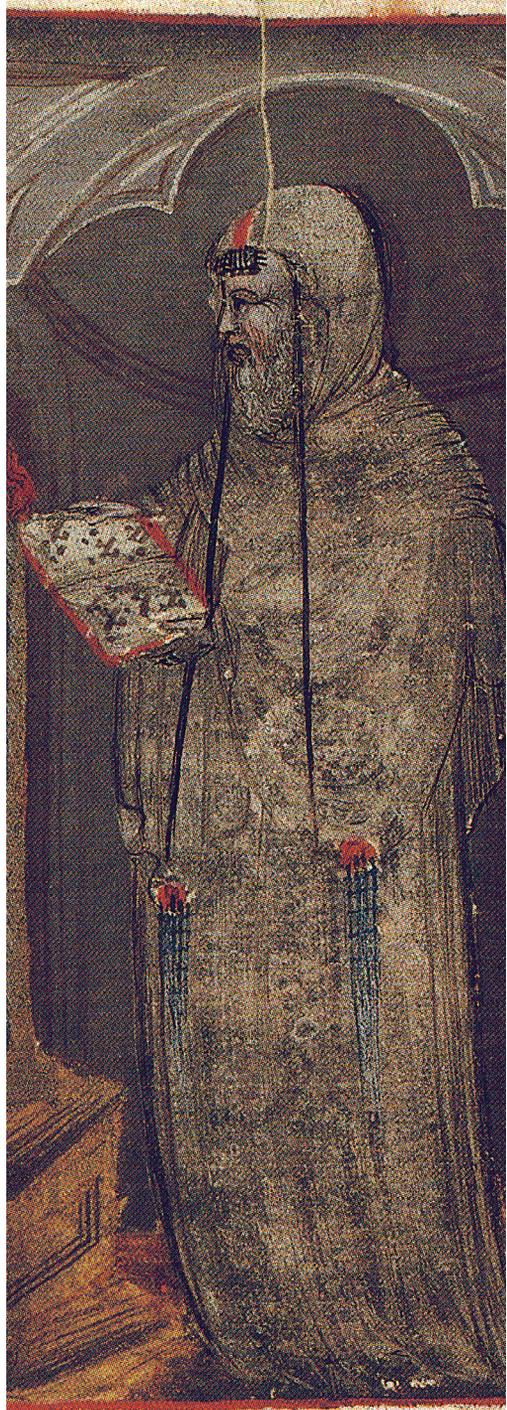


Elliot R. Wolfson

Abraham Aboulafia,
cabaliste & prophète

*herméneutique,
théosophie & théurgie*



éditions de l'éclat



Abraham Aboulafia (1240-1290 ?) est sans aucun doute l'une des figures les plus hautes en couleur du mysticisme juif. Prophète autoproclamé aux prétentions messianiques, il vécut et œuvra dans la seconde moitié du XIII^e siècle, à ce moment précis de l'histoire juive médiévale qui connut une activité mystique intense, aussi bien en terre d'Israël que dans les communautés de la Diaspora. À la différence de la plupart des autres cabalistes de cette époque dont on connaît mieux l'œuvre littéraire que la biographie, nous disposons pour Aboulafia d'une relative richesse d'informations concernant sa vie et ses pérégrinations méditerranéennes, grâce essentiellement à l'attention méticuleuse dont il témoigne lui-même dans ses écrits, que l'on commence seulement à pouvoir lire. Après les travaux pionniers de Gershom Scholem, qui consacra à Aboulafia sa dernière série de cours à l'Université hébraïque de Jérusalem, Elliot R. Wolfson s'attache à montrer la dimension éminemment paradoxale d'une œuvre sans équivalent dans la pensée juive.

Elliot R. Wolfson (1956) est titulaire de la chaire Marsha et Jay Glazer en études juives de l'Université de Californie à Santa Barbara. Il a publié un grand nombre d'articles et d'ouvrages consacrés à la mystique juive, depuis *Through a Speculum that Shines*, Princeton, 1994, jusqu'au récent *Suffering Time: Philosophical, Kabbalistic, and Hasidic Reflections on Temporality*, Leyde, 2021. Il est également l'auteur de trois recueils de poésie dont le plus récent est *Unveiling the Veil of Unveiling: Philosophical Aphorisms and Poems on Time, Language, Being, and Truth* (Panui, 2021).

Traduit de l'anglais par Jean-François Sené

collection « philosophie imaginaire »

www.lyber-eclat.net



En couverture: cabaliste revêtu d'un *taletb* et portant les *teflin* dans un manuscrit du *'Or haSekhel (Lumière de l'intellect)*, d'Abraham Aboulafia (Italie, XV^e siècle).

ABRAHAM ABOULAFIA, CABALISTE ET PROPHÈTE

ELLIOT R. WOLFSON

ABRAHAM ABOULAFIA
CABALISTE ET PROPHÈTE

HERMÉNEUTIQUE, THÉOSOPHIE ET THÉURGIE

traduit de l'anglais
par
Jean-François Sené

ÉDITIONS DE L'ÉCLAT

Les essais qui composent ce volume ont paru en anglais sous les titres suivants : « The Doctrine of Sefirot in the Prophetic Kabbalah of Abraham Abulafia » *Jewish Studies Quarterly* 2 (1995) : 336-371 et 3 (1996) : 47-84 ; « Mystical Rationalization of the Commandments in the Prophetic Kabbalah of Abraham Abulafia », in *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, edited by A. Ivry, A. Arkush, and E. R. Wolfson (Australia, 1998), p. 311-360. Le premier essai et l'introduction étaient inédits lors de la première édition en français (L'éclat, 1999), qui nous fut proposée par Charles Mopsik (צ"ר). Une édition anglaise a ensuite paru en 2000 aux éditions Cherub Press, Los Angeles-Jérusalem.

PREMIÈRE ÉDITION DÉCEMBRE 1999

DEUXIÈME ÉDITION FÉVRIER 2023

Cette nouvelle édition a tenu compte des récentes traductions françaises du *'Or ha-Sekhel* d'Abraham Aboulafia comme des ouvrages de Gershom Scholem cités et parus entre-temps.

© Elliot R. Wolfson.

© 1999 – 2023, Éditions de l'éclat, Paris, pour la traduction française.

Erkenntnis
als eine in Gott gegründete Frage,
die keiner Antwort entspricht.

« La connaissance
est comme une question fondée en Dieu,
à laquelle ne correspond aucune réponse. »

GERSHOM SCHOLEM

Les abréviations suivantes renvoient aux fonds de documentation cités dans l'appareil de notes :

MS Milan-BA : Milan, Biblioteca Ambrosiana.

MS Munich-BS : Munich, Bayerische Staatsbibliothek.

MS NY-JTSA : New York, Jewish Theological Seminary of America.

MS Oxford-BL : Oxford, Bodleian Library (citée selon la classification Neubauer).

MS Paris-BN : Paris, Bibliothèque Nationale.

MS Moscou-BER : Moscou, Bibliothèque d'État russe.

MS Vatican-BA : Vatican, Biblioteca Apostolica.

Introduction

Abraham Aboulafia est sans aucun doute l'une des figures les plus hautes en couleur du mysticisme juif ; prophète auto-proclamé aux prétentions messianiques, il vécut et œuvra dans la seconde moitié du XIII^e siècle, à ce moment précis de l'histoire juive médiévale qui connut une activité mystique intense, aussi bien en terre d'Israël que dans les communautés de la Diaspora, et en particulier dans celles du continent européen. À la différence de la plupart des autres cabalistes de cette époque, dont on connaît mieux l'œuvre littéraire que la biographie, nous disposons d'une relative richesse d'informations concernant sa biographie, grâce essentiellement à l'attention méticuleuse dont il fit montre dans ses écrits. Il existe un lien complexe entre ses œuvres et ses pérégrinations. Bien qu'il faille probablement faire preuve de prudence quant à la véracité de certaines de ses déclarations, étant donné son imagination fertile, ses œuvres présentent un grand intérêt historique*.

Comme l'attestent les renseignements que nous avons sur sa vie, Aboulafia fut un homme pétri de contradictions, et cette impression est corroborée par le style de réflexion et d'argumentation qu'il emploie dans son vaste *corpus*. Bien qu'il semble avoir été un maître dévoué et charismatique, attaché à la compagnie d'autrui et désireux de jouer un rôle dans la sphère socio-politique (ce qu'illustre de manière ostentatoire sa tentative de rencontre avec le pape Nicolas III en 1280), il défendit également une voie de la méditation fondée sur la solitude et la retraite. Si sa biographie suggère qu'il fut un homme profondément tourmenté, l'objet même de son enseignement était d'atteindre à un état d'équanimité et de détachement. La cabale d'Aboulafia fournit les moyens d'atteindre l'état spirituel du monde à venir, ce qui consiste

* N.d.e. – Pour de plus amples informations biographiques concernant Aboulafia, on peut se reporter à Gershom Scholem, *La cabale du Livre de l'image et d'Abraham Aboulafia*, trad. de S. Amsellem, Paris, Éditions de l'éclat, 2019, et en particulier Troisième partie, chapitre III.

pour lui à défaire les liens qui enchaînent l'âme rationnelle au corps. Les préoccupations du monde physique sont autant d'obstacles sur la voie vers l'illumination dont il faut se débarrasser par une discipline ascétique avant de s'engager dans la pratique de la méditation qui mène à l'union avec le divin. Cependant, Aboulafia ne prêche pas une négation complète du corps. Il reconnaît non seulement que le bien-être psychologique de l'individu dépend de la réintégration dans le monde physique, mais que l'union mystique elle-même fait l'objet d'une expérience en termes somatiques, voire érotiques.

Ce qui illustre peut-être le mieux le caractère tout à la fois contradictoire et énigmatique de son profil intellectuel, c'est la synthèse qu'il s'efforça de réaliser entre les idées philosophiques de Maïmonide et les doctrines de l'ancien mysticisme juif, en particulier telles qu'elles transparaissent à travers le prisme des Piétistes allemands. Aboulafia n'opposait aucune objection à l'acceptation de l'idéal de conjonction avec l'Intellect agent d'une part, ni aux techniques de permutation des lettres et de combinaisons des lettres des Noms divins d'autre part. En fait, ces techniques étaient, selon lui, un meilleur moyen de réaliser cette conjonction que la voie philosophique de la connaissance. Capable de chanter la supériorité de l'hébreu comme langue naturelle que Dieu employa pour créer le monde, il affirmait néanmoins que l'on pouvait pratiquer les permutations de lettres dans n'importe quelle autre langue, car toutes les langues sont contenues dans l'hébreu, même si elles sont conventionnelles. En réponse aux attaques que lui adressa Salomon ben Abraham ibn Adret dans les années 1280, Aboulafia définit une distinction typologique entre sa propre forme de cabale prophétique et la cabale fondée sur une compréhension théosophique des *sefirot*. Cependant, comme je le suggère dans les essais qui composent cet ouvrage, Aboulafia était profondément influencé par la langue et le symbolisme de ce que nous nommons aujourd'hui la cabale théosophique. Tout comme il fit sienne et rejeta dans un même mouvement l'orientation philosophique de Maïmonide, il s'appropriä et rejeta la démarche théosophique des cabalistes. Cette faculté d'assimilation et de rejet ne reflète ni incohérence ni instabilité quant à ses capacités cognitives. Elle est la marque, au contraire, d'un esprit capable d'assimiler des systèmes conceptuels complexes et antagonistes. Là où nous voyons des polarités conflictuelles, Aboulafia voyait une vérité qui s'enrichissait par l'ambiguïté.

La puissance de l'intellect d'Aboulafia est manifeste dans sa façon de manipuler des idées théologiques ardues par les techniques exégétiques de la numérogie (*guematria*), de la transposition des lettres (*temurah*) et de l'acrostiche (*notarikon*). Quiconque a essayé de lire Aboulafia sait qu'il est impossible de déchiffrer une seule page sans crayon ni papier à portée de la main afin de décrypter les multiples associations linguistiques et mathématiques qu'il établit dans une tentative pour relier entre eux des concepts et expressions disparates. Si la cohérence logique est le signe d'un esprit brillant, alors il se pourrait qu'Aboulafia déçoive nos attentes. Pour apprécier son génie, il est nécessaire d'adopter une approche qui aille au-delà des dichotomies polaires. L'esprit d'Aboulafia repousse constamment les limites de la compréhension rationnelle, reprenant d'une main ce qu'il a donné de l'autre. L'un des signes les plus flagrants de la divergence entre Maïmonide et Aboulafia est l'acceptation par celui-ci d'une logique défiant la logique qui s'exprime par l'affirmation concomitante des contraires. Cette coïncidence revient de manière insistante dans ses écrits, mais ce qui l'illustre peut-être le mieux, c'est son concept d'inversion des contraires qui permet d'identifier les qualités antagonistes. Ainsi, pour Aboulafia, la tête est la queue, la droite la gauche, le miséricordieux est aussi le juge, l'ange Satan, et ainsi de suite. Il n'y a jamais de stase dans sa réflexion, dans la mesure où toute chose peut devenir son contraire. Chaque pensée est ainsi une étape sur une route qui nous emporte toujours plus loin après un répit temporaire.

Il est devenu banal dans la recherche moderne de faire une distinction franche entre deux formes de cabale, la théosophique et l'extatique. Alors que Gershom Scholem limitait cette typologie à l'Espagne du XIII^e siècle, Moshé Idel a élargi les catégories historiques et soutenu qu'il s'agit là, plus généralement, des deux courants phénoménologiques du mysticisme juif. Comme je l'ai déjà observé, la responsabilité de cette classification typologique incombe pour beaucoup à Aboulafia lui-même. S'il apparaît utile de recourir à cette typologie dans l'étude du mysticisme juif et si la critique développée par Moshé Idel d'une présentation relativement monolithique de l'histoire de la cabale, elle-même née d'un désintérêt pour les écrits d'Aboulafia et de ses disciples, est certainement fondée, il est également nécessaire d'éviter toute réification rigide de ces divisions. Les études réunies dans ce volume illustrent une présentation plus souple et plus fluide de la cabale pro-

phétique d'Aboulafia en relation avec la cabale théosophique de sa génération. En fait, même s'il faut porter au crédit d'Aboulafia d'avoir formulé cette distinction typologique, il ne cesse de transgresser les limites qu'il s'était données pour tâche de fixer. Les essais qui suivent s'efforcent d'articuler cette transgression et ont donc été écrits (ainsi qu'il doit en être de tout acte d'écriture) à partir de l'espace de la rupture, de l'espace où le verbe est brisé et le rayon de la raison dévié par la surface miroitante de l'intuition mystique.

*
* * *

Dans le premier essai, « L'herméneutique d'Abraham Aboulafia : le secret et la révélation de l'occultation », je soutiens que l'herméneutique de l'ésotérisme dans la cabale prophétique d'Aboulafia est, de manière essentielle, similaire à ce que l'on trouve dans la cabale théosophique. Aboulafia est certainement influencé par la notion de secret telle que la conçoit Maïmonide, mais finalement son concept de langue et sa compréhension de l'expérience mystique fondée sur ce concept imposent que sa formulation de l'ésotérique se distingue de celle de Maïmonide pour se rapprocher de l'orientation prise par les cabalistes théosophiques. Le secret n'est pas seulement une notion théologique potentiellement problématique qui doit être cachée aux masses ignorantes, alors même qu'elle est révélée à l'élite intellectuelle ; le secret est tel parce qu'il renvoie au Nom divin, qui est l'essence mystique de la Torah, et qu'il comprend ainsi la convergence du caché et du révélé. La révélation du secret suppose son occultation à l'égard même de celui à qui il est révélé. La seule forme valide de transmission de ce secret est l'oralité ; par l'écriture il ne peut y être fait qu'allusion, de sorte que l'individu éclairé appliquera sa propre capacité d'intuition à percer le sens de ces allusions. En ce qui concerne l'interaction de la réception passive et de l'exégèse créative, il existe également un point commun entre les courants théosophique et prophétique de la cabale, même s'il y eut certains cabalistes (je songe ici à Naḥmanide) pour dénier fermement toute efficacité à la raison humaine comme moyen de comprendre les secrets de la cabale. Dans certains passages, Aboulafia exprime une position semblable à celle de Naḥmanide car, à ses yeux, la vérité de la cabale excède les catégories de la raison humaine même si, dans ces mêmes

passages, il décrit l'expérience mystique en des termes empreints de l'idéal philosophique de la conjonction.

Dans le deuxième essai, « La doctrine des *sefirot* », j'examine le rôle qu'Aboulafia accorde aux *sefirot*. Comme je l'ai brièvement signalé, il faut porter au crédit d'Aboulafia le fait d'avoir établi une distinction typologique entre ce que la recherche moderne nomme les courants théosophique et extatique de la cabale. Cette taxinomie doit cependant être appréhendée dans son contexte historique et littéraire propre. Sous cet éclairage, il apparaît alors qu'Aboulafia formula les choses de cette manière pour répondre aux critiques que lui avait adressées Salomon ibn Adret, lui-même maître de la tradition cabalistique. Une étude plus attentive de ses écrits, en particulier de l'épître qu'il écrivit à Judah Salomon dans laquelle il mentionne explicitement les « deux types de cabale », montre que l'influence que les termes et les symboles « théosophiques » exercèrent sur lui ne fut pas simplement superficielle. En outre, je pense qu'il est même possible d'appliquer le terme « théosophie » à la conception qu'Aboulafia se faisait de la *hokhmat ha-'elohut*, c'est-à-dire de la sagesse divine, qui se différencie de la science divine telle que la conçoit Maïmonide. La sagesse divine consiste en une gnose ésotérique du Nom, qui ne peut être appréhendée par la métaphysique discursive des philosophes. En fait, à de nombreuses reprises dans ses écrits, Aboulafia affirme que la connaissance du Nom ne peut être appréhendée par les philosophes; elle est réservée aux prophètes d'Israël qui ont reçu et transmis cette connaissance en tant que tradition orale.

En suggérant d'appliquer le terme « théosophie » à la cabale d'Aboulafia, je ne prétends pas nier la distinction manifeste qu'il établit entre les cabalistes qui insistent sur les *sefirot* comme puissances de Dieu et ceux qui privilégient les Noms divins. Ma thèse est plutôt que, pour Aboulafia lui-même, la cabale embrasse à la fois la connaissance des *sefirot* et la connaissance des lettres, idée qu'il rattache aux trente-deux voies de la sagesse mentionnées dans le *Sefer Yeširah*, à savoir les dix *sefirot* et les vingt-deux lettres. Les deux branches de la cabale sont rattachées aux Noms de Dieu, eux-mêmes contenus dans le Nom unique YHWH. L'adhésion à ce Nom – formulée en termes d'idéal philosophique de conjonction intellectuelle – est l'objectif ultime de la cabale d'Aboulafia. Dans la mesure où le moi s'unit par l'expérience

de la conjonction à l'Intellect agent et que celui-ci comprend les dix intellects distincts – assimilés aux dix *sefirot* de la tradition ésotérique juive –, il s'ensuit que, pour Aboulafia, les entités séfirotiques jouent un rôle important dans l'expérience mystique de l'union. Les *sefirot*, qu'Aboulafia assimile aux attributs (*middot*) de Dieu, sont les canaux par lesquels l'influx intellectuel s'épanche sur le mystique et, ce faisant, ils facilitent son adhésion au Nom divin. Pour Aboulafia, les formes intelligibles idéales des *sefirot* sont distinctes de Dieu ; cependant elles n'existent pas en dehors de lui, car elles sont l'expression de sa puissance. Aboulafia décrit l'inclusion des dix *sefirot* comme un grand mystère. Dans une langue qu'il emprunte à Éléazar de Worms, il lie les *sefirot* au Nom indicible et décrypte dans le tétragramme YHWH l'expression *yod hawwayot*, les dix essences, qui sont les intellects distincts. Ainsi le Nom est intrinsèquement associé aux gradations séfirotiques. L'interprétation psychologique d'Aboulafia, qui fait des *sefirot* des états d'esprit internes, découle de cette hypothèse ontologique.

Dans le troisième essai, « Rationalisation mystique des commandements », mon propos est de montrer que l'observance des rites se trouvait investie d'une signification nouvelle dans les écrits d'Aboulafia en étant transformée en moyen de provoquer une expérience mystique dont les contours étaient, dans une large mesure, définis par des concepts et des modes de discours philosophiques. Les raisons des commandements ont à la fois un sens exotérique et un sens ésotérique. Ce dernier sens renvoie aux mystères de la Torah, qui sont les Noms divins révélés aux cabalistes éclairés. Une structuration semblable de l'expérience est attestée dans la cabale théosophique et nous sommes ainsi fondés à parler d'un élément phénoménologique commun à ces deux courants cabalistiques en ce qui concerne la question spécifique de la valorisation mystique du rituel. Le fossé entre les courants théosophique et extatique de la cabale devrait être en partie comblé dans la mesure où ils présentent l'un et l'autre une spiritualisation mystique des rites traditionnels. En outre, dans les deux courants, cette spiritualisation implique l'expérience de l'union avec le divin, expérience qui était façonnée par des hypothèses philosophiques. La transformation du rite en sacrement qui facilite l'élévation psychique et la réintégration ontique dans le divin est une expérience que les cabalistes théosophiques et extatiques mettaient sur le même plan que la prophétie. De

ce point de vue, il est quelque peu trompeur de qualifier la cabale d'Aboulafia de « prophétique » pour la distinguer et l'opposer à l'autre forme de cabale. Le terme « prophétique » s'applique également à la cabale théosophique comme l'atteste le fait que plusieurs cabalistes théosophiques se soient explicitement définis comme prophètes, un point qu'Aboulafia lui-même exprima avec force. Certes, Aboulafia aurait distingué sa propre compréhension de la prophétie de celle des cabalistes théosophiques. Selon moi, cette distinction ne vaut que jusqu'à un certain point, car les deux courants de la cabale ont beaucoup en commun en ce qui concerne la compréhension de la prophétie comme conjonction mystique avec le Nom divin, qui est l'essence interne de la Torah.

De même il est trompeur de qualifier la cabale théosophique de théurgique pour la différencier et l'opposer à celle prophétique d'Aboulafia. Alors qu'il est certainement vrai qu'Aboulafia rejette la compréhension théurgique des cabalistes théosophiques et que, même lorsqu'il s'approprie leur langage (comme c'est le cas dans sa discussion de l'intention mystique des sacrifices), il tend à privilégier la valeur mystique par rapport à la valeur théurgique, il demeure néanmoins vrai qu'il soutient un type de théurgie en relation avec l'unification des attributs divins. Comme je l'ai déjà signalé, Aboulafia rejette catégoriquement la compréhension théosophique des *sefirot* en tant que puissances hypostatiques, mais il insiste sur le fait que l'unité divine s'exprime par et dans les dix *sefirot*, qu'il assimile aux dix intellects distincts. L'insistance avec laquelle il invite le lecteur à se méfier du danger de séparer les *sefirot*, acte qu'il désigne (tout comme les cabalistes théosophiques) par l'expression rabbinique : « couper les scions », qui signifie « hérésie », ne doit pas être perçue comme une simple figure de rhétorique. Au contraire, selon Aboulafia l'intellect humain joue un rôle actif en unifiant Dieu par les dix intellects distincts, ce qui est une conséquence de la conjonction intellectuelle qui est présentée comme la raison mystique suprême des commandements.

L'ensemble de ces études se donne donc pour objet de présenter Aboulafia sous un jour quelque peu différent. J'espère que cet éclairage révélera une image qui ne sera pas perçue comme contraire aux recherches antérieures, mais comme une nouvelle avancée par rapport au stade déjà atteint, avancée qui permettra à d'autres d'aller au-delà de ma propre perception nécessairement limitée.

I

L'herméneutique d'Abraham Aboulafia : le secret et la révélation de l'occultation

CONSERVATION DU SECRET PAR SA RÉVÉLATION

Le terme le plus approprié peut-être pour décrire le corpus littéraire que les chercheurs qualifient heuristiquement de mysticisme juif médiéval est « ésotérisme », *hokhmat ha-nistar*, une gnose, englobant tout à la fois doctrine et pratique, croyance et rituel, qui est censée être secrète et qui ne peut donc être transmise qu'à un petit cercle d'initiés⁽¹⁾. Dans son essai, « Das Verhältnis Maimunis zur jüdischen Mystik », publié en 1936, Alexander Altmann remarquait que la « nature ésotérique des enseignements mystiques du judaïsme est exprimée par les termes *sod* ("secret"), *sitre Torah* ("mystères de la Loi"), et leurs équivalents. Aussi obscures que soient les origines historiques du mysticisme juif, et en particulier ses liens avec les diverses écoles de la prophétie, de la littérature apocalyptique et de la Gnose, une attitude ésotérique déterminée, qui définissait une forme précise de transmission, s'était développée dès l'époque tannaïtique⁽²⁾ ». Altmann allait jusqu'à suggérer que la transmission exclusive du savoir mystique du maître au disciple, déjà attestée dans les sources rabbiniques, pouvait s'expliquer par l'influence des religions hellénistiques du mystère. Si l'on met de côté la véracité historique de l'hypothèse d'Altmann, il est intéressant de noter qu'il

1. La forme extrême du secret affirmée par les mystiques juifs comparée à d'autres traditions religieuses a été relevée par W. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Londres, 1960, p. 57. On trouvera des informations utiles sur la nature de l'ésotérisme dans A. Faivre, « Ancient and Medieval Sources of Modern Esoteric Movements », dans *Modern Esoteric Spirituality*, sous la dir. de A. Faivre et J. Needleman, New York, 1992, p. 1-70, et idem, *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris, 1996, 2 vol. ; A. Faivre et K.-C. Voss, « Esotericism and the Science of Religion », *Numen* 42 (1995) : 48-77 ; et A. Faivre, « Renaissance: Hermeticism and the Concept of Western Esotericism », dans *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, sous la dir. de R. van der Broek et W. J. Hanegraaff, Albany, 1998, p. 109-123.

2. A. Altmann, « Maimonides' Attitude Toward Jewish Mysticism », dans *Studies in Jewish Thought*, sous la dir. de A. Jospe, Detroit, 1981, p. 201-202.

soulignait le caractère essentiel de la notion de secret dans le mysticisme juif, et cela dès ses origines. En fait, les observations d'Altmann suggèrent que le phénomène mystique doit être circonscrit au sein de l'ésotérisme, approche à laquelle je souscris volontiers si l'accent est mis de façon plus limitée sur les courants mystiques de la pensée et de la pratique juives qui convergèrent au haut Moyen Âge, en particulier aux XIII^e et XIV^e siècles, période qui connut une intense activité littéraire dans diverses fraternités occultes dispersées dans la Diaspora juive.

Gershom Scholem, de son côté, pour autant que l'on puisse en juger d'après certains passages de son œuvre érudite, établissait une distinction claire entre mysticisme et ésotérisme, bien qu'il soit évident, d'après d'autres passages, qu'il appréciait également l'importance singulière de la notion de secret dans l'orientation cabaliste et qu'il se fût même, à l'occasion, montré prêt à assimiler ésotérisme et mysticisme quand ces termes s'appliquaient spécifiquement à l'histoire de la cabale. Comme exemple de cette première tendance, je relève que Scholem soutenait dans une publication que le mysticisme « renvoie à une espèce de connaissance qui, de par sa nature même, est incommunicable », dans la mesure où l'objet de l'expérience mystique est inexprimable en langage humain, alors que l'ésotérisme implique une « espèce de savoir qui peut être communicable et pourrait être communiquée, mais dont la communication est interdite⁽³⁾ ». Dans un autre ouvrage, Scholem reconnaissait que la cabale « était devenue dans une large mesure une doctrine ésotérique », mais, même dans ce contexte, il réaffirmait la distinction entre l'élément mystique et l'élément ésotérique de la cabale en se fondant sur le fait, d'ordre épistémologique, que le premier, contrairement au second, englobe un savoir qui dépasse la communication :

Par sa nature même, le mysticisme est une connaissance que l'on ne peut communiquer directement, mais qu'il n'est possible d'exprimer que par le symbole et la métaphore. Le savoir ésotérique, cependant, peut être en

3. G. Scholem, « Jewish Mysticism in the Middle Ages », *The 1964 Allan Bronfman Lecture*, New York, 1964, p. 3-4. Comparez la description de A. Faivre dans *The Encyclopedia of Religion*, sous la dir. de M. Eliade, New York, 1987, 5 : 158, s.v. *Esotericism* : « À strictement parler, la gnose devrait être distinguée du mysticisme, même si on les trouve habituellement ensemble. Le mysticisme, qui est plus 'féminin', plus nocturne, cultive volontairement la renonciation, bien que cela n'exclue pas un goût pour le symbolisme. La gnose, plus 'masculine', plus solaire, cultive le détachement et est plus attentive aux structures. »

théorie transmis, mais ceux qui le détiennent soit n'ont pas le droit de le transmettre, soit ne souhaitent pas le faire. Les cabalistes ont souligné cet aspect ésotérique en imposant toutes sortes de limites à la propagation des enseignements, soit en ce qui concerne l'âge des initiés, les qualités éthiques que l'on exige d'eux, ou le nombre d'étudiants devant qui ces enseignements pourraient être donnés⁽⁴⁾.

La tentative de Scholem visant à opposer ésotérisme et mysticisme, au prétexte que le premier implique un savoir communicable par nature, alors que le second se caractérise par un savoir incommunicable, est discutable. La conception du secret à l'œuvre dans cette distinction est mieux adaptée aux sources philosophiques juives médiévales, telles que les incarne la grande figure de Maïmonide, qu'aux textes cabalistiques correspondants de la même période. En conséquence, j'étudierai plus précisément l'ésotérisme philosophique tel que Maïmonide l'embrassa et qui exerça une influence majeure sur la notion de secret* telle qu'elle opère dans la cabale prophétique d'Abraham Aboulafia et de ses disciples⁽⁵⁾. Ce qu'il est essentiel de répéter à cet endroit c'est que la description que Scholem fait du savoir ésotérique est bien plus proche dans l'esprit du point de vue formulé dans la philosophie juive médiévale qui est centrée sur la notion d'un secret potentiellement communicable, mais dont la communication est cachée à ceux qui ne possèdent pas la perfection morale et intellectuelle requise pour sa compréhension. En outre, la question du secret ainsi défini fait écho à la compréhension de l'ésotérisme telle que la conçoit la littérature rabbinique formative, qui est aussi invariablement associée aux limites imposées à la dissémination publique du savoir concernant certains sujets jugés comme devant être réservés à une audience restreinte⁽⁶⁾. Il apparaît que la notion même de « mystères de

4. Scholem, *Kabbalah*, Jérusalem, 1974, p. 4.

* *N.d.t.* — L'anglais fait une distinction entre 'secrecy', qui renvoie au fait d'être caché, ou à la tendance qui porte à cacher, et 'secret' qui signifie plus précisément ce qui est caché.

5. Altmann, « Maimonides' Attitude », p. 201, 203, 207-209. Pour d'autres références, voir ci-dessous n. 238.

6. Voir M. N. A. Bockmuehl, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*, Tübingen, 1990, p. 122. En ce qui concerne l'adoption par Maïmonide du principe rabbinique élitiste de transmission choisie des secrets non mystiques, voir Altmann, « Maimonides' Attitude », p. 203-204. Sur l'influence de l'ésotérisme philosophique (re-

la Torah » (*sitre torah* ou *raze torah*), motif hautement significatif encore que rarement mentionné dans les sources rabbiniques classiques⁽⁷⁾, est liée à l'occultation intentionnelle de l'information, ce qui distingue nettement ceux qui connaissent le secret de ceux qui ne le connaissent pas ; le pouvoir qui découle de cette connaissance du secret ou la faiblesse qu'entraîne l'absence d'une telle connaissance sont donc des facteurs dans l'établissement de frontières sociales⁽⁸⁾. Un passage du Talmud est particulièrement significatif : les mots *we-limekhasheh 'atiq*, dans Isaïe 23:18, sont interprétés comme une référence à qui cache les secrets de la Torah que l'Ancien des Jours (*'atiq yomin*) – c'est-à-dire

devable aux sources grecques et arabes) et de l'ésotérisme rabbinique chez Maïmonide, voir S. Klein-Braslavy, *Le Roi Salomon et l'ésotérisme philosophique dans la pensée de Maïmonide*, Jérusalem, 1996, p. 15-105 (en hébreu).

7. *Mishnah 'Avot* 6:1 ; *Lévitique Rabbah* 3:7, éd. par M. Margulies (New York et Jérusalem, 1993, p. 74 ; Talmud de Babylone, Pesahim 119a ; Qiddushin 10b (ce contexte donne *hadre torah*, « chambres de la Torah », et non *sitre torah*, « secrets de la Torah » ; sur l'emploi de cette expression, cf. le Talmud de Jérusalem, Ketubot 5:4 [éd. Venise, 29d] ; *Tosefta* Ketubot 5:1 ; *Siphre ad Numeros*, éd. par H. S. Horovitz [Leipzig, 1917], 117, p. 137) ; Hagigah 13a ; *Cantique des cantiques Rabbah*, 1:2. Il faut également signaler l'expression *sodah shel torah*, « secret de la Torah », dans *Cantique des cantiques Rabbah*, 1:8, où elle est employée pour signifier le sens figuré ou non littéral de l'Écriture dérivé par une méthode apparemment exotérique, non mystique. Pour une analyse philologique poussée des textes rabbiniques pertinents qui épousent une forme de secret, voir G. A. Wevers, *Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum*, Berlin & New York, 1975 ; et la discussion plus brève mais tout aussi éclairante dans Bockmuehl, *Revelation and Mystery*, p. 115-123. Sur la notion rabbinique de transmission d'une matière secrète dans un murmure, voir *Genèse Rabbah*, 3:4 éd. par J. Theodor & Ch. Albeck, Jérusalem, 1965, p. 19-20, et les nombreuses sources parallèles mentionnées p. 19 n. 10 ; *Lévitique Rabbah*, 31:7, p. 726 ; *Midrash Tehilim* 104:4, éd. par S. Buber, Vilna, 1891, p. 440 ; *Midrash Tanhuma' Bere'shit*, 10, éd. par S. Buber, Vilna, 1885, p. 6 ; *Pesiqta' de-Rav Kahana' 21:5*, éd. par B. Mandelbaum, New York, 1962, p. 324 ; Talmud de Babylone, Hagigah 14a. Voir G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York, 1965, p. 58 ; A. Altmann, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Ithaca, 1969, p. 128-139. Voir l'intéressant commentaire de ce thème rabbinique dans Nathan ben Yehiel, *Aruch Completum*, éd. par A. Kohut, 5:34, s.v. *lahash* : « La Torah fut donnée en secret à cause de Satan. » À l'imitation de l'événement du mont Sinaï, les mots de la Torah en général (et non pas seulement les secrets) doivent être donnés dans un murmure.

8. Ce point est clairement énoncé dans S. Bok, *Secrets : On the Ethics of Concealment and Revelation*, New York, 1983, p. 5-7, 19-20, 34, 105-107, 281-282. Pour une analyse récente de l'exotérisme sous l'angle de la stratégie discursive, ce qui implique la question du pouvoir social et de l'autorité, plutôt que sous celui du contenu symbolique, voir H. Urban, « The Torment of Secrecy : Ethical and Epistemological Problems in the Study of Esoteric Traditions », *History of Religions* 37 (1998) : 209-248.

Dieu – cachait⁹). Cacher le secret est donc une forme d'*imitatio dei*, idée que confirme l'appellation *hakham ha-razim*, celui qui est « versé dans les secrets », appliquée à Dieu et qui est conservée dans une formule liturgique de la littérature rabbinique¹⁰). Cacher les secrets à ceux qui sont indignes de les recevoir est un comportement digne qui confère à l'individu une qualité divine¹¹). En ce qui concerne cette question, l'ésotérisme rabbinique et l'ésotérisme philosophique convergent, même si, dans le contenu, les deux modes de pensée diffèrent notablement. Le secret peut être théoriquement dit, mais il ne l'est pas, étant donné les limitations intellectuelles ou morales des récipiendaires éventuels.

On peut voir une certaine ironie dans le fait que Scholem est redevable, en ce qui concerne sa propre taxonomie de l'ésotérisme dans l'histoire de la cabale, à cette tradition rabbinique qui se trouva réinscrite dans la littérature philosophique médiévale. En dépit de ses efforts pour, d'une part, opposer spiritualité cabaliste et piété rabbinique, au prétexte que celle-là représente une reconfiguration mythique du légalisme dénué d'émotion et « démythisé » de celle-ci¹²,

9. Talmud de Babylone, Pesahim 119a.

10. *Tosefta'* Berakhot 7:2 ; Talmud de Jérusalem, Berakhot 9:1 (12c) ; Talmud de Babylone, Berakhot 58a ; *Nombres Rabbah* 21:2. L'expression *hakham ha-razim* est également appliquée à Dieu dans certains des textes des *Hekhalot*. Voir *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, éd. par P. Schäfer avec M. Schlüter et H. G. von Mutius, Tübingen, 1981, §§ 237, 268, 277, 310, 321, 336, 512, 676, 687, 820. Pour une analyse détaillée de ces passages, voir M. Schlüter, « The Eulogy *Hakham ha-Razim we-'Adon ha-Setarim* in Hekhalot Literature », *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6:1-2 (1987) : 95-115 (sections en anglais).

11. L'association rabbinique de Dieu et du secret à ses antécédents bibliques. Le verset peut-être le plus important concernant cette question est Prov. 25:2 où la gloire de Dieu, contrairement à celle des rois mortels, est de celer les choses.

12. La présentation que fait Scholem du matériel rabbinique et de sa relation au mysticisme juif, en général, et à la cabale, en particulier, est une question très complexe qui ne peut être traitée convenablement dans cette note. Je dirai simplement que Scholem demeure équivoque sur cette question, parlant parfois d'une différence très marquée entre les deux et d'autres fois offrant une image plus fluide et ambivalente qui entretient même l'idée que les textes rabbiniques conserveraient des fragments d'une « *haggada* théosophique » d'une nature mythico-gnostique. Voir G. Scholem, *Les Grands Courants de la mystique juive*, Paris, 1973, p. 38-39, 43-46, 49 ; idem, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, trad. de R. Manheim, New York, 1965, p. 94-95, 104-105, 120-121, 132-133 [tr. fr. J. Boesse, *La Kabbale et sa symbolique*, Paris, 1966, p. 113, 123, 137, 149] ; idem, *Origins of the Kabbalah*, trad. de A. Arkush, éd. par R. J. Zwi Werblowsky, Princeton, 1987, p. 82, 86-97, 123, 197,

et, d'autre part, pour distinguer l'approche allégorique des mystères de la Torah dans la littérature philosophique juive médiévale de l'approche symbolique dans le matériel cabaliste correspondant⁽¹³⁾, sa propre compréhension de l'ésotérisme dans l'histoire de la cabale telle qu'elle est formulée dans les passages cités plus haut est dans une large mesure influencée par le point de vue philosophico-rabbinique⁽¹⁴⁾. Pour ma part, je soutiendrai au contraire que la conception distinctive du sens du secret qui ressort des sources cabalistes est telle que l'incapacité à transmettre le secret n'est pas simplement due à l'indignité d'un récipiendaire particulier, mais qu'elle tient plutôt à l'ineffabilité inhérente de la vérité qui doit être gardée secrète. Cela ne signifie pas que les cabalistes n'ont pas, à travers les siècles, également embrassé la rhétorique de l'ésotérisme rabbinique fondée sur l'hypothèse que les secrets doivent être cachés à ceux qui sont indignes de les recevoir. L'herméneutique de l'ésotérisme développée dans de nombreuses sources cabalistes illustre cette attitude élitiste mais, à n'en pas douter, elle la dépasse aussi dans la mesure où l'occultation du secret est dialectiquement liée à sa révélation. Pour exprimer cela simplement, l'énonciation du mystère est possible à cause de l'impossibilité inhérente de le dire. Même pour l'adepte qui démontre sans équivoque qu'il mérite d'être le réceptacle de la tradition ésotérique, il est quelque chose du secret qui demeure dans l'acte même de la transmission. Le secret a un

234, 238 [tr. fr. J. Lœwenson, *Les Origines de la kabbale*, Paris, 1966] ; idem, *On the Mystical Shape of the Godhead*, trad. de J. Neugroschel, éd. de J. Chipman, New York, 1991, p. 158, 170-171. Voir M. Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven, 1988, p. 156-157 [tr. fr. C. Mopsik, *La cabale. Nouvelles perspectives*, Paris, 1999] ; idem, « Rabbinism versus Kabbalism : On G. Scholem's Phenomenology of Judaism », *Modern Judaism* 11, (1991) : 281-296. Idel et plusieurs autres chercheurs ont mis l'accent de façon indépendante sur la composante mythique des sources rabbiniques d'une manière qui, par opposition à Scholem, réduit le fossé conceptuel et sémiotique entre rabbinisme classique et cabale médiéval. Pour quelques références pertinentes, voir J. L. Rubenstein, « From Mythic Motifs to Sustained Myth: The Revision of Rabbinic Traditions in Medieval Midrashim », *Harvard Theological Review* 89 (1996) : 132 n. 4.

13. G. Scholem, *Grands Courants*, p. 38-41.

14. L'approche rabbinique et l'approche de la philosophie médiévale sont souvent associées dans la pensée de Scholem. Voir, par exemple, *On the Kabbalah and Its Symbolism*, p. 88 [tr. fr. p. 106], où Scholem soutient que la tendance (qui remonte au « monothéisme éthique » des Prophètes) de la « tradition judaïque classique » visant à « liquider le mythe comme puissance spirituelle centrale » est « accentuée par la pensée rationaliste du judaïsme rabbinique médiéval ».

réfèrent ontologique qui est séparé du domaine phénoménal et qui transcende donc les limites de l'entendement humain et les modalités du discours conventionnel⁽¹⁵⁾. Comme illustration de cela, je mentionnerai un secret que de nombreux érudits ont relevé comme étant l'une des doctrines caractéristiques de la cabale médiévale, le *sod du-parşufin*, le mystère de l'androgynisme dans la Divinité. Recevoir le secret concernant la nature androgynisme du divin n'est pas résoudre le problème du mystère ; au contraire, cette gnose est précisément ce qui révèle les profondeurs les plus extrêmes du mystère, car que signifie-t-il de dire que l'unité du Dieu du judaïsme suppose la compréhension de l'union sacrée entre le Roi et la Mère, l'époux et l'épouse, et la participation par l'expérience à cette union ? À partir de cet exemple, il est possible de généraliser : dans les textes cabalistes, l'appréhension du secret ne résout pas le conflit apparent entre le sens externe et le sens interne, *peshat* et *sod*, qui correspondent respectivement aux pôles de la révélation et de la raison, mais elle permet d'acquérir cette conscience paradoxale que le voile externe et la face interne sont identiques parce que différents⁽¹⁶⁾.

Lorsque ce paradoxe est parfaitement compris, la distinction entre parole et silence est transcendée. C'est-à-dire que la nature ésotérique du secret suppose l'ineffabilité ultime à laquelle le secret renvoie, mais cette ineffabilité même est la mesure de ce qui est énoncé. Le fait que les cabalistes accordent une valence positive au langage en tant que médium permettant au mystique éclairé de participer au processus créateur (en particulier par l'exégèse des Écritures) ne signifie pas qu'ils

15. L'idée de séparation comme essentielle à la nature du secret est analysée de façon habile par P. Boutang, *Ontologie du Secret*, Paris, 1973. La distinction que j'ai faite est décrite par K. W. Bolle, « Secrecy in Religion », dans *Secrecy in Religions*, Leyde, 1987, p. 11-24, comme la différence entre mystères véritables et occultation sociale de l'information. Dans mon analyse, les premiers décrivent la compréhension cabaliste du secret contrairement à l'occultation sociale, ce qui justifie l'approche philosophique, encore que j'admette volontiers que cette occultation sociale soit parfois le fait des cabalistes aussi. Cette distinction typologique ne peut s'appliquer de manière rigide.

16. Voir E. R. Wolfson, « Beautiful Maiden Without Eyes : *Peshat* and *Sod* in Zoharic Hermeneutics », in *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought and History*, éd. par M. Fishbane, Albany, 1993, p. 155-203 ; D. Matt, « 'New-Ancient Words': The Aura of Secrecy in the *Zohar* », dans *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism, 50 Years After: Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism*, éd. par J. Dan et P. Schäfer, Tübingen, 1993, p. 200-206.

s'opposent par principe à la restriction imposée à la parole qui se trouve souvent associée au code strict de l'ésotérisme⁽¹⁷⁾. Au contraire, c'est précisément l'affirmation du langage comme réalité fondamentalement symbolique qui facilite leur acceptation de ce qui dépasse nécessairement la frontière du langage. Le phénomène auquel je fais allusion a été formulé par Michel de Certeau dans son évocation pertinente de la « structure scindée » du langage mystique, terme par lequel il suggère que « la séparation entre deux termes nécessaires, mais contraires l'un à l'autre, permet seule l'instauration d'une expression "symbolique" ». De ce point de vue, le discours mystique est toujours « manifestation d'une coupure » et, par conséquent, l'indicible « est moins un objet du discours qu'un repère indiquant un statut du langage⁽¹⁸⁾».

Je suis donc tout à fait disposé à reconnaître l'identification de l'incommunicabilité de Scholem comme trait distinctif du phénomène mystique, qualité qu'une foule d'autres chercheurs considèrent comme typique du mysticisme⁽¹⁹⁾, mais je ne peux accepter sa distinction entre mysticisme et ésotérisme quand ces termes s'appliquent spécifiquement au matériau cabaliste, car, dans ce cas, l'ésotérisme lui aussi se fonde sur la notion d'une vérité qui ne peut s'articuler que dans son ineffabilité extrême. Le secret ne peut être complètement révélé, car il est dans sa nature d'exprimer ce qui ne peut s'exprimer (en fait, ma façon même d'exprimer le caractère inexprimable du secret n'est pas adéquate). La caractéristique distinctive que Scholem appliquait au

17. Un tel argument est avancé par Y. Liebes, « Zohar et Eros », *Alpayyim* 9 (1994) : 71-72 (en hébreu).

18. M. de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, Tours, 1973, p. 163-164 ; cet ouvrage reprend un article, « Histoire et mystique », publié dans la *Revue d'Histoire de la spiritualité*, n° 189, t. 48 (1972), p. 69-82.

19. Dans nombre de traitements classiques du mysticisme, le critère de l'ineffabilité a été choisi comme l'un des traits phénoménologiques distinctifs. Par exemple, voir W. James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New York, 1902, p. 371 ; E. Underhill, *Mysticism: The Development of Humankind's Spiritual Consciousness*, Londres, 1911, p. 79-80. Pour des analyses plus récentes de ce phénomène, voir S. T. Katz « Mystical Speech and Mystical Meaning », in *Mysticism and Language*, edited by S. T. Katz, New York et Oxford, 1992, p. 3-41 ; B.-A. Scharfstein, *Ineffability: The Failure of Words in Philosophy and Religion*, Albany, 1993 ; M. A. Sells, *Mystical Language of Unsayings*, Chicago et Londres, 1994 ; G. Kalamaras, *Reclaiming the Tacit Dimension: Symbolic Form in the Rhetoric of Silence*, Albany, 1994.

mysticisme s'applique tout aussi bien à l'ésotérisme. Scholem lui-même a reconnu ce fait en diverses occasions et réuni mysticisme et ésotérisme en une seule entité. Ainsi, dans l'essai qu'il rédigea pour un recueil d'articles en hommage à Mircea Eliade⁽²⁰⁾, il parle des « enseignements ésotériques judaïques ou doctrine secrète – peu importe que nous décidions d'appeler cela Gnose ou Mysticisme juif – ainsi qu'elle est exprimée dans la littérature des cabalistes⁽²¹⁾ ». Par cette formule, Scholem semble se rapprocher de la cible car, dans l'histoire de la cabale classique, ainsi qu'il est possible de le vérifier à partir de transcriptions d'enseignements qui étaient peut-être, à l'origine, transmis oralement, le mysticisme doit être contextualisé dans le cadre du secret, dans la mesure où la donnée ultime de l'expérience mystique est le secret⁽²²⁾. D'un point de vue philologique, les mots qui désignent

20. Ce n'est guère une coïncidence si, dans un recueil d'études en l'honneur de Mircea Eliade, Scholem a choisi d'exprimer sa position de cette façon, car Eliade lui-même a accordé une grande importance à la notion de secret dans sa compréhension du phénomène religieux en général. Voir, par exemple, M. Eliade, *Fragments d'un journal, 1957-1969*, trad. du roumain par Luc Badesco, Paris, 1973, p. 506 (entrée du 1^{er} octobre 1965): « Lorsque quelque chose de 'sacré' se manifeste (hiérophanie), en même temps quelque chose 's'occulte', devient cryptique. Là est la vraie dialectique du sacré: par le seul fait de *se montrer*, le sacré *se cache*. Nous ne pouvons jamais prétendre que nous comprenons définitivement un phénomène religieux: quelque chose – peut-être même l'essentiel – sera compris par nous plus tard, ou par d'autres sur le moment même » (souligné par l'auteur). Sur la distinction entre hiérophanie « cryptique » et « claire », voir M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, trad. de R. Sheed, New York, 1958, p. 8-9. Sur le rapprochement paradoxal du sacré et du profane sous-jacent à chaque hiérophanie, ce qui entraîne l'occultation du premier par la révélation du second, voir *ibid.*, p. 29-30. Pour une explication et une adaptation de la conception d'Eliade, voir W. L. Brennenman, Jr. & S. O. Yarian, en association avec A. M. Olson, *The Seeing Eye: Hermeneutical Phenomenology in the Study of Religion*, University Park et Londres, 1982, p. 8-9, 59-60, 165-166 ; voir aussi B. S. Rennie, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, avant-propos de M. L. Ricketts, Albany, 1996, p. 7-40. Scholem embrasse de même la dialectique de la divulgation et de l'occultation dans sa compréhension du phénomène religieux.

21. G. Scholem, « On Sin and Punishment: Some Remarks Concerning Biblical and Rabbinical Ethics », dans *Myths and Symbols: Studies in Honor of Mircea Eliade*, éd. par J. M. Kitagawa et Ch. H. Long, avec la collaboration de J. C. Brauer et M. G. S. Hodgson, Chicago et Londres, 1969, p. 163. Ce point a été exprimé aussi par Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, p. 253: « La cabale est par définition un corps ésotérique de spéculation; que ce soit dans son explication théosophique-théurgique des justifications rationnelles des commandements, ou dans son courant extatique qui traite des techniques d'utilisation des Noms divins, l'ésotérisme est profondément ancré dans ces traditions. »

22. Ce point a été exprimé par A. K. Coomaraswamy, *Figures of Speech and Figures of*