

QUELQUES ASPECTS DU THÈME DE L'ASCENSION DE L'ÂME DANS LA KABBALE DU XIII^e SIÈCLE

Micheline CHAZE
École Pratique des Hautes Études, V^e Section, PARIS

Avant de présenter quelques textes qui, nous l'espérons, ne sont pas trop élimés, sur le thème qui nous occupe, il nous faut le situer en rappelant certains éléments, bien connus, de son environnement. Ce sont des enseignements traditionnels, banals, basés non seulement sur l'Écriture mais aussi sur le *Sefer Yetsira*, *Le livre de la Formation*, commenté déjà au X^e siècle par le *Gaon* de l'académie de Soura, Saadia.

En effet, dans les cercles kabbalistiques du XIII^e siècle, en Espagne chrétienne, l'ascension de l'âme est généralement considérée, selon une tradition bien attestée, comme un retour à son statut initial, idéal, perdu, conformément à la Genèse, par la désobéissance à Dieu du premier homme... Son origine divine, directe ou indirecte¹, permet à l'âme d'atteindre, en retour, durant et après sa vie, un degré plus ou moins proche de celui de sa source dans la divinité, et même, comme nous le verrons, l'appréhension, *post-mortem*, d'un degré supérieur à celui auquel elle avait naturellement accès avant la faute, grâce à l'observance matériellement et spirituellement correcte des préceptes énoncés plus ou moins explicitement dans la Tora ou dans les textes traditionnels.

En effet, la notion du retour universel des choses à leur origine conjoint à la notion d'apocatastase², celle biblique, des cycles septénaires, recommencement hebdomadaire de l'ordre de l'hexahéméron, repos de la terre la septième année, retour des hommes et des terres à leur statut initial après sept fois sept ans, cycles lunaires et solaires, liturgiques, mensuels et annuels...

Quant aux âmes méritantes, c'est après la résurrection générale³ à l'époque messianique, qu'elles gagnent, dans leurs corps respectifs⁴, le degré mérité.

¹ Conformément à l'interprétation traditionnelle de Gen., II, 7: «... et Il insuffla dans ses narines une âme, nishmat, de vie...»; voir, par exemple, G. SCHOLEM, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin, 1962, traduction française par Jean Loewenson, *Les origines de la Kabbale*, Paris, 1966, pp. 169-170 et n. 155 (*Bahir*), p. 315 et n. 174 (Isaac l'Aveugle, Ezra ben Salomon de Gérone), p. 381 (Provence?, antérieurement à la fin du XIII^e s.).

Sur les théories concernant l'âme, dans le contexte culturel plus vaste où s'insèrent nos kabbalistes, v. par exemple J. GUTTMANN, *The soul according to Rav Saadia Gaon* (en hébreu) dans *Magnes Anniversary Book*, Jérusalem, 1938; nous n'avons pas eu accès à : Saül HOROVITZ, *Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni*, *Jahresbericht des jüdisch-theologischen seminars Fränkel'schen Stiftung*, Breslau, 1906.

² Voir, par exemple, G. SCHOLEM, *Orig.*, pp. 316-317 et nn. 177-179; G. VAJDA, *Le Commentaire d'Ezra de Gérone sur le Cantique des Cantiques*, traduction, et notes annexes, Paris, 1969, p. 410, n. 44, et p. 446, n. 32.

³ Les avis ne sont pas unanimes sur cette généralité; v. par exemple G. VAJDA, "Les idées théologiques et philosophiques d'Abraham bar Hiyya", *AHDLMA*, 21, 1946, pp. 216-218; G. SCHOLEM, *Orig.*, p. 485 (en haut: Azriel de Gérone); quoiqu'il en soit, il est des cas spéciaux comme ceux d'Hénoch ou de Moïse, dont le corps subsiste malgré la mort...

⁴ Sur le sort de ceux qui ne sont pas parvenus à se purifier suffisamment dans leur corps, v. par exemple les divers passages du *Commentaire sur le Pentateuque*, de Nachmanide, au sujet du

Mais il est aussi possible à l'âme de s'élever, ici-bas, dans et malgré son corps, et même en se servant de lui, à divers degrés d'appréhension du divin, grâce à la connaissance et la réalisation des liens ontologiques entre tel signe, lettre, mot, ou prescription de la Tora et tel aspect ou niveau de la manifestation divine dans les dix sefirot, par les formules ou pratiques de la liturgie⁵.

“retranchement”, cf. G. VAJDA, *Com. Cant.*, pp. 437-438, et n. 72; sur l'errance d'une telle âme, empêchée de revenir dans sa demeure, selon le philosophe marocain du début du X^e siècle, Isaac Israëli, dont les kabbalistes de Géronne citent, dès la première moitié du XIII^e s., des passages traduits en hébreu, v. A. ALTMANN and S.M. STERN, *Isaac Israeli a neoplatonic philosopher of the early tenth century*, Oxford University Press, 1958, pp. 113-117, 193, 194 et nn. 1 et 2; S.M. STERN, *Ibn Hasday's Neoplatonist, Oriens*, 13/14, 1960-1961, pp. 58-120, spécialement pp. 58-62; sur Al Farabi (mort en 950), v. par exemple: S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, nouvelle édition, Paris, 1955, p. 348, n. 1; ces théories sont admises, par ex., par le cordouan Josef ibn Tsaddiq (mort en 1140), cf. G. VAJDA, *La philosophie et la théologie de Josef ibn Caddiq, AHDLM*, 24, 1949, pp. 93-181, spécialement pp. 93-94, 132-133, 178-180; *Israëli*, p.117, n. 1; le philosophe et savant barcelonais du début du XII^e siècle, plus d'une fois utilisé et même cité par les kabbalistes provençaux, allemands et géronais dès le XII^e siècle (v. par exemple *Orig.*, pp. 72-73; Jacob ben Sheshet, *Sefer Méshib Debarim Nekohim*, ed. G. VAJDA, Jérusalem, 1968, p. 13 de l'introduction par E. GOTTLIEB), rapporte ces enseignements pour les repousser, *Hegyon ha-Nefesh*, ed. E. FREIMANN, Leipzig, 1860, pp. 5 recto-6 recto; sur son évolution à ce sujet dans son *Megillat ha-Megalle* (écrit vers 1120-1124), ed. A. POZNANSKI revue par J. GUTTMANN, Berlin, 1924, pp. 109-110, v. l'Introduction à cette édition par J. GUTTMANN, pp. XVI-XVII; corriger *Hegyon ha-Nefesh*, ed. cit., Introduction biographique de l'éditeur, n. 12, par la remarque 13 de Sal. Jeh. L. RAPPOPORT, *Ibid.*, pp. L-LII; corriger aussi en ce sens, G. VAJDA, *Idées*, p. 204 (avant-dernière ligne, lire: «Comme A.b.H. [le Livre de l'âme rejette la doctrine de la métempsycose]» au lieu de: «Contrairement à A.b.H.»); v. aussi S. MUNK, *Mél.*, p. 348 et n. 1. Selon les partisans de la transmigration, doctrine combattue dès Saadia par le judaïsme officiel mais implicite dès le XII^e s. dans le *Sefer ha-Bahir* (v. *Orig.*, pp. 201-207 et spécialement pp. 205-206) l'âme, lors de la résurrection, réintègre soit le corps avec lequel elle a finalement mérité, soit, telles des étincelles de lumière, elle réintègre simultanément ses corps successifs v. *Orig.*, p. 484; cette seconde théorie reproduit celle, reprise par Ibn Tsaddiq, quant à l'origine des âmes, distribution d'une âme unique dans des réceptacles divers, à l'instar de la lumière du soleil, v. VAJDA, *AHDLM*, 24, 1949, *op. cit.*, p. 125; S. MUNK, *Mél.*, p. 244, et Maïmonide, *Le Guide des Egarés*, traduction française annotée par S. MUNK, Paris, 1856-1866, nouvelle édition, Paris, 1963, p. 434, n. 4; noter aussi la curieuse théorie professée par l'auteur de *Megillat ha-Megalle*, ed. cit., pp. 72-73, de l'âme pure, propre à Israël, qui se diffuse, à partir du patriarche Jacob, dans chacun de ses douze fils, et, par conséquent qui continue à se diffuser dans leurs descendants (il s'agit de l'âme du premier homme, passée, *nitgalgela*, d'abord intégralement en Shet, puis dans un autre corps, unique, à chaque génération).

⁵ Voir, par exemple: *Orig.*, p. 321; Ezra, *Com. Cant.*, p. 197 et p. 210 nn. 4, 8 et 9. Sur les degrés respectivement et définitivement atteints par chacun des trois patriarches, donc antérieurement, voire préalablement, au don de la Tora à Moïse et à l'ensemble d'Israël, v. notre article, Micheline CHAZE, “De l'identification des patriarches au Char divin: recherche du sens d'un enseignement rabbinique dans le midrash et dans la Kabbale prézocharique et ses sources”, *REJ*, CXLIX (1-3), 1990, pp. 5-75. où nous aurions dû mentionner Maïmonide, *Guide*, III, LI. L'élévation du patriarche Jacob jusqu'à la sefira supérieure *Keter* est un thème mainte fois développé par le kabbaliste castillan Josef Gikatilla dans ses écrits postérieurs à l'œuvre dont nous examinerons plus bas quelques passages; nous ne sommes pas entièrement convaincue par les conclusions de A. ALTMANN, à la p. 67 de son excellent article: “The Ladder of Ascension”, dans *Studies in mysticism and religion presented to G.G. Scholem on his 70th birthday*, Jérusalem, 1968, pp. 88-119 = *Id.*, *Studies in Religious philosophy and mysticism*, Londres, 1969, pp. 41-71; nous examinerons ailleurs la question d'un lien entre les versions hébraïques du *Kitab al-Hadaïq*, *Livre des Cercles*, du philosophe espagnol Ibn al-Sid al-Batalyawsi (1052-1127, selon A. ALTMANN, *ibid.*) et certains textes kabbalistiques espagnols des XIII^e et XIV^e s.; sur les rapports, probablement à double sens, entre Gikatilla et Moïse de Léon., v. la mise au point de A. FERBER, “Les traces du *Zohar* dans les écrits de R. Josef Gikatilla” (en hébreu), *Alé Sefer*, IX, 1981,

L'ASCENSION DE L'ÂME DANS LA KABBALE

En effet, si, selon la Genèse I, 26-27, l'homme est créé à l'image et ressemblance du Créateur, c'est, selon la tradition, par, dans et selon la Tora, la Sagesse dont il est question dans plus d'un verset des Hagiographes, particulièrement Prov. VIII, 2, que le monde, dans sa totalité a été créé⁶; c'est ainsi que le premier verset de la Genèse est, dès le XII^e siècle, interprété comme, plus tard, dans les cercles qui nous occupent:

«Par et dans le Principe (la Sagesse, seconde sefira, appelée dans d'autres versets Principe, où toute la création ou manifestation divine est en puissance et indistinction), Il (le niveau divin inappréhensible car non manifesté, première sefira) a créé Elohim (second niveau divin manifesté, la troisième sefira, Bina, Discernement, la racine BYN exprimant la distinction, la racine BNH exprimant la construction et le substantif BeN la génération, correspondant aux sept sefirot inférieures, dites d'Édifice)»⁷.

Il existe donc une parenté d'origine, une similitude de structure entre l'univers, dans sa totalité spatiale et temporelle, le corps humain et, particulièrement, l'âme de celui qui se conforme à la Tora.

Cette correspondance est le thème fondamental du *Sefer Yetsira*, la Tora étant constituée par les vingt-deux lettres de l'alphabet hébraïque; conformément aux grammairiens de l'époque, ces lettres se groupent, d'après certains critères, en triade, hebdomade, douzaine; c'est donc tout naturellement que ces structures se retrouvent tant dans le corps et dans l'âme de l'homme que dans le reste de la création⁸.

C'est ainsi que la triade néoplatonicienne structurant l'âme se conjoint à la triade du *Sefer Yetsira*⁹, où elle occupe un degré éminent par rapport aux hebdomade et douzaine

pp. 70-83.

⁶ Voir, par exemple, *Le Commentaire sur le Pentateuque* de Moïse ben Nachman, Gen. I,1, éd. H.D. SHAVEL, vol. 1, Jérusalem, 1967, p. 11; idées fécondes dans A. ALTMANN, "A note on the Rabbinic Doctrine of Creation", *JJS*, VII, 3-4, 1956, pp. 195-206 = *Id.*, *op. cit.*, *supra*, n. 5, pp. 128-139.

⁷ V. G. VAJDA, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, Paris, 1962, pp. 57-61 et pp. 299-303; E. GOTTLIEB, "Sur le sens et le but des «Commentaires sur l'Œuvre de la Création» au début de la Kabbale" (en hébreu), *Tarbiz*, XXXVII, 1968, pp. 294-317 (pp. 60-76); G. VAJDA, *Com. Cant.*, pp. 292-293; Micheline CHAZE, *Le Commentaire de R. Josef ben Samuel sur l'Œuvre de la Création*, édition critique, traduction, notes et commentaire (en cours de parution).

⁸ Ce sera le plan, par exemple, de la seconde partie du *Ginat Egoz, Jardin du Noyer*, du kabbaliste castillan Josef Gikatilla, dont nous examinerons ici des passages. Sur les théories des niveaux d'être ou "mondes" dans la Kabbale castillane au XIII^e siècle, v. G. SCHOLEM, "Pour la recherche sur la Kabbale de R. Isaac ben Jacob ha-Cohen: II. - L'évolution de la doctrine des mondes dans la tradition des premiers kabbalistes" (en hébreu), *Tarbiz*, II, 4, 1931, pp. 415-442 (p. 423: l'évolution chez certains de ces kabbalistes, des triades néoplatoniciennes et aristotéliennes structurant le monde).

⁹ Comme d'autres chiffres, la triade a des titres de noblesse remontant plus ou moins directement à l'Écriture, à travers le Talmud et le Midrash: dans le *Sefer Yetsira* c'est d'abord le groupe de *trois sefarim*, (I, 1), évoquant, par ex. Salomon ibn Gabirol, *Piyyut Shoken ad* (cf. J. LIEBES, "Le *Sefer Yetsira* chez Salomon ibn Gabirol et le commentaire du poème *Ahaptika*" (en hébreu), *Proceedings of the second international conference on the history of jewish mysticism, Jerusalem Studies in Jewish Thought*, vol. VI, 3-4, 1987, p. 94) les trois livres où sont respectivement inscrites chacune des trois classes d'hommes selon la proportion de leurs fautes et de leurs mérites (*R.-H.*, 16b: dans un passage où figurent d'ailleurs d'autres espèces de triades...); cette triade évoque aussi, sur le plan de la connaissance, les trois degrés de l'inspiration divine dans l'Écriture: Tora, Prophètes, Hagiographes (par exemple chez le kabbaliste castillan du XIII^e s. Todros Aboulafia); de la triade des *Imot ou Umot* (I, 2), air, eau, feu, découle celle des *Abot* (III, 2), Pères de tout le créé; cette triade des éléments structure aussi le temps et le corps de l'homme: tête, ventre et tronc (III, 4-5) ainsi que l'univers (III, 4 et svts.); v. notre article mentionné *supra*, n. 5, spécialement pp. 9-15.

mais aussi dans le *Dix Sefirot* (reprenant les *Dix verbes créateurs* contenus, selon la tradition, dans le premier chapitre de la Genèse).

Par exemple, selon le kabbaliste géronais du début du XIII^e siècle, Ezra ben Salomon, dans son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, *Cant.*, II, 4¹⁰, de même que les tribus, dans le camp du désert, sont disposées selon le modèle de ce monde-ci et du *Monde qui vient*, le Tabernacle et ensuite les deux Temples sont divisés en trois espaces de plus en plus intimes correspondant, avec les éléments qu'ils renferment, aux mondes supérieur, intermédiaire et inférieur et, dans l'homme, à la tête et Logos, à la partie du corps allant de la tête au nombril et "vitalité", enfin, à la partie du corps inférieure au nombril et lieu de la digestion¹¹; le parallélisme est ensuite développé au moyen de la règle traditionnelle d'exégèse, l'analogie, entre certains ustensiles du sanctuaire et le jour correspondant de l'heptahéméron. On retrouve un passage analogue dans le commentaire de Bahyé ben Asher sur Ex. XXV, 9¹²; l'origine d'une partie de ces deux textes est, comme souvent, un passage d'Abraham ibn Ezra¹³, selon E. Gottlieb dans son étude comparative de ces parallèles et de celui de Baruk Togarmi, aîné, comme Ezra, de Bahyé¹⁴.

L'aîné géronais de Bahyé, Moïse ben Nachman, développe plus d'une fois le thème des différents niveaux d'être auxquels se rapporte, tout en conservant son sens littéral, tel ou tel passage du Pentateuque. C'est ainsi que dans son très populaire *Shaar ha-Gemul, La Porte de la Rétribution* (future de l'homme), à propos de la correspondance entre le Jardin d'Eden terrestre, matériel, et celui, spirituel, d'en haut¹⁵ il reprend le thème de la division tripartite de la Demeure, correspondant aux trois niveaux d'être énoncés ci-dessus; et il ajoute qu'au Jardin d'Eden matériel sont représentées, par un «*dessin matériel*», toutes les œuvres du monde supérieur, celui des âmes «*pour comprendre, à partir de là, les éléments de tout le créé, corporel, psychique, nafshi, et angélique*»; il note aussi que le Jardin d'Eden reproduit la structure du Firmament dont Dieu a fait voir à Jacob, lorsqu'il est monté à Bet-El (cf. Gen. XXXV, 1, 6-7) les chambres hautes, *alia*, de plus en plus élevées et intérieures, *heder*¹⁶.

De même, sur le plan temporel, conformément à l'interprétation typologique du Midrash, Nachmanide écrit, dans son *Commentaire sur le Pentateuque*, Gen. II, 1¹⁷, que

¹⁰ Dans *Kitbé Rabbénu Moshé ben Nachman, Les Écrits de Rabénu Moïse ben Nachman*, éd. H.D. SHAVEL, vol. 2, Jérusalem, 1964, pp. 490-491; G. VAJDA, *Com. Cant.*, pp. 68-70.

¹¹ C'est la terminologie de Juda Halévi, *Kuzari*, IV, 25 (ou: «*de la vie*» a peut-être donné, par erreur de scribe: «*de la vitalité*» dans le texte d'Ezra; v. G. SCHOLEM, *op. cit.*, cf. *supra*, n. 8).

¹² *Rabbénu Bahyé Béur al ha-Tora, L'explication de R.B.b.Asher sur (sic) la Tora*, éd. H.D. SHAVEL, vol. 2, Jérusalem, 1967, pp. 268-269.

¹³ Ibn Ezra, *Commentaires sur le Pentateuque, Exode*, éd. A. WIEZER, Jérusalem, 1977, Commentaire bref, p. 313; comme c'est souvent le cas, c'est à Saadia, auquel Ibn Ezra se réfère comme d'habitude, qu'appartient ici la division tripartite du monde, la Demeure étant le monde intermédiaire entre l'homme microcosme et le monde créé lors des six jours; notons en passant qu'Ibn Ezra se félicite que le *Gaon*, dans son enseignement à propos de notre passage, attribue à l'homme un degré inférieur à celui des anges contrairement à ce qu'il avait enseigné ailleurs; ceci sera contesté par Gikatilla dans le passage du *Ginat Egoz* que nous examinerons.

¹⁴ E. GOTTLIEB, *La Kabbale dans les écrits de Rabbénu Bahyé ben Asher* (en hébreu), Jérusalem, 1970, pp. 55-57, où il faut lire, p. 55, 1. 5: «*Cant. II, 4 et Cant. III, 1*» au lieu de: «*III, 4 et IV, 1*»; selon l'auteur, Baruk Togarmi a suivi plus fidèlement Ibn Ezra que ne l'a fait Bahyé ben Asher.

¹⁵ *Écrits de Rabbénu Moïse ben Nachman, ed. cit.*, p. 296.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 397; v. aussi A. ALTMANN, article cité *supra*, n. 5.

¹⁷ *Ed. cit.*, p. 31: chacun des six jours contient en puissance mille ans, cf. Ps. XC, 4, le sixième jour préfigurant l'époque messianique; déjà, après le midrash, Abraham bar Hiyya, v. G. VAJDA, *Idées*, pp. 215-216 et n. 2.

chaque jour de l'hexahéméron contient en puissance une période de l'histoire du peuple jusqu'à l'époque messianique.

Sans nous attarder ici sur le problème des origines du tripartisme de l'âme humaine¹⁸ soulignons qu'il s'agit de trois degrés, d'âmes différentes selon certains, de facultés, *kochot*, dans une même âme, selon les autres. C'est ce que fait remarquer Nachmanide dans son *Commentaire sur le Pentateuque*, Gen. II, 7¹⁹ après avoir démontré l'origine divine directe²⁰ de l'âme humaine: «du fondement de²¹ (ou: qu'est) Bina (troisième *sefira* à partir d'en haut), par la voie de Vérité, Emet (la sixième, médiane, à partir du haut) et Foi, Emuna (la dixième et dernière de haut en bas)»; il démontre ensuite, versets à l'appui, qu'il s'agit pour l'homme d'une âme unique douée de diverses facultés²². Comme d'habitude, le texte du maître géronais sera repris par maint kabbaliste dès le XIII^e siècle, par exemple, par le tolédan Todros ben Josef Aboulafia²³ et par Bahyé ben Asher²⁴ dans son *Explication du Pentateuque*²⁵ et dans son *Kad ha-Qémach*²⁶. La conclusion de Nachmanide est reprise à l'unanimité: la Tora enseigne que l'âme humaine est une.

¹⁸ V. *supra*, n. 9; sur la transposition au macrocosme, propre à Isaac Israëli et véhiculée dans une de ses œuvres utilisée par les kabbalistes de Gérone, v. *Israëli*, pp. 165-169, 130-131.

¹⁹ *Ed. cit.*, p. 33; v. notre article, Micheline CHAZE, "Le sens ésotérique du vœu et du serment selon quelques auteurs des XIII^e et XIV^e siècles en Espagne et en Italie", I, *REJ*, CXXXVIII, 1979, 3-4, pp. 249-251.

²⁰ Dans son *Shaar ha-Gemul*, *ed. cit.*, p. 285, Nachmanide écrit explicitement que l'âme humaine provient directement de Dieu «sans enchaînement»: il s'agit là d'un enseignement écrit du kabbaliste languedocien Isaac l'Aveugle, fin du XII^e début du XIII^e s., cité nommément par Ezra ben Salomon, *Com. Cant.*, p. 301.

²¹ Selon l'aîné et compatriote de Nachmanide, le kabbaliste Jacob ben Sheshet, et une tradition antérieure, l'origine de l'âme est dans la *sefira* dont procède directement Bina, à savoir *Hokma*, *Sagesse*, voir par exemple notre article cité *supra*, n. 19: II, Todros b. Joseph Ha-Lévi Abulafia, *REJ*, CXLII, 1983, 3-4, pp. 268-269.

²² Rappelons que, selon le midrash, on trouve, dans l'Écriture, cinq noms pour désigner l'âme. Signalons aussi que le philosophe barcelonais du début du XII^e siècle, Abraham bar Hiyya, reprenant l'enseignement traditionnel des cinq mentions du mot lumière au premier chapitre de la Genèse, énumère cinq mondes ou niveaux d'être, dans son *Megillat ha-Megalle*, chapitre II, *éd. cit.*, p. 22. À la fin du XIII^e siècle, le penseur tolédan, Ibn Latif, au chapitre V de son *Rab Poalim*, mentionne, au dire des philosophes, cinq puissances de l'âme générale, v. Sara HELLER WILENSKI, *Entre mystique et philosophie* (en hébreu), *Mehqaré Yerushalaïm*, III-IV, 1987, pp. 380-381.

²³ V. notre article cité *supra*, n. 21, pp. 269-276; pour le *Otsar ha-Kabod*, v. *ibid.*, pp. 277-278 et pp. 282-283. Nous n'avons pas eu accès à Mikal ORON, *La doctrine de l'âme et de la transmigration. Recherches sur la Kabbale et la pensée d'Israël au XII^e siècle* (en hébreu), Jérusalem, 1989. On trouvera des remarques (en hébreu) sur les conceptions de Todros quant à l'origine et à la destinée de l'âme, pp. 22-24 de l'édition critique, par cette savante israélienne, du *Shaar ha-Razim*, Jérusalem, 1989, où le passage dont il s'agit se trouve pp. 104-107.

²⁴ Autre citation commune à Todros et Bahyé, v. E. GOTTLIEB, *Kab.*, p. 147.

²⁵ Gen. II, 7, *ed. cit.*, p. 63; le kabbaliste se lance ensuite dans une longue démonstration de l'immortalité de l'âme; comme son aîné Jacob ben Sheshet, qu'il cite plus d'une fois sans le nommer, il fait découler l'âme de la *sefira* *Hokma*, v. E. GOTTLIEB, *op. cit.*, p. 103 (citation du *Sefer ha-Emuna ve-ha-Bittahon*, *Livre de la foi et de l'abandon*, dont nous préparons l'édition critique annotée et une traduction avec commentaires) et p. 114, citation du *Sefer Méshib Debarim Nekohim*, *Livre de celui qui Répond des choses exactes*.

²⁶ *Ecrits de Rabbénu Bahyé*, éd. H.D. SHAVEL, Jérusalem, 1970, p. 440. Sur la théorie de plusieurs âmes dans un même individu, voir, par exemple, G. VAJDA, "Le Commentaire kairouanais sur le Livre de la Création", III, *REJ*, XII (CXII), 1953, pp. 28-30; chez Josef ibn Tsaddiq, v. G. VAJDA, *AHDLMA*, XXIV, 1949 (*op. cit. supra*, n. 4), pp. 120 (et n. 1) -121. Nous n'avons pas trouvé le texte de Nachmanide où il partagerait la théorie platonicienne des trois âmes, auquel G. SCHOLEM fait

I. Les degrés de la descente de l'influx divin et ceux de l'ascension de l'âme, durant la vie terrestre²⁷

Nous trouvons un écho du tripartisme de l'âme dans un enseignement rapporté, au début du XIV^e siècle, par le kabbaliste castillan Isaac d'Acco qui l'a «*entendu de la bouche du sage R. Natan, que le Miséricordieux le garde et le sauve*»²⁸. C'est le texte de l'édition critique du *Meirat Enayim* par Amos GOLDREICH, Jérusalem, 1987, pp. 222-223 que nous traduisons ici le plus fidèlement possible²⁹.

«*Il te faut savoir que lorsque l'Intellect divin, elohi³⁰, descend³¹ et parvient, magia, à l'Intellect agent, il s'appelle Intellect agent; et lorsque l'Intellect agent³² descend vers l'Intellect acquis, ha-niqneh³³, il s'appelle Intellect acquis; et lorsqu'un (sic; l', selon un*

allusion, *Orig.*, p. 480.

²⁷ Outre l'article d'A. ALTMANN cité (*supra*, n. 5), on peut voir *Israeli*, pp. 185-192 (spécialement pp. 190-192: sur l'infléchissement de la notion rabbinique de *debéqut*, adhésion et *Imitatio Dei*, en celle, néoplatonicienne, d'*unio mystica*; v. aussi G. VAJDA, *Rech.*, p. 27, n. 3.

²⁸ Sur R. Natan, v. la note 1 d'A. GOLDREICH dans son édition du *Meirat Enayim*, p.100, renvoyant à G. SCHOLEM, *Éléments de base pour comprendre la Kabbale et ses symboles* (en hébreu), Jérusalem, 1980, p. 360 et n. 11, et E. GOTTLIEB, "Illumination, adhésion et prophétie dans le livre *Otsar ha-Hayyim, Trésor de la Vie* de R. Isaac d'Acco" (en hébreu), *Quatrième Congrès international des sciences juives*, II, Jérusalem, 1969, pp. 324-327 = *Id.*, *Studies in the Kabbala Literature*, éd. J. HACKER, Tel Aviv, 1976, pp. 231-247 (p. 247 et n. 27): le texte recueilli dans l'anthologie de Moïse ben Jacob de Kiev, le *Sefer Shushan Sodot*, rédigé en 1509, est d'Isaac d'Acco qui y rapporte un enseignement «*reçu de la bouche de R. Natan, bénédiction à son souvenir*». Ce texte a été édité par G. Scholem, d'après des manuscrits, dans son article: "Eine kabbalistische Erklärung der Prophetie als Selbstbegegnung", *MGWJ*, 74^e année, 7/8, 1930, p. 287: R. Abraham ibn Ezra (sur Dan., X, 21) y est nommément cité comme défunt; voir les pages consacrées à la recherche des antécédents arabes et néoplatoniciens du sens ésotérique de la prophétie rapporté au nom de R. Natan dans ce texte, *Id.*, *op. cit.*, chapitre X, *Ha-Tselem* (L'Image), pp. 359-366: dans le texte sur la prophétie d'Isaac Cohen de Soria (environ 1270) cité p. 366, transparait la notion rabbinique du messenger ou fondé de pouvoir qui est comme celui qu'il représente...

²⁹ La traduction annotée de ce texte par notre regretté maître, G. VAJDA, parue en 1962, *op. cit.*, pp. 378-379, est basée sur deux mss., cf. *Ibid.*, p. 373, n. 3.

³⁰ V. par exemple, Maïmonide, *Guide*, I, LXVIII, p. 304, n. 1. Sur le traitement de l'Intellect divin d'Aristote par Isaac Israëli et ses sources éventuelles, v. *Israeli*, pp. 103-104 et pp. 159-163: les écrits d'Israëli étaient connus dans les milieux juifs et musulmans dès le XI^e s., et Maïmonide exprime son peu d'estime pour les écrits philosophiques de ce médecin, cf. *Israeli*, pp. XII-XIII.

³¹ La notion biblique de la descente divine est plus d'une fois motivée, dans la majorité des textes targoumiques, talmudiques et midrashiques, par la condescendance, manifestation de la miséricorde, gratuite, du Créateur envers ses créatures, v. notre étude: *L'Imitatio Dei dans le Targum et la Aggada*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, vol., XCVII, Louvain-Paris, 1990. Dans un sens voisin, la création est aussi souvent motivée, dans la tradition rabbinique, adaptant une notion grecque, par un débordement d'être, volontaire, conséquence et manifestation de la générosité propre au Créateur (analogie avec la source d'eau ou de lumière). Sur la dégradation connotée par la "descente", v. par exemple *Israeli*, pp. 86-89: *Livre des substances*, fgt. IV, la dégradation de la Sagesse atteignant l'Âme rationnelle par l'intermédiaire de l'Intellect.

³² À prendre le texte à la lettre, l'identité entre l'Intellect divin et l'Intellect agent lorsque le premier atteint le second, n'est qu'identité de nom, et la descente de l'Intellect agent "vers" l'Intellect acquis ne pourrait être qu'une reproduction, à un degré inférieur, de ce qui peut ou a pu se produire au degré supérieur. Comparer le texte du ms. de Mantoue du *Chapitre sur les Éléments* d'Isaac Israëli, *Israeli*, p. 125 (vers le bas de la page).

³³ V. *Guide*, *loc. laud.*, terminologie d'Ibn Tibbon: Al Harizi traduit par *qanuy*. Sur le passage de l'Intellect *en acte* à l'Intellect acquis, voir, par exemple, les passages du *Régime du solitaire* d'Ibn

L'ASCENSION DE L'ÂME DANS LA KABBALE

témoin) Intellect acquis descend vers l'Intellect passif, ha-mitpael³⁴, il s'appelle Intellect passif; et lorsque l'Intellect passif, parvient à l'âme, ha-nefesh, qui est en l'homme, il s'appelle âme³⁵; il s'en suit que l'Intellect divin qui est dans l'âme de l'homme s'appelle âme, ceci de haut en bas; mais lorsque tu considères le processus, ba-inian, de bas en haut³⁶, tu vois que lorsque l'homme se sépare, poresh³⁷, des vanités de ce monde et fait adhérer sa pensée, madbiq mahashabto, et son âme, ve-nafsho, aux [choses] supérieures³⁸ "avec une indéfectible assiduité (cf. G.Vajda)", son âme s'appellera du nom de celui des degrés supérieurs qu'elle aura appréhendé, hisiga, et auquel (littéralement: sham, là) elle aura adhéré, ve-nidbeqa³⁹; de quelle manière? Si l'âme de celui qui s'isole, ha-mitboded⁴⁰, a obtenu, zakta, d'appréhender l'Intellect passif et d'

Badja, qui n'est pas, en plus d'un point, sans analogie avec notre texte de R. Natan, traduits par S. MUNK, *Mél.*, pp. 406-408.

³⁴ V. *Guide*, I, LXII, p. 277 et n. 3. Comparer les trois degrés de l'Intellect selon Israël, *Livre des définitions*, p. 4, *Israëli*, p. 36 et le commentaire, pp. 37-39.

³⁵ Ici encore, à lire littéralement le texte, il semble que cet Intellect passif s'ajoute à l'âme (l'auteur n'utilise pas le mot *neshama*) sans s'identifier à elle si ce n'est par le nom; mais ce sens littéral doit être modifié par la proposition qui suit: c'est, semble-t-il, l'Intellect divin qui est dans l'âme et dont il emprunte alors le nom.

³⁶ Il ne ressort pas des propos de l'auteur qu'il existe, entre le processus descendant et le processus ascendant, une relation autre que le parallélisme simplement décelable par un examen attentif. Un lien entre les deux processus est ébauché, par exemple, dans le *Livre des éléments* d'Isaac Israël, *Israëli*, pp. 135, 137-138 et 213 (le prophète). Toute la suite est à comparer, par exemple, au passage du *Principe des êtres* de Al Farabi (on connaît l'estime que Maïmonide avait pour lui), traduction S. MUNK, *Mél.*, p. 346: les hommes parfaitement disposés parviennent d'abord au degré de l'Intellect en acte, puis de là, à celui de l'Intellect acquis puis obtiennent, par l'action de l'Intellect actif, la révélation prophétique et enfin la béatitude post-mortem.

³⁷ L'origine de la dynamique ascendante est une conduite négative dont l'initiative est prise par l'homme; comparer *Israëli*, pp. 186-187. Cette racine et ses dérivés, bien attestés dès les textes tannaïques, est utilisée par Juda ibn Tibbon, au milieu du XII^e siècle, dans sa traduction de *L'Introduction aux devoirs des cœurs*, de Bahya ibn Paquda, Neuvième portique: par exemple, les *perushim* passent leur vie dans un perpétuel repentir, *teshuba*; le premier des sept avertissements de la Tora, Troisième portique, III, est cependant une mise en garde tant concernant cette attitude excessive que l'excès contraire, et un conseil de se tenir, en accord avec la Tora, au juste milieu. Même terminologie, *perishut* (et mise en garde analogue au nom de la Tora) dans la traduction par le même, légèrement postérieure à la précédente, du *Kuzari* de Juda ha-Lévi, par exemple: II, 40; mais *ibid.*, III, 1, racines *gzer*, *pnh* (au *hifil*), puis *le-hinazer ba-ferishut*.

³⁸ La relation entre la *perishut* et l'adhésion mentionnée ici ensuite, ne ressort pas clairement: cependant cette dernière attitude, contrairement à la première, est une activité positive "de la pensée et de l'âme" qui semble incompatible avec l'absence de la première.

³⁹ Comparer la version hébraïque du *Commentaire kairouanais sur le Livre de la Création*, attribué à Nahum ha-Maaravi (env. 1240) par M. STEINSCHNEIDER, *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, 1893, p. 228, p. 395, texte et trad. G. VAJDA, I, *REJ*, CVII, 1946-1947, pp. 150 et 156: «...cette séparation (de l'âme de son corps), ha-perida, est une union, dibbuq we-hibbur, avec les mondes supérieurs, ba-olamot ha-elyonot...». Dans son *Otsar ha-Hayyim*, Isaac d'Acco situe l'état d'adhésion en bas de l'échelle gravie par le Prophète, le degré suivant étant celui de *hishtavut*, indifférence, v. E. GOTTLIEB, "Illumination, adhésion et prophétie dans le *Sefer Otsar ha-Hayyim*" (en hébreu), *Stud.*, p. 238.

⁴⁰ Cette racine est empruntée à l'hébreu biblique; le passage du *Sifré* cité par Nachmanide dans son *Commentaire sur le Pentateuque*, Deut. XXXII, 12, se trouve bien dans le *Sifré*, *ad loc.*, édition H.S. HOROWITZ – L. FINKELSTEIN, New York, 1969, p. 357, contrairement à l'affirmation de l'éditeur, H.D. SHAVEL, *loc. laud.*, n. 45: elle y est glosée par *yashabtem* (*hoshib etkem*, la seconde fois) *yehidim*, le fait de rester seul; cette racine exprime l'isolement volontaire caractérisant certaines catégories de *perushim*, dans la traduction par Juda ibn Tibbon tant de *L'Introduction aux devoirs des*

*adhérer, elle s'appellera Intellect passif comme si elle était elle-même Intellect passif*⁴¹; *et de même, lorsqu'elle s'élève, nitalèt, encore et a appréhendé un Intellect acquis (sic; l'Intellect acquis, selon deux témoins) et y adhère, elle devient, naasèt*⁴², *Intellect acquis; et si elle a obtenu d'adhérer à l'Intellect agent, certes, elle est elle-même Intellect actif*⁴³; *et si elle obtient d'adhérer à l'Intellect divin*⁴⁴, *bienheureuse est-elle, car elle est revenue, shaba, à son fondement, yesoda, et sa racine, shorsha, et elle s'appelle réellement*⁴⁵ *Intellect divin et cet homme s'appelle "Homme d'Elohim"*⁴⁶, *c'est-à-dire homme divin, elohi*⁴⁷, *créant des mondes: "...car voici que Raba (Rabbah, selon un témoin) avait créé un homme..." (Sanh., 65b), mais il n'a pas encore (sic) pu obtenir d'y mettre l'âme*

cœurs (par exemple, Quatrième Portique, troisième des sept activités au sein desquelles l'homme doit pratiquer l'abandon à Dieu; Neuvième Portique, l'une des définitions, qui ne sont pas celles conformes à la Tora, de la *perishut*: «*Délaisser l'amour des créatures et aimer l'isolement*») que du *Kuzari* où, par exemple (III, 1), cette pratique caractérise le degré de perfection spirituelle atteint par Élie, qui pouvait se passer de manger et de boire, ou le degré atteint par Socrate; cet isolement matériel, pratiqué jadis en groupe par les *bené nebiim*, sorte de prophètes, est à proscrire de nos jours car elle est dangereuse pour les hommes imparfaits de notre époque. Cette notion de l'isolement est abordée dans le *Guide*, par exemple, II, XXXVI, p. 286 (v. la n. 4); III, LI, p. 436, et p. 438 (v. la n. 4), toujours à propos des hommes spirituellement supérieurs, tels les prophètes. Juda al Harizi traduit par *hamityahed*, *Guide*, II, XXXVII, ed. L. SCHLOSSBERG – S. SCHEYERO, Londres, 1851, p. 57, col. 1; II, LI, *ed. cit.*, p. 84 col. 1, c'est la racine *rhq* qui est utilisée; le troisième passage manque, p. 85 col. 1. C'est la racine *bdd* qu'utilise Chaïm ibn Vivas dans sa traduction hébraïque (première moitié du XIV^e siècle) de la *Lettre de séparation* de Ibn Badja (parfois remplacé par *hityahdut* par Moïse de Narbonne dans les citations qu'il en fait, cf. *HUMA*, p. 360, n. 751); même racine dans les citations de la version hébraïque du *Régime du solitaire* par Moïse de Narbonne dans son *Commentaire sur Hayy ibn Yaqdan* d'Ibn Tofaïl, au milieu du XIV^e siècle: v. *HUMA*, p. 361, n. 761; v. aussi S. MUNK, *Mél.*, pp. 388-409 (pp. 402-403: les motifs et la description de "l'isolement").

⁴¹ Il est clairement précisé qu'elle n'est pas devenue Intellect passif, bien qu'elle en ait reçu le nom; comparer *Mél.*, pp. 344-346 et n. 1, cf. *supra*, n. 36 et *ibid.*, pp. 406-409, ascension analogue de l'esprit du "solitaire" selon Ibn-Badja.

⁴² Cette fois il est précisé que cette âme «*devient Intellect acquis*», de même qu'il sera clairement déclaré ensuite qu'«*elle est elle-même Intellect actif*»; comparer Israël et son disciple Dounash ben Tamim, *Israëli*, pp. 188-189, cf. G. VAJDA, "Le Commentaire kairouanais", I, *REJ*, CVII, p. 156: même expression, *naaset sekel*; de même Ibn Badja, *Mél.*, p. 403 et n. 2: par l'étude et la méditation, l'homme parvient aux *formes intelligibles*, supérieures aux formes spirituelles et corporelles, et dont la plus élevée est l'intellect acquis, émanation de l'Intellect agent.

⁴³ Sur les trois degrés de l'intellection humaine selon Israël, *Livre des définitions*, v. *Israëli*, p. 36, ll. 34-50, et pp. 38-39, la comparaison avec Al Kindi.

⁴⁴ G. VAJDA, *op. cit.* (*supra*, n. 42), p. 156: «*...et l'intellect s'unit, mitahed (variante: «elle s'unit, mitahedet) avec la lumière de la divinité...»*

⁴⁵ Cette précision semble indiquer que contrairement aux dénominations précédentes, le nom de l'âme exprime à présent ce qu'elle est.

⁴⁶ Il ne s'agit pas ici d'identification parfaite mais de participation à la divinité. Comparer *Guide*, III, LII, p. 451 = trad. Al Harizi, *ed. cit.*, III, p. 87, col. 1; v. Isaac Israël, *Livre des Éléments* dans *Israëli*, pp. 188 et 191; comparer les passages du *Maamar yiqqawu ha-mayim* de Samuel ben Juda Ibn Tibbon sur la perfection de l'âme et sa béatitude, traduits et commentés par G. VAJDA, *Rech.*, pp. 26-27.

⁴⁷ De même: «*...she tashub nefesh ha-adam elohit...»*, *Kuzari*, I, 103, Jacob ben Sheshet, *Méshib debarim nekochim*, chapitre V, *apud* Azriel, *Pérush ha-aggadot (Commentaire sur les Aggadot), Berakot*, ed. I. Tishby, Jérusalem, 1945, p. 14 et n. 6, à propos du retour post-mortem de l'âme à son origine divine. Même expression, par exemple dans la citation du *Régime du solitaire* par Moïse de Narbonne, *Mél.*, pp. 391 (en bas), 398 (fin du paragraphe 2 et paragraphe 3), 399: qualifie celui qui, s'élevant au dessus de l'âme animale et des degrés spirituels, a atteint le degré intelligible, connaissant les Intelligences simples et les substances séparées.

raisonnable et il te faut comprendre qu'après que l'homme a appréhendé dans son âme pure l'un des degrés supérieurs, son âme domine tout ce qui est sous ce degré; et il n'est point nécessaire de s'étendre sur l'explication de ce processus, car c'est "ce qui est intelligé, muskal, précède, rishon, l'intelligent"»⁴⁸.

Derrière le jargon philosophique on retrouve les belles pages du midrash sur l'identité finale de nom, de Dieu et des justes; on retrouve aussi, dans les termes, le commentaire de Nachmanide sur Gen. II, 7: le fondement de l'âme, la citation de *Sanh.* 65b; ce passage suit d'ailleurs, dans le *Meirat Enayim*, le commentaire d'Isaac d'Acco sur la réfutation par Nachmanide, dans son *Sefer ha-Milhamot*, d'un passage du *Sefer ha-Maor* de Zerahya ha-Lévi sur la béatitude de l'âme.

Mais il y a encore un autre enseignement à l'arrière-plan de celui de R. Natan: l'identité de nom (avec son arrière-plan midrashique) de celui qui adhère, *ha-dabeq*, et de celui, ou de ce, à qui, ou à quoi, il adhère; cette notion remonte au kabbaliste géronais, Jacob ben Sheshet, *Méshib Debarim Nekochim*, chapitre II et *Sefer ha-Emuna ve-ha-Bittahon*, chapitre XV; il est possible qu'ici encore, comme le suggère E. Gottlieb⁴⁹, l'origine soit Abraham ibn Ezra, mais à travers le kabbaliste Asher ben David, l'aîné de Jacob ben Sheshet⁵⁰.

On trouve une description kabbalistique de l'ascension prophétique de Moïse, conjuguant la terminologie séfirotique et celle de l'intellect, au nom de la «*tradition kabbalistique de Saporta*», dans le *Meirat Enayim* d'Isaac d'Acco, *ed. cit.*, p. 71, ed. G. SCHOLEM, Qabbalot (traditions kabbalistiques de) R. Yaaqob we-R. Itshaq bené R. Yaaqob ha-Cohen (en hébreu), *Maddaé ha-Yahadut*, II, 1927, pp. 231 [69]-232 [70]: ce texte serait du kabbaliste géronais Azriel (milieu du XIII^e siècle) selon G. SCHOLEM, *Orig.*, p. 395.

II.-L'ascension de l'âme après la mort⁵¹: le Shaar ha-Gemul de Moïse ben Nachman.

Nous rappellerons d'abord quelques éléments du *Shaar ha-Gemul*, que mentionne plus d'une fois Gikatilla dans son *Ginat Egoz*, comme nous l'avons dit; nous n'aborderons pas ici, rappelons-le, le sort de l'âme non méritante et du *retranchement*, notion que le maître géronais a développée avec prédilection et originalité.

Nachmanide prend ici position contre les conceptions de Maïmonide⁵² au sujet de la résurrection des corps: il s'étend en de longs développements, pour prouver, par les textes et le raisonnement, la possibilité de subsistance matérielle des corps après la résurrection.

⁴⁸ Sur la popularité de la trilogie *sekel, maskil, muskal* dans les textes néoplatoniciens arabes et juifs, v. par exemple, *Israeli*, pp. 191-192.

⁴⁹ *Kab.*, pp. 115-116 et n. 4: sur l'utilisation du passage du *Méshib debarim nekochim* par Asher ben David.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 95 et n. 42; v. Abraham ibn Ezra, *Commentaire sur le Pentateuque*, sur Ex., III, 4.

⁵¹ Sur le rapport entre les degrés de l'ascension de l'âme avant et après la mort, v. par exemple, G. SCHOLEM, *op. cit. supra*, n. 8, II, *L'évolution de la théorie des niveaux d'être*, pp. 434 [50]-435 [51] et n. 1 (comparaison avec le *Livre de la Cinquième substance* du Pseudo-Empédocle).

⁵² *Ed. cit. supra*, n. 10, pp. 306-310. Comparer les prises de position de l'aîné et compatriote de Nachmanide, le kabbaliste Jacob ben Sheshet, *Méshib Debarim Nekochim*, chapitres XXVII et XXVIII, cf. G. VAJDA, *Rech.*, pp. 110-113 (n. 3, le commentateur "non identifié" est David Qimhi, *Commentaire sur l'Œuvre de la création*, édité dans A.A. FINKELSTEIN, *Pérush ha-RDQ al Ishayhou (Commentaire de RDQ sur Isaïe)*, Addition, New York, 1926, v. F. TALMAGE, "D. Qimhi and the rationalist tradition", *HUCA*, 39, 1968, pp. 208-211.

Le maître géronais démontre encore que l'expression rabbinique «*le monde qui vient*»⁵³ désigne la période commençant avec le septième millénaire⁵⁴, après l'époque messianique du sixième millénaire⁵⁵, et non, comme certains l'enseignent, la période succédant à la mort individuelle, qu'il appelle «*monde des âmes*»⁵⁶. En effet, conformément à la tradition, durant les douze mois séparant l'instant de la mort du corps de l'accomplissement de son abolition progressive (cf. *Shab.* 152 b), l'âme méritante, encore liée plus ou moins au corps, monte et descend⁵⁷; elle séjourne en effet dans le Jardin d'Eden d'en bas, terrestre, matériel, qui est à l'image de celui d'en haut⁵⁸, appelé aussi «*monde des âmes*», chambre haute, *alia*, (cf. *Souk.* 45 b), faisceau de vie⁵⁹, ou Arabot, le septième des sept Firmaments (cf. *Hag.* 12 a), lieu des âmes des justes. C'est grâce au Jardin d'Eden d'en bas que l'âme peut s'élever au niveau d'appréhension du Jardin puis de l'Éden d'en haut:

«et à partir de cette appréhension qu'a l'âme dans ce lieu, elle s'élève à l'adhésion au monde supérieur, à l'appréhension de la jouissance spirituelle. C'est le sens de l'aggada (B.M. 85b) sur les justes qui montent et descendent dans l'Académie du Firmament: la montée est l'appréhension et l'adhésion de l'âme aux choses supérieures et la descente, c'est pour appréhender ce à quoi parvient l'élite des êtres d'en bas durant leur vie, comme, par exemple les Prophètes».

Dans ce monde-ci, le sage ne peut appréhender, par l'Esprit saint, que les sept sefirot inférieures⁶⁰; il atteindra la huitième sefira (*Bina*), à l'époque messianique; ensuite

⁵³ *Ed. cit.*, pp. 300-301, 308-309. Noter que l'aîné provençal de Nachmanide, Isaac l'Aveugle, désigne par cette expression les Dix sefirot, situées sous le monde des intellects selon G. SCHOLEM, *op. cit. supra*, n. 8, p. 419 [35].

⁵⁴ *Ed. cit.*, p. 303.

⁵⁵ Parallélisme entre les événements qui marqueront les cinquième et sixième millénaires et l'œuvre des cinquième et sixième jours de la création qui en sont le prototype, *ed. cit.*, p. 306.

⁵⁶ Dans un *Responsum* attribué au Gaon Hay et émanant du cercle de kabbalistes castillans du XIII^e siècle appelé *Cercle Iyyun* par G. Scholem (du titre de l'une des œuvres les plus répandues dans ce cercle), nous lisons que parmi les dix niveaux d'être, venus à l'être à partir des *sefirot*, celui que fait venir à l'être, *mehaddesh*, le quatrième lumineux ou *sefira*, s'appelle *monde* (ou *niveau d'être*) *des âmes*, G. SCHOLEM, *ibid.*, p. 421 [37], en haut; dans la *Prière de l'Unification de Rabban Gamliel*, écrit émanant aussi du *Cercle Iyyun*, ce niveau d'être est mentionné entre le *monde de la vie* et le *monde de la formation*, *yetsira*, *ibid.*, pp. 423 [39]-424 [40]; voir aussi *ibid.*, p. 427 [43]. Dans un texte attribué à Azriel de Géronne par G. SCHOLEM, *Les traditions kabbalistiques de R. Yaaqob et R. Isaac* (en hébreu), *Madaé ha-Yaadut*, II, 1927, p. 175 [13], et pp. 237 [75]-238 [76], ll. 15 et suivantes, nous lisons que lorsque l'âme, *neshama*, sort de *ce monde-ci*, qui est le monde des corps, elle va dans le *monde des âmes*, *nefashot*, qui ressemble à celui des corps..., puis s'élève, *mitala*, au *monde des esprits*, *ruhoh*, appelé *faisceau* (*de vie*), car les âmes y sont enserrées et liées, appelé aussi *lumière de vie*; l'âme s'élève ensuite, si elle est digne de la résurrection (à moins qu'elle ne soit renvoyée au monde des corps), au *monde de la Vie*, la *sefira Netsah*, *Perpétuité*, d'où provient la lumière, puis au *monde de l'Intellect* et, enfin, au *monde caché*, *néélam*; voir le parallélisme entre l'ordre de ces degrés et ceux de l'émanation, G. SCHOLEM, *op. cit. supra*, n. 8, p. 433 [49].

⁵⁷ *Ed. cit.*, p. 298.

⁵⁸ *Ed. cit.*, pp. 296-298.

⁵⁹ *Ed. cit.*, p. 298.

⁶⁰ *Ed. cit.* p. 303. Ces *sefirot* sont appelées *Faisceau de vie* par le kabbaliste Isaac l'Aveugle dans un enseignement rapporté en son nom par son neveu le kabbaliste provençal du début du XIII^e siècle, Asher ben David et cité nommément par Isaac d'Acco dans son *Meirat Enayim*, *ed. cit.*, pp. 222-223: il s'agit de montrer la nécessité de la résurrection pour les justes parfaits (qui, a priori, auraient atteint dès ici-bas le degré le plus élevé...); aucun homme ne peut atteindre le niveau le plus élevé s'il n'a obtenu la totalité des sept "qualités" (les *sefirot* inférieures à partir de la *sefira Hesed*, *Grâce*, incluse) dans leur intégralité, éventuellement après sept descentes de l'âme correspondant au nombre de ces

seulement, «*l'appréhension parfaite des dix sefirot, dans le Monde qui vient*», grâce à l'observance des préceptes au moyen du corps ressuscité, durant la période messianique⁶¹.

On constate donc que c'est grâce au corps ressuscité que l'âme méritante atteint, après la mort son degré d'appréhension originel du divin, *Bina*, et c'est grâce à la coopération de ce corps qu'elle s'élève, finalement, à un degré supérieur à celui qu'elle avait originellement, avant la première faute. Nous allons retrouver cet optimisme fondamental dans le *Ginat Egoz*.

III.- L'ascension de l'âme durant la vie et après la mort: Le *Ginat Egoz*, Jardin du Noyer, de Josef ibn Gikatilla⁶²

Cette volumineuse œuvre de jeunesse⁶³ du futur kabbaliste castillan est composée de *Portes* groupées en deux parties; la première partie traite essentiellement des Noms divins principalement du sens de leurs lettres; la seconde partie, plus importante, traite des lettres hébraïques en général, et accessoirement des Noms divins; dans cette œuvre qui, plus d'une fois, est un commentaire du *Sefer Yetsira*⁶⁴, l'auteur se réfère souvent et nommément à Nachmanide.

C'est en se référant explicitement au *Sefer Yetsira* que l'auteur confronte, dans la seconde partie de cette œuvre, les triade, hebdomade et douzaine groupant les vingt-deux lettres de l'alphabet hébraïque, aux groupements analogues dans le monde, «*créé en vue d'Israël*»⁶⁵ qui le maintient par l'observance de la Tora; il est donc logique que les trois groupes structurent aussi les classes du Peuple (par exemple: Cohen, Lévi, Israël; douze tribus...), le Sanctuaire, l'année liturgique.

Aux sept lettres, *B G D K P R T*, susceptibles de prononciation dure (*dagesh*) ou, «*au contraire*», douce, et appelées *Contraires*, *Temurot*, correspondent, par exemple, les sept portes de l'âme (les sept organes des sens), dont le contraire est la privation. À la triade anges, sphères et hommes correspond celle, dans l'homme, de l'intellect, de l'âme (vitale), du corps⁶⁶; l'âme intellectuelle qui a émané en l'homme lui donne une forme supérieure⁶⁷; l'homme a la liberté de donner le dessus aux puissances de l'intellect sur celles de l'animalité, en suivant la Tora, et inversement⁶⁸; l'intellect est la forme pure qui s'épanche,

sefirot, en accord avec le sens du verset des Prov., XXIV, 16: «*Car le juste sept fois tombe et se relève*», v. *Orig.*, p. 325.

⁶¹ De même, dans le texte d'Isaac l'Aveugle mentionné dans la note précédente, c'est à partir des sept *sefirot* qui sont coiffées par *Bina*, que le juste pourra s'élever «à l'infini».

⁶² Sur ce kabbaliste castillan qui écrivait au troisième tiers du XIII^e siècle, on peut voir E. GOTTLIEB, *Stud.*, pp. 96-162 (en hébreu).

⁶³ Le *Ginat Egoz*, écrit aux environs de 1274 est la première œuvre de Gikatilla; selon E. Gottlieb, cette œuvre s'apparente, en plusieurs points de fond, aux *Remarques* du même auteur sur le *Guide* de Maïmonide, *Stud.*, p. 110 et n. 30.

⁶⁴ Ces passages doivent donc être situés aussi dans la série des *Commentaires sur le Sefer Yetsira*, inaugurée par le *Commentaire* de Saadia, et illustrée par les aînés géronais de Gikatilla, dont le dernier est Nachmanide.

⁶⁵ Édition de Hanau, 1615, col. 43b: nous nous référerons, faute de mieux, à cette édition. Les remarques qui suivent font partie d'une étude plus importante que nous consacrons ailleurs au thème de l'ascension de l'âme dans les écrits de Gikatilla (évolution interne, particulièrement dans le cadre d'une comparaison générale entre le *Shaaré Tsedeq*, *Portes de la Justice* et le *Shaaré Ora*, *Portes de la Lumière* et, accessoirement, comparaison ou influences externes).

⁶⁶ *Ed. cit.*, coll. 32d et 33c.

⁶⁷ Coll. 31c-31d.

⁶⁸ Coll. 32b-33c.

ha-nishpaat, d'en haut... l'âme intellectuelle efflue, *nimsheket*, d'un lieu saint... grâce à elle, l'homme "véritable" peut être attiré, *nimshak*, vers les choses supérieures⁶⁹; l'homme devient "véritable" lorsque sa perception monte, grâce à la forme de l'intellect, au-dessus des «*choses intrinsèques*»... L'homme est le lieu d'une guerre permanente entre ses tendances inférieures et supérieures, «*lorsque le supérieur l'emporte sur l'inférieur il l'élève en haut même si cela ne lui est pas bénéfique*»⁷⁰; l'âme qui atteint l'intellect et en reçoit forme, se tourne vers le haut et se sépare du corps dont la nature est vers le bas: c'est pourquoi elle s'appelle *Yehida*, *Seule* (l'un des cinq noms bibliques de l'âme selon la tradition); elle s'élève vers le lieu dont elle efflue, *nimsheket*, lorsque lui parvient la forme de l'intellect⁷¹...: ce sont les Intelligents, *maskilim*, (cf. *Dan.* XII, 3, l'auteur reviendra ensuite à ce verset), dont l'âme est enserrée dans le faisceau de vie⁷².

Dans le paragraphe consacré aux Douze tribus, l'auteur, affectionnant, comme d'autres, à cette époque, les longues parenthèses, en vient à disserte⁷³ du niveau de l'âme humaine, de son origine et de sa destinée. Prenant position contre Maïmonide et Ibn Ezra qui le suit en partie, il situe l'âme de l'homme au-dessus de celle des sphères dont l'âme, si elles en ont une, n'est pas séparée de la matière comme celle de l'homme: «*détachée, coupée, gezura*»⁷⁴, d'auprès de Lui, *mé-ito*, pour vivifier la matière⁷⁵, cette âme est empêchée par le corps d'appréhender les degrés supérieurs;

«mais si cette âme qui a été envoyée, "mandatée", nishleha, par le monde supérieur a résidé sharta (cf. shora, trois lignes plus haut) dans le corps de l'homme mais s'est séparée, nibdela, de lui de toutes sortes de séparations et en est sortie pure, sans s'être mélangée à la matière ni s'être attachée à rien... et qu'elle s'est élevée par ses voies au-dessus de celles de la matière, et [si], non contente de s'être élevée, elle a fait progresser le corps dans les voies de l'intellect, elle a été juste et a justifié (cf. Dan. XII, 3: il nous semble que c'est une allusion à l'élévation conférée par cette âme à son corps), n'est-il pas logique que son degré postérieur soit supérieur à l'initial? En effet, elle s'est conduite plus conformément à sa mission, bi-shelihuta, (que lors de son séjour initial dans le corps au Jardin d'Eden) et a fait le bien... Certes, au début, elle s'est détachée, nigzera⁷⁵, de la Source suprême, la Source des anges; ayant revêtu une mission et l'ayant accomplie, ayant accru son élévation et sa gloire, certes, elle s'élève au-dessus du lieu où elle était primitivement; or, primitivement, elle se trouvait [provenir] de la Source des anges, et si primitivement c'était de là, à plus forte raison, finalement... Et si l'objecteur vient dire que l'âme de l'homme, bien qu'elle soit supérieure, descend de son élévation en s'approchant de la matière, il n'en est pas ainsi et ce n'est pas juste, yosher: car le Nom, béni et exalté soit-Il, "toute ses voies sont justice" et il n'y a rien, dans toutes ses œuvres, qu'Il fasse descendre de son élévation».

⁶⁹ Col. 33c.

⁷⁰ Col. 33d.

⁷¹ Col. 34a.

⁷² Comparer *supra*, n. 56, et n. 60 et passage afférent.

⁷³ Col. 42c.

⁷⁴ Même expression que dans un texte utilisé par le kabbaliste castillan Todros Aboulafia dans son *Shaar ha-Razim*, *Porte des secrets*, et de la même origine que d'autres traditions utilisées par son compatriote et contemporain, le kabbaliste Isaac ben Jacob ha-Cohen, édité par G. SCHOLEM, *Madaé ha-Yaadut*, II, Jérusalem, 1927, p. 285 [123], cf. *ibid.*, p. 182 [20], n°7: «...car les âmes, ha-neshamot, et les esprits et les âmes vitales, nefashot, découpées, gezurot, dans le trésor des Couronnes (sefirot),... et ces âmes intrinsèques qui sont découpées dans le trésor de Bina...»

⁷⁵ Col. 42d.