

Abraham Aboulafia

L'épître des sept voies

שבע נתיבות התורה

L'éclat/poche

Parue pour la première fois en 1985, *L'épître des sept voies* a été la première traduction française d'une œuvre d'Abraham Aboulafia (1240-1290?), cabaliste espagnol qui élabora sa doctrine de la cabale prophétique parallèlement au *Zohar* dont il était contemporain. Cette lettre, dans laquelle il définit les sept voies de la Torah, traite essentiellement des rapports entre philosophie et cabale et apporte sur l'œuvre de Maïmonide un commentaire aussi riche qu'inattendu. Mais Aboulafia insiste également sur la spécificité de l'hébreu, conçue comme langue qui globalise le réel et *l'informe immédiatement*, sur quoi il reviendra en détail dans son grand œuvre de 1285, *Lumière de l'intellect*. La philosophie, dès lors, serait une propédeutique à la cabale, dont les savoirs ne sont accessibles qu'à ceux qui auront déjà parcouru les sept voies de la connaissance.

Traduit de l'hébreu et annoté par Jean-Christophe Attias

Préface de Shmuel Trigano :

« Le livre au cœur de l'être »

En postface :

« Vie imaginaire d'Abraham Aboulafia »

par Patricia Farazzi

édition bilingue

www.lyber-eclat.net

L'éclatpoche

55

L'ÉPÎTRE DES SEPT VOIES

La première édition de L'Épître des sept voies a paru dans la collection « Philosophie imaginaire » en avril 1985. Une deuxième édition, revue et corrigée et augmentée du fac-similé de l'édition d'Adolf Jellinek, a été publiée dans la même collection en février 2008. Cette troisième édition, dans la collection L'éclat/ poche n° 55, propose un texte hébreu non plus en fac-similé, mais recomposé et corrigé sur la base du ms.

BNF Hebr. 188, fol. 142v-163r

ABRAHAM ABOULAFIA
L'ÉPÎTRE DES SEPT VOIES

שבע נתיבות התורה

traduit de l'hébreu

et annoté

par

JEAN-CHRISTOPHE ATTIAS

précédé de

« Le livre au cœur de l'être »

par

SHMUEL TRIGANO

suivi de

« Vie imaginaire
d'Abraham Aboulafia »

par

PATRICIA FARAZZI

et du

texte original hébreu

ÉDITIONS DE L'ÉCLAT

TITRE ORIGINAL

Ševa' netivot ha-Torah

שבע נתיבות התורה

première édition in *Philosophie und Kabbalah*,

édition Adolph Jellinek, Leipzig, 1854

© 1985, 2008. Nlle édition 2023 – Éditions de l'éclat, Paris.

www.lyber-eclat.net

N.d.é.

L'Épître des sept voies d'Abraham Aboulafia, dont nous proposons aujourd'hui une nouvelle édition au format poche, a paru pour la première fois aux Éditions de l'éclat en avril 1985, à l'initiative de Patricia Farazzi. Il s'agissait du deuxième ouvrage d'une maison d'édition débutante (et inexperte), ce qui explique en partie – mais n'excuse pas – les quelques imprécisions et erreurs typographiques dont pâtissait cette édition. La traduction avait été confiée à un jeune hébraïsant, Jean-Christophe Attias, dont ce fut la première publication et qui accomplit cette prouesse de livrer une traduction soignée et d'une grande honnêteté d'un texte réputé intraduisible (comme le sont les œuvres de cabale en général et celles d'Aboulafia en particulier). En 2008, une deuxième édition fut publiée, augmentée du fac-similé du texte hébreu de l'édition Jellinek (Leipzig, 1854).

À vingt trois années d'intervalle, réviser une telle traduction supposait de la remanier en profondeur, ce qui n'était pas envisageable, non seulement parce que « chacun va son chemin », mais aussi parce que, sous cette forme, elle continuait de mériter pleinement à nos yeux la publication, et fut, pour ceux qui la découvrirent alors, une véritable révélation. Pour la première fois, en effet, il était possible de lire une traduction d'Aboulafia, si l'on ne tient pas compte de celles en latin, restées manuscrites, réalisées par l'énigmatique Flavius Mithridate¹ pour le comte Jean Pic de la Mirandole. C'est

1. Moins énigmatique, toutefois, depuis le livre pionnier de Chaïm Wirszubski, *Pic de la Mirandole et la cabale* (trad. fr. Jean-Marc Mandosio, Paris-Tel Aviv, Éditions de l'éclat, 2007) tout entier consacré à ce corpus.

donc cette même traduction que nous republions ici, enrichie des termes hébreux (qui faciliteront la compréhension des passages de *guématria*) et du texte hébreu établi à partir de l'édition Jellinek, mais cette fois-ci complétée par une collation précise du ms BNF Hebr. 188 qu'il avait lui-même utilisé². Ce sont également les mêmes préface (de Shmuel Trigano) et postface (de Patricia Farazzi) qui accompagnent l'*Épître*, selon le principe de la collection « philosophie imaginaire » où elle parut d'abord et qui proposait d'accompagner un texte philosophique³ d'une préface d'un penseur contemporain et d'une postface, en forme de vie imaginaire de l'auteur, par un écrivain contemporain, sur le modèle des *Vies imaginaires* de Marcel Schwob, pour éviter que « la science historique » ne nous laissât « dans l'incertitude sur les individus⁴ ». Et l'« individu Aboulafia », marginal s'il en fut, ne se laissait pas facilement enfermer ni par la science historique, ni par celle du judaïsme, quelque forme qu'elle ait prise.

Depuis cette édition française ont paru deux autres traductions de l'*Épître* : la première en italien (dans le volume

2. Certains passages laissés de côté par J.-C. Attias et qu'il signalait en note, ont été traduits par Patricia Farazzi, Iair Or et Michel Valensi pour cette nouvelle édition de 2023. Ces ajouts sont entre crochets droits. En outre, au texte de Jellinek, quelquefois fautif, qui figurait dans notre édition de 2008, nous avons préféré établir une édition du ms. BNF Hebr. 188 à partir duquel Jellinek avait réalisé son édition. Les passages entre crochets droits dans le texte hébreu figurent dans le manuscrit et ne sont pas repris par Jellinek. Ceux, très rares, entre accolades, figurent dans Jellinek, mais sont absents du manuscrit.

3. Et l'*Épître* l'était pleinement au sens où elle confrontait la philosophie à la cabale, au bénéfice de cette dernière – définissant les contours de ce que Charles Mopsik a nommé un « souci philosophique », et que nous appelions, dans notre vocabulaire d'amateurs enthousiastes, une « philosophie imaginaire ».

4. Marcel Schwob, *Vies imaginaires*, Ombres, 1993, p. 9.

Mistica ebraica, édité par Aldo Busi et Elena Löwental, Einaudi, 1995) et la deuxième en anglais (*The Seven Path of Torah*, Providence University, 2007). Une édition en hébreu a finalement été publiée en 1999 dans le cadre d'un projet d'édition des œuvres d'Aboulafia par Amnon Gross : *Iggeret Ševa' netivot ha-Torah*, in *Gan Na'ul*, Jérusalem, 1999. Sans être une édition critique, le projet de Gross a le mérite de mettre à la disposition du public les textes eux-mêmes sur la base des manuscrits dont il dispose. C'est en tout cas la seule possibilité, à ce jour, d'accéder à cet extraordinaire corpus qui, depuis huit siècles, attend son édition critique, même si quelques initiatives isolées ont pu voir le jour.

*

En 2021 est parue aux Éditions de l'éclat, l'édition bilingue du livre majeur d'Abraham Aboulafia, *Lumière de l'intellect, 'Or haSekhel*, texte établi, traduit et annoté par Michaël Sebban. Elle a suivi de peu l'édition des cours que Gershom Scholem avait consacrés à Abraham Aboulafia à l'Université hébraïque de Jérusalem en 1964-1965. Après le volume d'Elliot R. Wolfson (*Aboulafia, cabaliste et prophète*, L'éclat 2000), qui reparait en même temps que ce volume, ces parutions viennent ainsi enrichir la bibliographie aboulafienne de notre catalogue, inaugurée par cette *Épître* en 1985.

Dans une note de son édition, Jelinek précise qu'il a établi le texte de l'épître à partir d'un manuscrit de la Bibliothèque Impériale de Paris (ms de l'Oratoire n° 24 = BNF Hebr. 188, fol. 142v-163r), qui a été recopié à son intention par le « célèbre (*rühmlich*) B. Goldberg ». Et dans l'inventaire des manuscrits de l'Oratoire (BNF Hebr. 1298) préparé par Salomon Munk (1803-1867), celui-ci écrit à propos de notre lettre :

« Épître adressée par R. Abraham (sans doute le visionnaire Aboulafia [...]) à un autre R. Abraham qu'il appelle son frère

ou ami (...) et qui lui aurait demandé de l'initier dans la haute science kabbalistique. C'est un petit traité kabbalistique dans lequel l'auteur veut démontrer que la méthode kabbalistique est la meilleure pour arriver à l'intelligence de l'Écriture sainte. Il commence par énumérer *sept voies* ou *méthodes* dans l'étude de l'écriture [...] savoir 1° la lecture simple, selon le sens littéral; 2° la lecture à l'aide des commentaires; 3° l'application des *drashot* et *aggadoth*; 4° la recherche des allégories et des énigmes cachées dans l'écriture; 5° la tradition cabbalistique; 6° la méthode de la combinaison kabbalistique des lettres (...), *gematria*, *notarikon*, etc. 7° la haute intelligence prophétique à laquelle on peut arriver par la Kabbale et qui est une communication directe avec *l'intellect actif*. – Ensuite il fait l'éloge de la kabbale dans une prière en vers qui présente sous la forme d'un acrostiche, en lisant de haut en bas et de bas en haut, la légende suivante :

<i>Abraham Ab</i>	<i>raham descend</i>	רהם ירד	אברהם אב
<i>Abraham Ab</i>	<i>raham monte</i>	רהם עלה	אברהם אב
<i>dans l'eau de neige</i>	<i>il reconnaît la grêle</i>	הכיר ברד	ממי שלג
<i>L'eau du puits</i>	<i>il tire du plus profond</i>	עמק דלה	מים מבור

Dans la suite de l'épître on tente de démontrer que la connaissance de la *gematria*, de la combinaison des lettres etc. est bien supérieure à celle de la Logique. »

Nous tenons à remercier ici celles et ceux qui ont rendu possible, alors, cette publication, comme celles et ceux qui, par leur attachement à un projet éditorial improbable, ont permis aujourd'hui qu'elle reparaisse enrichie.

M. V.

Notice biographique

- 1240/5000 Naissance d'Abraham ben Samuel Aboulafia à Saragosse.
Enfance et adolescence à Tudèle dans la province de Navarre.
- 1258 Mort du père d'Aboulafia qui l'avait initié à la Torah et au Talmud.
- 1260 Premier voyage d'Aboulafia. Il part en *Eretz-Israel*, à la recherche d'un fleuve légendaire Sambatyon, au-delà duquel la légende disait que demeuraient les dix tribus perdues. Il n'ira pas plus loin que la ville d'Acre à cause des troubles qui menacent la région.
- 1260 à 1270 Il voyage en Turquie et Grèce – où il se marie – puis en Italie. Il découvre la philosophie aristotélicienne et l'œuvre de Maïmonide. Il étudie à Capoue avec Hillel de Vérone et est initié au *Sefer Yetsira*, *Le livre de la Création*, par Baruch Togarmi.
- 1271 Retour à Barcelone où il intensifie son étude du *Sefer Yetsira*. Premières visions prophétiques. Il voyage en Espagne où il expose ses théories.
- 1273 Il quitte l'Espagne pour « mener une vie vagabonde » (G. Scholem) en Grèce et en Italie.
- 1275 *Écriture du Zohar en Espagne; en Italie, achèvement de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin.*
- 1279 Aboulafia réside à Patras. Premiers écrits prophétiques.

1280 Retour à Capoue, où il fonde une « école ». Il s'enthousiasme tout d'abord pour cette entreprise, puis sera déçu par ses disciples d'autant plus que certains, croyant voir des similitudes entre ses doctrines et celles du christianisme, acceptèrent le baptême.

Il se rend à Rome avec l'intention de rencontrer le pape Nicolas III. Il veut lui demander d'améliorer le sort des Juifs. À l'annonce de sa venue, le pape ordonne qu'on le brûle dès son arrivée. Mais Aboulafia ne renonce pas et le jour de son entrée dans Rome, le pape meurt ! Nous sommes le jeudi 22 août 1280. Aboulafia est emprisonné pendant 28 jours au collège des Franciscains, puis libéré et sommé de quitter la ville.

Voyage en Italie et séjour prolongé à Messine. C'est là qu'il écrit l'un de ses ouvrages les plus importants *'Or ha-Sekhel*, « Lumière de l'Intellect ». Il restera en Sicile jusqu'en 1288.

1288 Accusé de charlatanisme par Salomon Abraham ben Ardet (RASHBA), rabbin de Barcelone, il est contraint à l'exil. C'est à Comino, une île minuscule au large de Malte, qu'il se réfugie et qu'il écrit le *Sefer ha-'Ot*, « Le Livre du Signe ».

1290 / 5050 Retour probable sur le continent (Italie ? Grèce ?). Rédaction du *Imré Shefer*. On perd sa trace à cette date.

Pour plus de précisions biographiques on se reportera aux cours de Gershom Scholem, *La cabale du Livre de l'image et d'Abraham Aboulafia*, L'éclat, 2019, troisième partie.

Le livre au cœur de l'être

Shmuel Trigano

S'il est un trait qui caractérise l'univers culturel juif, c'est bien la centralité d'un Livre, d'un texte dont la portée n'embrasse pas uniquement la spiritualité et l'intellectualité mais aussi la société, la politique et l'histoire : un peuple, une pensée dont l'histoire est l'histoire du rapport à un texte. Et c'est ce même fait, à la rare étrangeté qui conduit régulièrement de doctes et sérieux experts à retrancher, sans sourciller, l'aventure juive du registre des civilisations et des sociétés historiques. Il est vrai que la compréhension de ce que j'ai appelé le « fait juif » (pour sortir de toutes les apories terminologiques qui nous ennuiant) est difficile et nécessite un effort de réflexion hors du commun.

Quel serait en effet le critère de vérité d'un tel texte ? En quoi l'énoncé d'une telle narration révélerait du « vrai », de l'« objectif » et du « naturel » ? Comment du « naturel » serait-il directement du texte ? Comment la science physique se résumerait-elle en herméneutique ? Ne serions-nous pas plutôt en présence d'une doctrine parmi d'autres, d'une idéologie ? Autant de questions qui mettent à mal les *a priori* de la pensée moderne... La question est d'importance. Que la réponse défaille et aussitôt le puissant édifice de la civilisation hébraïque, le plus ancien du monde, s'effondrerait, car il y a là son fondement même, sa structure la plus intime...

Tout au long de l'histoire, cette question fut néanmoins posée, question du « dehors » – il faut le dire –, qui émane de l'extériorité d'Israël, et qui n'eut de prise que parce qu'elle fut un jour intériorisée par l'intelligence juive. C'est ce projet, la *philosophie juive*, qui se propose de marier le Logos et la Torah, qui l'assuma dans la conscience juive, taraudé par cette contrariété : dans la transparence abstraite et théorique du Logos, que faire de l'apparente et obtuse singularité du peuple juif, de la langue hébraïque, d'un Dieu qui a des « Noms propres » et par lesquels on peut l'appeler, comme nous le dit le grand Yehuda Halevi dans son *Livre du Kuzari* ?

La réponse philosophico-juive fut toujours la même, de Philon d'Alexandrie à Mendelssohn en passant par Maïmonide, à un point de systématisation inégalé. Elle met en place un dispositif à triple détente :

— L'assimilation absolue de la pensée de la Torah à la philosophie grecque, comme si elles étaient interchangeables.

— L'ahistoricisation de toute l'existence juive. Sur la base de la première hypothèse et parce que la philosophie grecque jouit de plus de formalisation, on applique les concepts grecs aux notions de la pensée juive. Comme ceux-là sont très « abstraits » et celles-ci très « concrètes », pétries d'histoire et de noms propres, l'opération aboutit à une abstraction du texte biblique qui a pour effet de retrancher le fait juif de l'histoire, du social et du philosophique.

— La conventionalisation du fait juif. Le fait juif (texte, société, Dieu aux noms propres) subsiste en effet et la philosophie juive (se) doit (d') en « rendre compte », puisqu'elle se veut toujours juive et puisqu'elle se veut

aussi grecque. C'est en faisant de la réalité et du texte juifs, une « convention », la conséquence d'un accord rationnel et volontaire entre les hommes et non l'effet de leur profondeur charnelle, linguistique, historique, que la *philosophie juive* sort d'une telle impasse. L'existence d'Israël n'est plus affirmée que sur le mode symbolique. La profondeur métaphorique de son sens est perdue.

Face à un tel scénario, la pensée juive qui ne recherche pas ce recouvrement par le Logos et qui constitue le noyau dur et pulsant de toute la pensée d'Israël s'est souvent retrouvée en retard de formalisation théorétique. Avec Aboulafia, nous avons l'exemple même d'une telle réponse de cette pensée juive qui ne relève pas du projet philosophique, mais qui entame le débat au niveau même où le porte la *philosophie juive*.

Étrange duel, car Aboulafia y incarne une pensée kabbalistique qui, loin d'être l'ennemie de la philosophie juive, lui concède une dimension de vérité dans l'échelle de la connaissance, même si c'est pour lui faire servir une finalité qui la dépasse, la Kabbale, en artisan d'un tout autre projet intellectuel que le projet philosophique juif.

« Les sept voies de la sagesse », un véritable classique du genre, nous donne à comprendre, très systématiquement, le projet de la *pensée juive*. Et c'est en effet une tout autre perspective qui s'y dessine. Aboulafia reprend, dès les premiers mots de son texte, la problématique rationaliste du « Maître » (Maïmonide) concernant le caractère « conventionnel » du fait juif, mais dans un sens tout différent. « *Au début (réchit) le parler (le logos) et le commencement du conjoindre (du réunir) c'est de rassembler tout le public, rassemblement du sage avec l'ignorant.* » (p. 34) À chacun, il

s'agit de transmettre selon son intérêt, donner la clef de sa porte, afin que chacun prenne selon ce qui lui convient. Le sens révèle le lecteur à lui-même. Ainsi la Torah se révèle-t-elle élixir de vie ou poison mortel selon la nature de ceux qui subissent son action. Le texte ne se fait plus « limite » au sens, comme dans l'approche de la *philosophie juive*, comme s'il fallait le surplomber d'un sens ; il se fait accueil de multiples sens qui se révèlent à l'aune de chaque lecteur. L'universel n'est plus englobement du particulier mais il engendre les particuliers et c'est leur naissance même, multiple, qui révèle l'universel à lui-même...

Toute l'échelle de la connaissance ne vise ainsi, naturellement, qu'à produire du *yaḥid*, de l'unique, du séparé (*nivdal*). C'est au niveau de la Kabbale, la cinquième voie, que l'on commence à se séparer de la « masse du peuple » et dans la solitude que l'on accède au sentier « spécifique », le *nativ meyuḥad*, où tout se transmet de bouche à bouche et non par écrit, alors que l'on devient un homme *meyuḥad*, doté du savoir *meyuḥad*, en d'autres termes un prophète. Difficile traduction que celle de ces termes proches qui tournent autour d'une même racine. Le nom spécial, l'homme spécial, l'individu, font référence à la fois à l'unité, l'unification, l'individualité, la spécificité, la communauté, etc. On est loin de l'étroitesse de la notion de la « particularité » d'Israël et l'on comprend mieux pourquoi l'idée de l'élection d'Israël chez Aboulafia, se résume à l'élection de sa langue, de la langue hébraïque. C'est dire combien, toute traduction, *a fortiori* d'Aboulafia, est réputée impossible, à moins qu'on ne la pense dans l'universalité de la langue hébraïque censée porter les soixante-dix langues de

l'univers – vieille idée talmudique – et qui, à force d'efforts dans le sens du *yihud*, de la prophétie, pourrait arriver à être entendue dans toutes les langues. Est-ce dans ce sens que Aboulafia nous dit n'avoir lu d'Aristote que les livres traduits en hébreu (p. 87)?

C'est cette idée de l'altérité d'Israël qui constitue au fond l'essentiel de la controverse entre la philosophie et la Kabbale. Dans l'optique philosophique, elle est proprement impensable, comme n'est pas concevable le Dieu au Nom propre, et encore moins la spécificité de la langue hébraïque. Comment pourrait-il y avoir une autre saisie de l'universel (que la saisie grecque)? L'argument de l'élection est la réponse directe d'Aboulafia, mais il faut la comprendre dans sa profondeur. L'élection est assimilée à un fait de la nature, et non pas à la sur-nature. L'idée est déjà chez le prophète Jérémie (31, 35-36). Aboulafia avance ainsi: « *Comme dans la nature certaines choses ont été choisies par rapport à d'autres... ce choix ne se prête pas à un jugement.* » (p. 94) On ne juge pas de la légitimité d'une montagne ou d'un océan. C'est une donnée du réel... Et ce réel est différencié, construit dans un rapport d'altérité, de bidimensionalité, à l'instar du fondement même de ce monde, comme « *les sanges errent et se meuvent hors de leur lieu* », le « déplacement » même du divin, la permutation originelle des lettres: la disparition, l'exil, le silence, le *'alef* de l'origine. Il faut donc comprendre cette idée de l'élection dans sa complexité: elle se déploie dans ce texte à propos d'une analyse de la procession de l'Un à travers ses multiples états, le binaire et le trinaire. Une des questions les plus décisives auxquelles s'affronte ce texte est de comprendre comment il peut y avoir deux têtes pour une seule couronne.

Comment comprendre le secret des deux Noms divins ? Comment l'homme qui est composé de deux (père et mère, forme et matière) pourrait avoir une pensée unique, unifiée, sans dualité, libérée du oui et du non ?

La théorie du Nom divin élabore dans ses profondeurs toute cette conception de l'élection et de la différenciation, conception que ne peut absolument pas faire sienne la philosophie car, pour elle, la spécificité d'Israël ne recèle pas de sens mais se résume à une convention artificielle sur arrière-plan rationaliste.

Sur le caractère « conventionnel » de la vérité hébraïque, Aboulafia retourne précisément l'argument philosophique en y voyant le propre des nations dont se distinguerait Israël : « *Les langues sont conventionnelles comme dit le Rav et pourtant nous savons que Dieu nous a choisis, nous, notre langue, notre écriture...* » (p. 94) Et c'est à propos de la langue hébraïque, de son statut philosophique, que se cristallise cette controverse. Aux efforts de Maïmonide pour se dégager d'une telle question, dans le premier livre du *Guide des égarés*, et traduire, avec difficulté, chaque terme anthropomorphique en langue philosophique, répond, par-dessus l'immense respect que conçoit Aboulafia pour le « Maître », ce livre où se déploie une fascinante mathématique philosophique des mots, des lettres, des notions, d'une richesse, d'une profondeur agile et créative qui tranche sur la crispation cassante et rétractive de l'approche philosophique juive qui méconnaît et méprise, selon Aboulafia, les formes des lettres ou ne les tolère à la rigueur, lorsqu'elles ne répondent pas aux critères de la raison, qu'en vertu du principe d'autorité et non du « sens » qu'elles porteraient.

Nous touchons là à une dimension décisive. La

langue hébraïque est pour la conscience hébraïque le réel le plus immédiat qui soit, la matière du monde, la « nature », le « livre de la Nature » dans lequel l'homme peut lire directement. Étudier le Texte, c'est étudier les lois de la Nature. Entrer dans le texte, c'est évoluer dans un paysage de montagnes, de ruisseaux, de vallées, gravir des sommets, se retrouver dans des basses fosses. La conscience hébraïque sait, d'un secret profond, que toute réalité – la plus physique et la plus épaisse – est de la langue, des mots; que la vibration infinie de la voix porte l'univers, et que les mots qui la modulent en forment les structures et les figures. Dieu dit : « Soit la lumière, la lumière fût. » La parole est, dans la création, immédiatement le réel. Un seul terme hébraïque, le *davar*, désigne la chose et la parole, les *res* et les *verba*. Mais au commencement n'était pas le verbe. Bien plutôt, le début (*réchit*) est habité du silence, d'un espacement de vide : les trois premiers versets de la Genèse, dans lesquels les kabbalistes ont toujours cherché le processus de surgissement de l'Univers. C'est d'une éclipse, d'une *disparition* du divin, que naît le monde, c'est-à-dire les vingt-deux lettres de l'*aleph-bêt*. Aussi la Kabbale est-elle la pensée de la « disparition » ; aussi faut-il un savoir pour comprendre le réel des mots, qui ne se donne pas immédiatement et porte en lui le secret de la disparition. Dans les mots réside la puissance des choses. L'écrit, comme le rêve, nous dit Aboulafia, a besoin d'une solution... (p. 82) C'est pourquoi la langue est marquée de tant de sainteté et l'usage des mots et des noms n'est point du tout indifférent. C'est pourquoi tout élément du texte, jusques et y compris les blancs de la ligne, a un sens précis qui trouve sa place dans la cohérence de l'ensemble.

Cette dimension de rigueur intellectuelle se retrouve dans la *Guématria*, cette méthode d'interprétation par des mises en rapport de mots obtenus à travers l'équivalence de leur valeur numérique... Cette *guématria*, ou, en hébreu original, cet alliage (ou orfèvrerie), le *Tsérouf*, « secret des soixante-dix langues », Aboulafia nous la définit comme le rabattement des lettres sur leur matière première, suivant le mode des dix *séfirot* : replier la langue hébraïque sur elle-même, par la médiation de son équation numérique. Expliquer la langue par elle-même et non par l'intermédiaire des concepts. Il ne faut pas se méprendre sur la *guématria* en la tenant pour une « science occulte », l'obscurantisme de cette fin du XX^e siècle aidant : le jeu n'est pas futile, ni contingent. Le lecteur qui ne fera que passer par ce texte doit moins prêter attention à la dimension des nombres qu'aux mots que les équivalences numériques mettent en rapport et dont le rapprochement est toujours d'une grande portée philosophique. C'est de ce rapprochement que jaillit la pensée et c'est là un processus de réflexion et de contemplation.

Sur de telles prémisses, Aboulafia élabore une théorie de l'écriture, de l'écrivain et des lettres d'une extraordinaire modernité, mais... avec cela, en plus sur les conceptions contemporaines, qu'elle ne se résume pas à une esthétique au miroitement tragique et chargé de néant : l'usage des lettres est un acte de sainteté, porteur de sens. À l'instar du créateur divin, l'écrivain se voit défini comme un démiurge, dont l'acte fragile, calame sur feuillet, encre noire sur page blanche, porte les fondements de l'univers, alors que pèse sur lui la crainte d'une infinie responsabilité. Il unifie les « sangs de l'er-