirot*. Suivant l'une de ses analyses, les *sefirot*, comprises comme des nombres, ne sont pas plus de vingt-deux, comme le nombre de lettres de l'alphabet hébreu, et il n'y a pas plus de nombres que de centaines puisque la dernière lettre de l'alphabet hébreu, *Tav*, équivaut à 400, rendant ainsi superflus les concepts de milliers et de dizaines de milliers⁴⁵. Cette priorité des lettres, et des approches linguistiques, sur les *sefirot* (conçues parfois comme des nombres, de manière assez pythagoricienne) est tout à fait remarquable. Je voudrais en souligner l'importance à partir d'un passage d'Aboulafia, quand bien même elle va très au-delà de ses écrits : « Il est trois temps dont l'intellect humain, divisé en trois parties, à l'intelligence, et Howeh, ve-Hayah et ve-Yihieh sont toujours dans l'intellect divin, tous trois en un seul principe ... parce que l'intellect divin séparé ne tombe pas dans [la catégorie du] temps passé ou dans celle du temps futur car les deux [concepts] indiquent des mouvements et que le temps est discerné par eux ... et c'est la raison pour laquelle, selon notre foi, on ne saurait décrire les *Hawayot* comme créées : les dix *Hawayot* à partir desquelles les dix *sefirot* avaient été engendrées par nécessité – l'une d'elles étant le chanfre et la dixième étant le maître. Et le commencement des *Hawayot* est Dieu, béni soit son nom, qui est au milieu des *Hawayot*, et Lui-même est la fin des *Hawayot*. Et dans les *Hawayot*

45. Voir *Otsar Eden ganouz*, Ms. Oxford-Bodleiana, 1580, A. Gross (ed.), Jérusalem, 2000, p. 15.

il y a les merveilles célestes, et donc aussi dans les *sefirot* et dans les chars⁴⁶ et dans l'homme »⁴⁷.

La fin du passage donne la teneur de toute la discussion : il existe une hiérarchie qui commence au niveau suprême avec Dieu comme intellect connaissant unifié et au sein duquel se trouvent dix *Hawayot*, terme séminal qui, dans ce contexte, désigne les différentes combinaisons de lettres du nom de Dieu. En fait, ce mot a de multiples sens dans la littérature kabbalistique, mais il semble que dans ce contexte particulier il se rapporte aux douze consonnes des trois noms de Dieu qui émergent des noms décrivant le passé (*ve-hayah*), le présent (*howweh*) et le futur (*vi-Yhieh*). Les *sefirot* (il semble, une fois encore, que le mot désigne des chiffres) sont subordonnées à ces essences, puis il y a quelques entités inférieures, les « chars », puis l'homme. Nous avons là une hiérarchie relativement claire dans laquelle les lettres se trouvent au sommet d'une hiérarchie complexe. Il est cependant essentiel de souligner que, pour Aboulafia, la connaissance de cette hiérarchie n'est que le point de départ d'un processus de transformation mystique, qui repose sur un recours prononcé au langage, en particulier aux lettres des noms divins. Pour lui, les formes précises de l'ordre de la combinaison des lettres des noms divins sont d'une très grande importance, au point qu'il y consacre plusieurs manuels.

Ce rôle médian de la connaissance du nom divin est bien exprimé dans le *'Otsar 'Eden ganouz* : « La connaissance des noms est un degré suprême au-dessus de tous les degrés humains, partagé avec les degrés divins : autrement dit, ils annoncent l'unification de l'âme à l'Intellect actif, dans une union éternelle, et il n'est pas d'autre voie qui en soit proche, qui puisse élever l'âme à ce degré prodigieux »⁴⁸.

L'ordre linguistique, ici présenté comme les noms de Dieu, est connaissable. Et son effet, une fois accompli, va au-delà de la simple connaissance d'un sujet donné. Les récitations des noms divins sont de nature à transformer l'intellect humain en Intellect actif. Dans la dernière citation, l'ordre linguistique est jugé capable de changer la psyché humaine, et telle est bien la principale préoccupation de la kabbale extatique d'Aboulafia. Toutefois, les ordres linguistiques étaient aussi susceptibles d'affecter d'autres domaines de la réalité.

46. *Merkkavot*.

47. Ms. Paris BN 774, fol. 148b. Pour plus de précisions sur ce passage, voir M. Idel, « Sefirot au-dessus des Sefirot », *Tarbiz*, vol. 51, 1982, p. 260-261 (en hébreu).

48. Ms. Oxford-Bodleiana 1580, fol. 149b.

Opérant avec des concepts semblables à ceux du *Sitrê Tora* d'Aboulafia, son ancien élève, rabbi Yosef Gikatilla, écrit ainsi dans l'un de ses premiers traités⁴⁹ : « Le mouvement de ce monde correspond aux mouvements des lettres, qui indiquent à [ce mouvement] les voies des directions du monde et les voies de l'action, comment toutes descendent suivant la chaîne du calcul »⁵⁰. Ce passage repose sur un jeu de mots : en hébreu, le mot *tenu'ah*, qui apparaît à plusieurs reprises dans le texte, signifie à la fois mouvement et voyelle. Les mouvements du monde correspondent donc aux vocalisations des consonnes. Ce qui est moins clair, en revanche, c'est le recours au mot « chaîne », qui est lié à la réalité cosmique. En tout état de cause, il est patent que, dans l'esprit d'Aboulafia et de Gikatilla, la relation entre langage et entités cosmiques donne au premier la priorité sur les secondes.

Un kabbaliste de la Renaissance actif à Florence à la fin du 15^e siècle, rabbi Yohanan Alemanno, fait siennes quelques vues antérieures concernant le monde des lettres et des noms pour les conjuguer avec une théorie de la magie : « Les kabbalistes, affirme Alemanno, croient que Moïse, la paix soit avec lui, avait une connaissance précise du monde spirituel, que l'on appelle le Monde des *Sefirot*, et du monde des Noms divins, ou Monde des lettres⁵¹. Moïse savait diriger ses pensées et ses prières de manière à améliorer l'influx divin, que les kabbalistes nomment "canaux" ; l'action de Moïse fit émaner les canaux sur le monde inférieur en accord avec sa volonté. Au moyen de cet influx, il créa tout ce qu'il souhaitait, de même que Dieu créa le monde au moyen de diverses émanations. Chaque fois qu'il voulait accomplir des signes et des prodiges, Moïse priait et prononçait des noms divins, des mots et des méditations, jusqu'à intensifier ces émanations. Les émanations descendirent ensuite dans le monde et créèrent de nouvelles choses surnaturelles. C'est ainsi que Moïse partagea la mer, ouvrit la terre, et ainsi de suite »⁵².

Il convient, pour commencer, d'attirer l'attention sur l'affinité entre le monde métaphysique des lettres et des noms et la façon dont

49. *Ginnat 'Egoz*, Hanau, 1615, fol. 46b.

50. *Shalshalet ha-heshbbon*. Il est intéressant de constater que le mot « chaîne » ne figure pas dans les écrits d'Aboulafia, alors même qu'il fut le maître du jeune Gikatilla.

51. Sur la possibilité de comprendre les structures célestes, voir *infra*, conclusion, notamment n. 72.

52. *Collectanea*, Ms. Oxford-Bodleiana 2234, fol. 8b ; M. Idel, *Kabbalah : New Perspectives*, *op. cit.*, p. 204 ; « L'épître du rabbi Isaac de Pise dans ses trois versions ? », *Qovetz 'al Yad*, NS, vol. 10, 1982, p. 177-179 (en hébreu).

Moïse opérait, employant des noms, des mots et des prières. J’imagine que pour Alemanno les deux niveaux linguistiques correspondent l’un à l’autre du point de vue de leur nature particulière, tandis que le plus bas est jugé capable d’avoir un impact sur le plus haut. Le monde céleste des lettres est cependant présenté comme plus élevé que les *sefirot* et donc susceptible d’avoir un impact sur la quantité d’influx qu’elles reçoivent. En raison de leur statut supérieur, les noms divins et les lettres informent le dynamisme de la structure plus large des attributs divins et les changements touchant le monde terrestre. Bien que cela n’apparaisse pas dans ce passage, Alemanno est aussi très friand de l’ordre astral, avec la théorie des *shemittot* (cf. section suivante), et offre donc une vision du monde stratifiée et sympathique.

J’en viens maintenant au sort réservé au langage par un kabbaliste théosophico-théurgique de Safed, au 16^e siècle, rabbi Éliyah de Vidas : « Par Son amour pour l’homme, Dieu a fixé ces lettres dans la bouche de l’homme, afin de lui permettre de s’attacher à son Créateur ; par la prononciation même des sons ici-bas, quand il étudie la Tora ou prie, il secoue et active les racines au-dessus. Le verbe “fixé” veut dire ici accrocher le bout d’une chaîne à un endroit et l’autre bout à un autre ; nonobstant la distance entre les deux endroits, lorsqu’un homme agite l’extrémité d’une chaîne, qui est dans sa main, il agite la chaîne entière ..., et ainsi pouvons-nous comprendre la vertu de nos ancêtres, dont les prières étaient exaucées aussitôt, puisqu’ils prenaient soin de ne pas souiller les vingt-deux lettres qui sont [prononcées par] les cinq endroits de la bouche »⁵³.

Est ici décrit un mouvement ascendant : les lettres récitées ici-bas sont censées influencer des puissances supérieures. C’est une forme de magie qui permet à l’homme d’exploiter la connectivité inhérente à la chaîne de l’être qui unit le royaume divin à la voix humaine. Ainsi, bien que la hiérarchie des niveaux ontologiques soit évidente dans les écrits de ce kabbaliste, la dynamique des affinités entre ces niveaux attribue au niveau inférieur une certaine priorité sur le supérieur. Les textes sacrés et les récitations ritualistes ont un puissant impact par la force des répercussions ascendantes des mots humains. Autrement dit, l’ordre linguistique, comme l’ordre rituel, détermine le type d’effets que l’on peut obtenir à partir de l’ordre anthropomorphe. Il convient de souligner que les lettres sortant

53. Rabbi Elijah da Vidas, *Reshit Hokhmah*, Jérusalem, 1984, chap. 10 ; II, p. 247.

de l'appareil vocal, suivant la théorie du *Séfer Yetsira*, sont la forme prononcée de l'alphabet hébreu. Encore une fois, il s'agit d'une approche assez particulariste.

Ordres cycliques célestes

L'une des opinions les plus répandues concernant le judaïsme est qu'il est fondamentalement une religion tournée vers l'histoire, fondée sur l'idée que la forme la plus importante du temps est la forme linéaire. Mircea Eliade n'est pas le seul à avoir propagé dans ses écrits cette approche simpliste⁵⁴, qui appartient aussi à l'idée plus générale d'une religion fondée sur l'axe central exil-rédemption⁵⁵. Une telle attitude ne confond que trop facilement le sort historique des Juifs et les préoccupations religieuses les plus importantes. Récemment encore, un chercheur disait des « eschatologies judaïques » qu'elles sont exclusivement historiques⁵⁶. Or d'importantes formes d'eschatologies cycliques d'origines astrologiques sont devenues progressivement de plus en plus influentes depuis le 12^e siècle, et ce, moyennant, au fond, l'adoption de points de vue plus scientifiques. Tel est le cas, dès le 11^e siècle avec rabbi Abraham Hiyya à Barcelone, puis au milieu du 13^e siècle avec Isaac ben Abraham Ibn Latif et de nombreux autres kabbalistes qui souscrivirent à la théorie des *shemittot* cosmiques et des *yovelim*⁵⁷. Cette question ne nous retiendra ici que de manière périphérique. Bien que les formes biblique et rabbinique du judaïsme aient des types de rites centraux organisés suivant ce que je propose d'appeler des *microchronoi*, l'importance des cycles cosmiques, ou *macrochronoi*, n'est évidente que depuis le 12^e siècle⁵⁸. Cette évolution

54. Voir Mircea Eliade, *Myth of the Eternal Return*, New York, Harper Torchbooks, 1959 ; *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1989. Pour une critique de sa vision linéaire unilatérale du temps religieux dans le judaïsme, voir M. Idel « Some Concepts of Time and History in Kabbalah », dans E. Carlebach, J. Efron, D.N. Myers (eds), *Jewish in History and Jewish Memory, Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, Hanovre et Londres, Brandeis University Press, 1998, p. 153-188.

55. Cf., par exemple, le point de vue de G. Scholem dans ses différents écrits, notamment dans *On the Kabbala... op. cit.*, p. 2 ; trad. fr., p. 8.

56. Cf. Samuel L. Macey, *Patriarchs of Time. Dualism in Saturn-Cronus*, Athènes, Londres, University of Georgia Press, 1987, p. 18.

57. Pour plus de précisions sur la vision cyclique de l'histoire dans la Bible, cf. Garry Winston Trompf, *The Idea of Recurrence in Western Thought : from Antiquity to the Renaissance*, Berkeley, California University Press, 1979, p. 138-139, 156 et suiv.

58. Pour une explication de ces termes, voir M. Idel, « Some Concepts... », cité.

vers une religion plus cosmique suppose l'adoption significative du temps cyclique de l'astrologie – position étrangère aux premières étapes du judaïsme – et une vision du temps indépendante de l'ordre rituel. Des processus cosmiques furent adoptés avec l'entrée de certains Juifs d'élite dans le monde plus scientifique, et cela d'une manière qui rendit terriblement problématique la pertinence des trois types d'ordre juifs antérieurs.

Je citerais cependant un cas plus tempéré d'adoption d'ordres cycliques, avec un exemple d'organisation cyclique de rites importants, dans la pensée de Nahmanide. Dans un passage important et concis de rabbi Shem-Tov Ibn Gaon, qui compta parmi les disciples plus tardifs du maître de Gérone, il est écrit⁵⁹ : « Le principe que je vous avais transmis concerne le fait que le sabbat, et la *shemittah*, et la fête des *Matzot* [la Pâque] font allusion à un problème qui fait partie du périmètre, tandis que la fête de Chavouot, les fêtes de Chemini Atsèret et le Jubilé font allusion à un autre problème qui se trouve hors du périmètre, et tout retourne au grand Jubilé⁶⁰ ».

Le périmètre, ou la circonférence, *ha-heiqef*, est un terme technique caractéristique de cette école kabbalistique : il désigne les sept *sefirot* inférieures et peut-être aussi leurs mouvements, ici rattachés aux fêtes énumérées, elles-mêmes rattachées aux sept *sefirot* en question⁶¹. J'imagine que le mot périmètre désigne un cercle et que chacune des six ou sept *sefirot* inférieures est placée sur un point de celui-ci. Ce cercle accomplit une révolution, désignant ainsi l'une de ces forces afin de gouverner le monde inférieur pour une période

59. *Keter Shem Tov*, Ms. Paris, Bibliothèque nationale 774, fol. 103b. Il s'agit de la meilleure version, ici traduite. Ms. Vatican Barbarina 110, fol. 124a est plus obscur, tandis que les versions des autres manuscrits sont fautives. Cf. également Ephraïm Gottlieb, *La kabbale du rabbi Bahya ben Asher*, Jérusalem, 1970, p. 257-258 (en hébreu).

60. *Ha-Yovel ha-Gadol*. C'est un symbole de la troisième *sefirah*, *Binah*, censée être plus haute que le périmètre, autrement dit que les sept *sefirot* inférieures. Cette huitième *sefirah* est liée au *macrochronos* de 49000 ans, ou jubilé cosmique – période durant laquelle, selon maintes sources kabbalistiques, toute la réalité, y compris les sept *sefirot* inférieures, considérées comme fils, s'élèvent et sont absorbées dans la grande mère, ici entendue comme le Jubilé.

61. Cf. également rabbi Meir Ibn Avi Sahulah, *Commentaire sur les secrets de Nahmanide*, fol. 27abc ; rabbi Isaac of Acre, *Sefer Me'irat 'Einayyim*, A. Goldreich (ed.), thèse, Jérusalem, 1982, p. 165, 169 ; *Sefer ha-Temunah*, Lemberg, 1892, e. g., fols. 18b, 45a, 68a. Ce terme est cependant absent du commentaire anonyme des secrets de Nahmanide, qui, selon moi, ne puise pas dans les doctrines secrètes des disciples de ce dernier. Cf. également Cordovero, dans Bracha Sack, *La kabbale du rabbi Moshe Cordovero*, Beer Sheva, Ben Gurion University Press, 1995, p. 284 note 26 (en hébreu).

donnée, ou *shemittah*. Une fois épuisé le cycle des sept, la réintégration de tout dans la huitième *sefirah* supérieure intervient lors du Jubilé ; autrement dit, elle est liée à la *sefirah* de *Binah*, également connue sous le nom de *Teshuvah*, le retour cosmique. Et comme les deux autres fêtes, elle est liée au concept de huit. Les valeurs religieuses, qui faisaient initialement partie de l'ordre rituel non constellé, ont été interprétées et donc enrichies par l'ajout de dimensions cosmiques et théosophiques. Dans le même temps, elles sont subordonnées à un rythme élevé qui les organise de manière dramatique.

Si on le comprend bien, ce mouvement d'apocatastase n'est apparemment pas lié à l'eschatologie nationale. Un contemporain plus âgé de Nahmanide, rabbi Yehoudah ben Salomon ha-Kohen, penseur tolédan du début du 13^e siècle, affirme cependant dans son *Midrach Hokhmah* : « Si les choses tournent de manière cyclique, notre royaume (*malkhutenu*) reviendra [aussi]. Puisse la volonté [de Dieu] faire que ce jour soit proche »⁶². L'expression traduite par « tournent de manière cyclique » est *Hozerim halilah* : elle paraît refléter l'influence d'un passage du *Séfer Yetsira*, chapitre 2, où il est question de la sphère, ou cercle : *hozer halilah*. Une autre expression, *galgal hozer ba-'olam*⁶³ – un cercle ou une sphère tournant dans le monde, désignant les vicissitudes des choses dans le monde –, a pu également inspirer le passage ci-dessus. On ne trouve cependant de concept plus stable que dans le *Séfer Yetsira*. Nous sommes en droit de penser que l'expression circulaire a un rapport avec un schéma plus global, à savoir un modèle astronomique de retour, qui puisse intégrer l'histoire, plus exactement l'histoire juive, dans un schéma cosmique plus large. Toutefois, rabbi Yehoudah ha-Kohen ne traite pas des vicissitudes de la vie en général, mais du retour du royaume juif. À la différence des théories eschatologiques juives plus répandues, la rédemption n'est pas présentée ici comme le fruit d'une intrigue divine ou d'une intervention particulière, mais comme un aspect du cours du monde, fondé sur le principe de la répétition cosmique des événements. De ce point de vue, ce passage s'accorde avec l'indifférence de la philosophie juive médiévale à l'égard de l'histoire profane. Pour une raison épistémologique évidente, nombre de philosophes juifs n'avaient cure de l'éventuel statut intellectuel des évé-

62. Édité par Colette Sirat, « Juda b. Salomon Ha-Kohen – philosophe, astronome et peut-être kabbaliste de la première moitié du XIII^e siècle », *Italia*, I (2), 1979, p. 48, n. 21.

63. Cf., par exemple, BT, *Shabbath*, fol. 154b.

nements historiques. Phénix des philosophes juifs du Moyen Âge, Maimonide estimait qu'il était vain de se plonger dans l'histoire des rois.

Quoique très proche de Maimonide au point de propager nombre de ses vues, Abraham Aboulafia exprima une tout autre attitude envers l'histoire. Ainsi qu'on l'a vu plus haut, il proposa une affinité entre la structure des noms divins et la perception des attributs divins par l'homme, suivant un passage, et les états d'exil et de rédemption, suivant un autre. Que l'on me permette de citer un autre passage à ce propos et d'en donner une analyse détaillée : « Voyez, le renouveau⁶⁴ du monde sera nécessairement en accord avec les attributs [divins], et les attributs seront, indubitablement, en accord avec les noms [divins]. Et les noms seront révélés et dissimulés, en accord avec les lettres. Et à partir de ce renouveau, se produira l'ascension d'une ou de plusieurs nations, aussi bien que le déclin d'une ou de plusieurs nations »⁶⁵.

Je commencerai par une observation. Bien qu'il évoque l'ascension d'une nation, Aboulafia ne restreint pas sa discussion à une seule nation mais ajoute aussitôt la possibilité de l'ascension de plusieurs nations. Ainsi, même s'il pensait probablement à l'ascension politique des Juifs, il n'est guère un simple penseur particulariste qui se contenterait d'interpréter et de développer des traditions eschatologiques juives antérieures. Les renouveaux cosmiques s'accompagnent donc d'une ascension nationale. Un système intégré a vu le jour : l'ascension nationale dépend d'un renouveau cosmique, qui dépend à son tour des attributs divins, gouvernés par des noms divins. C'est aussi implicitement vrai pour ce qui est du déclin des nations. Pour Aboulafia, cependant, il importe de le souligner, la volonté divine n'est pas un concept théologique important et la structure des noms divins assignés au-dessus des attributs divins représente une autre forme d'ordre, qui n'inclut pas le concept d'intervention divine volontaire.

Sans doute est-il important de s'arrêter sur la relation succinctement évoquée dans la section précédente et que l'on retrouve ici entre les noms et les lettres. Suivant ce texte, il semble que les lettres soient plus haut que les noms, de même que ceux-ci sont plus haut

64. *Hiddush ha-'olam*. Dans ce contexte comme dans d'autres, dans les écrits d'Aboulafia, ce mot ne renvoie pas à la création *ex nihilo*, mais au renouveau périodique, comme dans le cas de la lune : *hiddush levanah*.

65. *Otsar Eden ganouz*, Ms. Oxford-Bodleiana, 1 580, fol. 99b.

que les attributs, qui gouvernent les étoiles, lesquelles coiffent les processus inférieurs. Les trois premiers niveaux – lettres, noms et attributs – représentent une hiérarchie descendante et, non content de participer d'une analogie formelle, les entités inférieures y dépendent des entités supérieures correspondantes.

Voici un autre exemple de subordination d'une histoire, ou d'un ordre, eschatologique linéaire à une théorie cosmique cyclique. À la fin du 16^e siècle, en Afrique du Nord, rabbi Isaac ben Abraham composa un traité kabbalistique, le *Ginnat Beitan*, où il affirme que « la grande fin de l'avènement du roi Messie et du Monde à venir [ne fut pas révélée comme on l'a dit⁶⁶]. "Le cœur n'a pas révélé à la bouche", ni au commun ni à toute l'élite, mais aux quelques-uns qui méritent celui-ci [c'est-à-dire, la connaissance du secret]. Il est interdit au destinataire de ce secret de le révéler même à l'élite, sauf à un ami exceptionnellement proche. Et dans l'année du Messie, à savoir dans l'année dont le secret est 358 du sixième millénaire, qui est l'année (*shannah*⁶⁷) où le Messie viendra. [Cependant] de manière occulte, il est déjà venu au cours des divers cycles des mondes qui ont déjà passé avant le cycle présent, dans lequel nous sommes, puisqu'au moment où il est déjà venu, il reviendra aussi. Et ce qui a été dit, "alors il viendra" signifie que le Messie viendra à l'avenir au même moment qu'à notre époque, à savoir dans notre monde »⁶⁸.

Le kabbaliste marocain mêle la vision linéaire de l'ancienne eschatologie juive, qui présume la venue du Messie à une date précise, et la théorie des cycles cosmiques, ou *shemittot*, qui suppose des concepts de temps où l'unité de base est faite de milliers d'années. Dans chacun de ces cycles cosmiques, le Messie viendra la même année, correspondant à la valeur numérique des consonnes du mot hébreu *ha-MaShYaH*, à savoir 1595, qui correspond à l'année juive 5395. Une fois de plus, le cadre élargi, avec sa logique particulière, enchaîne le thème spécifiquement juif, l'arrivée du Messie, et en change le sens de manière spectaculaire. Ce qui change également – et ce changement ne me paraît pas moins spectaculaire –, c'est

66. BT, *Sanhedrin*, fol. 99a.

67. Ce mot signifie « année » en hébreu, mais la valeur numérique de ses consonnes donne 5395, comme *ha-Mashiah*.

68. *Sefer Ginnat Beitan*, chap. 52, Ms. Oxford-Bodleiana 1578, fol. 63b. Sur ce livre, cf. Ephraïm Gottlieb, *Études sur la littérature de la kabbale*, J. Hacker (ed.), Tel-Aviv, 1976, p. 477-507, notamment p. 506 (en hébreu) où une partie du passage ici traduit a déjà été reproduite.

qu'aucune tâche ne peut être attribuée aux actions humaines. Ce déterminisme ne s'accorde guère avec aucune des formes d'ordre bibliques ou rabbiniques évoquées plus haut.

Les cycles cosmiques, je l'ai dit, sont des processus indépendants qui suivent l'ordre astral. Il est cependant de nombreux cas où des auteurs juifs ont accepté l'ordre astral dans le cadre de l'astrologie, interprétant les commandements comme des moyens de faire descendre des puissances célestes, astrales ou divines. Cette combinaison de l'ordre astral et de l'ordre rituel engendre ce que j'appelle le modèle talismanique⁶⁹. Il convient enfin de noter que dans bien des cas, dans la kabbale comme dans d'autres théories semblables, les théories hindoues par exemple, la théorie des cycles cosmiques conjecture que l'auteur présent traverse le pire des cycles. Il s'agit en vérité d'une vision très pessimiste et relativement passive.

Les différences conceptuelles entre les trois formes d'ordre sautent aux yeux : l'association de la théurgie et de l'ordre anthropomorphe du pouvoir repose sur l'isomorphisme entre les deux structures et insiste lourdement sur tout l'éventail des préceptes rabbiniques. En l'occurrence, c'est l'organisme humain dans tous ses aspects qui est impliqué avec une large gamme d'actions et d'effets. L'ordre linguistique est lié à un membre, la bouche, et les façons de s'en servir en associant aussi d'autres activités comme la pensée, l'imagination ou, surtout dans le hassidisme, les émotions. L'ordre astrologique est indépendant de l'organisme ou de l'action des hommes, mais a sur eux un fort impact. Si la première espèce d'ordre est la plus théurgique et la plus active, la seconde mêle théurgie et magie, tandis que la troisième est plus magique avec l'astrologie ou le talismanique. Ce troisième mode, l'organisation astrale, nécessiterait une étude plus fouillée. On se contentera d'observer ici qu'à différentes étapes de l'histoire de la kabbale, les différentes structures théosophiques ont absorbé les positions astrales tandis que les aspects mécaniques des sources originales ont été considérablement atténués. Avec la subordination de l'ordre astral à l'ordre théosophique, la souplesse du second a été parfois imposée au premier, tandis que la nature ordonnée du premier a parfois contribué à la nature plus ordonnée du second. Dans l'un des écrits de rabbi Moïse Cordovero, nous apprenons par exemple que « la question des chan-

69. Cf. M. Idel, *Hasidism...*, *op. cit.*, p. 65-81.

gements du temps dépend des *sefirot* célestes et de la directive qui nous vient d'elles. Nous sommes le peuple de Dieu, [donc] nous comptons notre comportement et les révolutions de notre temps en parfait accord avec les sphères des *sefirot*⁷⁰, puisque le secret de nos âmes, de nos esprits et de nos âmes supérieures est que nous sommes des étincelles de la lumière des *sefirot*, et toute notre intention est d'imiter autant que possible les entités [célestes], de nous lier aux racines célestes, de nous attacher autant que possible à notre Créateur ... et Il a arrangé les périodes de l'année et les mouvements des étoiles afin de nous permettre de connaître, par leurs signes, les directives célestes telles qu'elles sont dans Terre d'Israël »⁷¹.

Je voudrais ici attirer l'attention sur une idée que l'on retrouve dans de nombreux textes depuis les débuts de la kabbale théosophique : celle de l'ordre inférieur conçu comme le point de départ pour comprendre un ordre supérieur. L'ordre astral réfléchit l'ordre théosophique et sert de médiateur pour transmettre la puissance d'en haut. Le kabbaliste suppose ici l'existence d'une certaine intelligibilité et d'un isomorphisme, qui est partagé par l'ordre inférieur et sa source céleste⁷². L'expression « révolutions de notre temps » traduit l'hébreu *Gilgulei zemanenu*, qui est un jeu de mots sur *galgalim*, « sphères », que l'on trouve juste après : le monde céleste est imaginé comme une carte visible, qui permet de lire symboliquement sa contrepartie divine invisible et supérieure. Cette subordination s'inscrit dans un effort plus systématique manifeste dans la kabbale théosophique, qui imposa le système des dix *sefirot* à l'ordre astral, et parfois à la théorie philosophique des dix intellects séparés, créant ainsi une image stratifiée de l'univers. Cette stratégie de subordination est antérieure de plusieurs siècles à Cordovero⁷³.

70. *Galgalei ha-sefirot*. Cette expression, qui apparaît dès le 13^e siècle dans la kabbale, atteste l'impact de l'ordre astronomique sur le concept de *sefirot*.

71. *Sefer Tefillah le-Moshe*, Premislany, 1892, fol. 190a. Sur ce kabbaliste en général, voir B. Sack, *La kabbale du rabbi...*, *op. cit.* Sur ce livre, cf. désormais *idem*, « Sur le *Tefillah le-Moshe* : Quelques remarques », *Daat*, vol. 44, 1999, p. 59-84 (en hébreu).

72. Voir rabbi Isaac Sagi Nahor, *Commentaire du Séfer Yetsira*, tel que l'analyse G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, Princeton, Princeton University Press, 1987, p. 274-275, 277 (*Les origines de la kabbale*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966). G. Scholem et, à sa suite, Joseph Dan, concluent au contraire à la non-intelligibilité des ordres célestes. Cf. S. M. Wasserstrom, *Religion after Religion...*, *op. cit.*, p. 93-95, et *supra*, note 46 pour ma conception des dix *sefirot* comme code exégétique.

73. Voir notamment les écrits des kabbalistes du milieu du 13^e siècle : rabbi Isaac ben Jacob ha-Kohen, son élève rabbi Moïse de Burgos et rabbi Isaac d'Âcre.

Mais revenons à un autre aspect du passage de Cordovero : les deux formes d'ordre, théosophique et astral, sont conçues comme des ordres générateurs, des principes qui ont un impact sur les processus inférieurs. Dans ce contexte, l'occurrence du mot *hanhagah*, directive ou indication, est cruciale. L'influx descendant n'a rien à voir avec des processus cosmiques ou universalistes neutres, comme dans les différentes formes d'ordres philosophiques. Il est au contraire orienté d'une manière très spécifique, conçue comme la source des rituels juifs. Il s'agit d'une transformation de processus célestes en paradigme du rituel juif. Ainsi assiste-t-on *de facto* à la projection de l'ordre rituel sur les ordres astral et théosophique. C'est d'autant plus flagrant qu'il est explicitement question de l'ordre de la « personnalité collective ». L'affinité n'est pas simplement une affaire d'imitation entre l'inférieur et le supérieur : de fait, l'ordre inférieur contrôle bel et bien l'ordre supérieur. Il existe aussi une identité essentielle entre la « personnalité collective » et la substance divine, puisque les âmes des Juifs sont censées être des étincelles du royaume divin. Observons que l'un des mots désignant l'ordre théosophique, *ma'arakhab*, qui figure dans le titre d'un classique de la kabbale théosophico-théurgique, le *Ma'arekhet ha'Elohut*, vient d'un terme astrologique, *ma'arakhab*, qui en hébreu médiéval désigne une constellation astronomique⁷⁴.

Dès le début, la description des ordres célestes en termes linguistiques et ritualistes, comme *Tora*, *tefillah* ou *mitsvah*, créant ainsi des formes de continuum entre l'accomplissement des rites en bas et l'ordre en haut a été d'une importance centrale pour les principales écoles de la kabbale théosophico-théurgique⁷⁵. Dans certaines de ces formes d'ordre intégrées, la théurgie et la magie reçoivent un rôle substantiel, tranchant ainsi avec le rôle donné à des ordres astrologiques plus classiques, même quand ils étaient acceptés par les Kabbalistes comme c'est le cas du *Sefer ha-Temunah*, au milieu du 14^e siècle. Faute d'intégrer les aspects théurgiques et magiques, les ordres rituel et linguistique perdent leur rôle central et les kabbalistes peuvent développer une certaine propension à l'antinomisme. À la différence de la théorie de l'émergence de tendances antinomiques dans la kabbale en raison de ses prétendues origines gnostiques, mon

74. J'espère traiter ailleurs des divers sens de ce mot dans la kabbale. Cf. également Abraham Elqayam, « La structure architectonique du *Sefer Ma'arekhet ha'Elohut* », *Qiriat Sefer*, vol. 34, 1993, p. 289-304 (en hébreu).

75. Sur cette question, voir M. Idel, *Enchanted Chains* (à paraître).

idée est que les ordres astronomique et astrologique, formulés dans des modes de pensée non ritualistes, et donc indifférents par rapport à eux, ont largement contribué à l'émergence de phénomènes conceptuels antinomiques dans certaines formes de kabbale. Pour dire les choses autrement, un conflit entre différentes formes d'ordre, devenu partie prenante de la même littérature, a créé une tension qui a trouvé son apogée, très rarement certes, dans des vues antinomiques. Pour finir, il me paraît intéressant d'observer que, depuis l'origine, le hassidisme polonais a préservé de manière plus substantielle l'ordre linguistique tout en minimisant les ordres anthropomorphe et astral.

On peut décrire l'histoire systémique de la kabbale comme l'ensemble des interactions entre les formes d'ordre juives anciennes et les formes nouvelles, provenant au fond de sources grecques et hellénistiques *via* des traductions et des écrits arabes. Ces divers ordres ont interagi et rivalisé ; ils ont suivi un mouvement ascendant ou descendant, et ces divers processus peuvent saisir une évolution vitale de la littérature kabbalistique qui n'est pas moins importante que les efforts historicistes pour réduire son histoire au seul impact des points de vue trouvés dans le voisinage immédiat de tel ou tel auteur, livre ou école kabbalistiques. L'expansion des religions performatives, comme les religions biblique et rabbinique, en élaborations systématiques par l'accumulation de nouvelles sortes d'ordre ajoutant des dimensions théosophiques, cosmiques, astrales et psychologiques, est peut-être la quintessence des grands processus qui ont engendré les littératures kabbalistiques. Ces ordres aident les kabbalistes à organiser les matériaux juifs antérieurs de manières inédites, qu'il convient d'étudier dans l'esprit esquissé plus haut. De nouvelles organisations du savoir voient parfois le jour dans le cadre de la désintégration de formes d'ordre plus anciennes, tandis que dans d'autres cas elles peuvent les renforcer. Le recours à des concepts comme les symboles généraux, les formes de connectivité (*connectiveness*), la Gestalt-cohérence, les modèles et les macromodèles⁷⁶, l'intercorporalité et l'intracorporalité⁷⁷, l'arcanisation et la désarcanisation⁷⁸, la subordination, la synthèse ou l'éclectisme aidera à expliquer l'organisation conceptuelle fondamentale des écrits

76. Cf. M. Idel, *Hasidism...*, *op. cit.*, p. 45-145.

77. Pour ces deux derniers concepts, cf. M. Idel, *Absorbing Perfections...*, *op. cit.*, p. 250-256.

78. *Ibid.*, *passim*.

complexes des kabbalistes, c'est-à-dire de penseurs s'efforçant de donner plus de sens à leurs pratiques et à leurs croyances. Et il nous y aidera par des voies qui ne sont pas celles des méthodes historiques et historicistes ni celle de l'histoire des idées qui dominent, pour l'essentiel, les études de la kabbale. ♦

(Traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat)

Moshe Idel est professeur titulaire de la chaire Max Cooper de Pensée juive (Department of Jewish Thought, Hebrew University, Jerusalem). Il a été Visiting Professor à l'École des hautes études en sciences sociales en 1995 et a donné une série de conférences au Collège de France en 2001. Certains de ses nombreux ouvrages ont été traduits en français, notamment *Maimonide et la mystique juive* (Le Cerf, 1991) ; *La cabale : nouvelles perspectives* (Le Cerf, 1998) ; *Les chemins de la Kabbale* (Albin Michel, 2000). Il vient de publier *Absorbing Perfections : on Kabbalah and Interpretation* (New Haven, Yale University Press, 2002). Son prochain ouvrage, *Kabbale et Éros* sera publié en France en 2003.

RÉSUMÉ

De certaines formes d'ordre dans la kabbale

L'analyse de la kabbale ne peut s'entendre que comme une interpénétration de différents systèmes de pensée et une incorporation originale de ceux-ci au sein de la littérature kabbalistique, loin des interprétations courantes qui en font une forme de pensée irrationnelle. Trois ordres principaux permettent d'aborder cette littérature sous une forme systématique : anthropomorphique, linguistique et astrologique.

On some forms of order in Kabbalah

The analysis of the Kabbalah can only be understood as an interpenetration of diverse systems of thought and as a genuine incorporation of those systems into the kabbalistic literature. Far from the common interpretation of the Kabbalah as an irrational form of thought, the article deals with three orders that may systematically approach the kabbalistic literature : the anthropomorphic order, the linguistic order and the astrological order.