



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service

Services des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

CANADIAN THESES

THÈSES CANADIENNES

NOTICE

The quality of this microfiche is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this film is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30.

**THIS DISSERTATION
HAS BEEN MICROFILMED
EXACTLY AS RECEIVED**

AVIS

La qualité de cette microfiche dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, examens publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de ce microfilm est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30.

**LA THÈSE A ÉTÉ
MICROFILMÉE TELLE QUE
NOUS L'AVONS REÇUE**

Conscience orante et continuum sefirotique:
nature et fonction de la prière dans le discours zoharique

Guy Veillet

Mémoire

présenté

au

Département de religion

comme exigence partielle en vue de l'obtention
du grade de Maîtrise ès arts (M.A.)
Université Concordia
Montréal, Québec, Canada

Juillet 1986

© Guy Veillet, 1986

Permission has been granted to the National Library of Canada to microfilm this thesis and to lend or sell copies of the film.

The author (copyright owner) has reserved other publication rights, and neither the thesis nor extensive extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her written permission.

L'autorisation a été accordée à la Bibliothèque nationale du Canada de microfilmer cette thèse et de prêter ou de vendre des exemplaires du film.

L'auteur (titulaire du droit d'auteur) se réserve les autres droits de publication; ni la thèse ni de longs extraits de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation écrite.

ISBN 0-315-32243-8

SOMMAIRE

Conscience orante et continuum sefirotique:
nature et fonction de la prière
dans le discours zoharique

Guy Veillet

La Kabbale est un mouvement mystique à l'intérieur du judaïsme. Son discours, fort vaste, contient un ensemble de prémisses à partir desquels les kabbalistes élaborent une explication du monde et de l'existence dont la principale caractéristique est la recherche d'une cohérence entre tous les niveaux d'existence.

A l'intérieur de ce mouvement, qui apparaît vers la fin du XIIe siècle dans le sud de la France et dans les contrées avoisinantes, le sefer ha-Zohar exerça une profonde et constante influence. Il est devenu, au cours des siècles, l'opus magnum du discours kabbalistique. Nul ouvrage en Kabbale n'atteint sa stature. Son propos: diffuser les enseignements kabbalistiques qui commençaient alors, vers la fin du XIIIe siècle, à se répandre parmi des groupes de plus en plus nombreux d'adeptes de la science ésotérique, afin d'offrir en un ensemble fort disparate, mais cohérent, de motifs, de légendes et de symboles, une conception mythique du judaïsme et de la Divinité.

Le déploiement d'une conscience et d'un penser mythiques à l'intérieur du discours zoharique transforme de manière radicale la nature et la portée de la vie religieuse. La synthèse de cette transformation, le point de convergence du mythe de la Kabbale que rend compte le discours zoharique, se situe dans l'acte d'oraison. Notre travail évalue le rapport entre la nature et la fonction de la prière dans le cadre conceptuel du discours zoharique.

A ma merveilleuse amie, Linda, et à
l'avenir.

Remerciements

Je remercie les organismes suivants pour les bourses dont j'ai été le bénéficiaire au cours de mes études de second cycle: le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (C.R.S.H.C.), le Fonds pour la formation de chercheurs et l'aide à la recherche (F.C.A.R.), l'université Concordia (bourses d'études supérieures de l'université Concordia).

Je remercie également et chaleureusement le directeur de mon mémoire, M. le professeur Ira Robinson (D.Ph), pour son amabilité et son soutien efficace durant la rédaction de mon mémoire.

Table des matières

Sommaire.....	iii
Dedicace.....	v
Remerciements.....	vi
Table des matières.....	vii
Introduction.....	1
Notes Introduction.....	10
Chapitre un.....	15
1. Cadre et objectifs du chapitre premier.....	15
1.1. L'émergence et la structure du discours kabbalistique.....	19
1.2.1. Le Sefer ha-Zohar: l'oeuvre et son auteur.....	26
1.2.2. Réforme et Kabbale: les implications sociales et la dimension kabbalistique du discours zoharique.....	32
1.2.3. Les mystères de la Foi: de l'enseignement à la pratique de la Kabbale.....	35
1.3. La conscience orante et le continuum sefirotique	40
1.3.1. La conscience orante: une définition.....	41
1.3.2. Le continuum sefirotique: une définition.....	42
1.4. Formulation des hypothèses de travail.....	46
Notes du chapitre 1.....	49
Chapitre deux.....	81
2.1.1. Symboles et Vie Divine: une lecture du monde et de l'existence.....	82
2.1.2. Le processus d'émanation et la structure sefirotique.....	86
2.1.3. Langage et processus théogonique: l'intellection et le savoir ésotérique.....	91
2.2.1. La pensée mythique: dynamisme de l'univers conceptuel des kabbalistes.....	99
2.2.2. Le mythe de la kabbale: la recherche appliquée d'une cohérence.....	102
2.2.3. De la pensée mythique à la conscience orante des kabbalistes.....	106

Notes du chapitre deux.....	116
Chapitre trois.....	152
3. L'oraison selon le mode kabbalistique: une pensée devenue monde.....	152
3.1.1. L'oraison kabbalistique et la convergence des voies symboliques et mythiques.....	164
3.1.2. La portée métaphysique de l'oraison: mystique du langage et prière.....	169
3.1.3. Continuum sefirotique et prière: nature et fonction de l'oraison dans le discours zoharique.....	173
Notes du chapitre trois.....	189
Conclusion.....	211
Bibliographie.....	220

Introduction

Rabba says: The merit of repeating a tradition lies in improving the understanding of it. (1)

Aborder l'étude d'un certain type de prière ou d'une méthode particulière d'oraison sans intégrer ceux-ci au contexte conceptuel dans lequel ils s'insèrent et s'expriment serait douteux. Il apparaît en effet clairement que la prière manifeste et exprime à travers l'histoire un ensemble d'éléments plus ou moins disparates, hérités de ce qu'il convient d'appeler une tradition. On prie avec les mots et les idées des autres, dans un certain contexte conceptuel et religieux dont chaque génération est l'héritière.

Il faut ainsi convenir qu'aussi intimement que se réalise l'oraison, la prière s'imprègne des acquis et des conceptions religieuses d'une tradition et d'une communauté et il serait en ce sens inexact de concevoir que l'influence de ces définitions se trouve stoppée au moment où débute la prière; bien au contraire, l'ensemble de ces définitions se poursuit dans l'expérience même de l'oraison au point d'en déterminer à la fois la direction et la portée (2).

En ce sens, le phénomène de la prière s'insère dans le cadre conceptuel d'une certaine définition du monde et par

conséquent, c'est avant tout l'ensemble des valeurs et des concepts informant l'oraison qui doit en constituer le centre d'attention, et d'analyse, car c'est dans la mesure où l'on parvient à retracer le fil conducteur permettant de pénétrer l'univers conceptuel et, par extension, la "logique interne" d'une certaine forme d'oraison, que l'on pourra en saisir la nature et la portée.

La question de la prière selon le mode kabbalistique est particulièrement sujette à cette caution. En effet, la kabbale s'avère une tradition ésotérique (3) imprégnée d'une gnose, c'est-à-dire d'un ensemble de connaissances servant à fournir une définition du monde et de l'existence, de la Divinité et de l'être humain et que synthétise la pratique l'oraison (4). Soulignons en ce sens que l'émergence de la kabbale à l'intérieur du judaïsme médiéval coïncide avec un mouvement de remise en question et d'approfondissement des valeurs religieuses et, plus particulièrement, des valeurs et des conceptions se rattachant au domaine de la prière (5).

À un niveau plus général, l'une des conséquences les plus importantes de la kabbale fut de réinvestir d'un sens nouveau l'ensemble des données et des motifs traditionnels du judaïsme car, comme le soulignait G. Scholem, "la première chose que l'on puisse dire, en toute certitude,

d'un kabbaliste, c'est qu'il est et aspire à être un traditionaliste" (6). Et le même auteur de souligner:

Les kabbalistes ont employé les idées et les théories de la théologie orthodoxe, mais la baguette magique de la mystique a ouvert les sources cachées d'une vie nouvelle au cœur d'un grand nombre d'idées et d'abstractions scolastiques. (7)

A la manière d'une idéologie (8), la Kabbale formulait et structurait un univers conceptuel qui, transformant la signification et la dimension de la pratique et du discours religieux, jetait une lumière nouvelle sur l'expérience juive (9). Bref, la Kabbale ajoutait au discours traditionnel une dimension nouvelle qui transformait de façon significative la portée et la signification des acquis traditionnels.

La mystique théosophique que l'on voit poindre à partir de la deuxième moitié du XII^e siècle en Languedoc et s'épanouir au XIII^e siècle dans le lieu de sa première apparition et les contrées adjacentes, Provence, Catalogne, Aragon et Castille, se présente avec la prétention d'être le porte-parole de la tradition spirituelle la plus ancienne et la plus authentique; en fait, elle est créatrice de valeurs nouvelles et ajoute à la pensée juive une dimension insoupçonnée jusque-là. (10)

Ces "valeurs nouvelles" et cette "dimension insoupçonnée jusque-là" dont G. Vajda relate ici l'existence, la Kabbale espagnole les condensait en un discours de nature théosophique dont les effets se manifestèrent tant sur le plan social que sur le plan de

l'expérience religieuse. L'historien Y. Baer relate en ces termes la portée sociale des innovations religieuses des kabbalistes:

The Jewish mystics accomplished what the apologists could not. The extensive material of the Halakha and Aggada was presented to the Jewish intellectuals, illuminated by a new light and made to appeal to their hearts and to those of the simple masses as well. The divine Law and the unique fate of the Jews were represented as emanations from the world above. What is more, they serve as channels whereby the individual may exert an influence upon the higher spheres. The precepts of the Torah and the heavy burden they imposed, even the terrible Galut in all its cruelty, glowed in a new and enchanting light (...). (11)

Outre l'influence de la Kabbale aux plans social et religieux, le discours de la Kabbale, transformant radicalement le concept rabbinique de la Divinité, l'univers conceptuel à l'intérieur duquel la prière s'était jusque là manifesté était par le fait même soumis à une nouvelle définition. En fait, c'est la portée et la signification de la prière qui se transformaient:

(...) it stopped being just a reciting of requests and praises of God in ancient formulas, and became a vehicle for becoming a participant in a mystical, divine harmony. (12)

En fait, les effets de la Kabbale sur la prière assurait cet essentiel passage entre la dimension théorique du discours de la Kabbale et l'application pratique des théories kabbalistiques centrées autour de la décade sefirotique. Incidemment:

The greatest kabbalists were all great masters of prayer, nor would it be easy to imagine the Kabbalah's speculative development without such permanent roots in the experience of mystical prayer. (13)

Tenant compte de ces faits, le but de ce travail est de présenter dans un premier temps les différentes données structurant l'univers conceptuel à l'intérieur duquel la prière zoharique évolue et de définir dans un second temps la nature et la fonction de la prière à l'intérieur d'un tel univers conceptuel.

Nous avons divisé notre travail en trois chapitres qui nous permettront d'aborder et traiter les points suivants:

1. Le premier chapitre a pour fonction d'évaluer trois grandes questions: la question d'un "discours" kabbalistique, celle du discours zoharique et, enfin, la question des "mystères de la Foi" dans le contexte de la Kabbale et du discours zoharique. Ces questions sont traitées selon les étapes suivantes:

a) Les explications relatives à la question de l'émergence et du développement du discours kabbalistique et les principales théories véhiculées à l'intérieur d'un tel discours ainsi que la place du sefer ha-Zohar à l'intérieur du discours kabbalistique du XIIIe siècle.

b) Un rapport succinct quant à l'auteur du sefer ha-Zohar, au contenu de cette oeuvre, à la nature des motivations de l'auteur du sefer ha-Zohar, aux divers niveaux du discours

zoharique et l'importance des "mystères de la Foi" dans le contexte de cette oeuvre.

c) Ces aspects clarifiés, nous abordons une explication et une formulation des concepts de base de notre recherche: conscience orante et continuum sefirotique.

d) Dernière étape du chapitre un, nous formulons nos hypothèses de travail.

2. Le deuxième chapitre aborde les questions relatives à l'univers conceptuel de la Kabbale et du sefer ha-Zohar. Ce chapitre présente les étapes suivantes:

a) Une présentation générale de la dialectique en Kabbale entre symboles et mythes.

b) Une présentation des diverses articulations du discours zoharique se rapportant au continuum sefirotique.

c) La place et l'importance de la Tora en tant qu'instrument privilégié permettant aux kabbalistes d'élaborer leur théorie mystique du langage ainsi que l'importance des noms divins dans l'actualisation et l'intellection des "mystères de la Foi".

d) Présentation de la notion du dynamisme à l'intérieur du continuum sefirotique ouvrant sur la dimension mythique du discours kabbalistique.

e) L'importance et le rôle de la pensée mythique en Kabbale en tant que reflet de la recherche d'une cohérence entre tous les niveaux d'être et tous les niveaux du discours.

religieux orthodoxe et le rapport entre mythe et action dans l'explication générale de la Kabbale.

f) La liaison entre la pensée mythique et la conscience orante à l'intérieur de la Kabbale.

g) Une explication générale portant sur les principales articulations du mythe kabbalistique qui informe la pratique religieuse, et plus particulièrement l'oraison.

h) La question de l'importance et de l'influence de l'action humaine à l'intérieur de l'économie sefirotique.

i) Enfin, une présentation des objectifs des "mystères de la Foi" du Zohar dans le contexte de la vie religieuse et de l'oraison.

3. Le chapitre trois présente les principales articulations du discours zoharique portant sur l'oraison. L'objectif de ce dernier chapitre est de traiter des aspects suivants:

a) Exposer le lien étroit entre discours et action en Kabbale et aborder la question de la responsabilité de l'individu à l'intérieur de l'explication générale de la Kabbale.

b) Présenter les principales articulations du discours zoharique se rapportant à la prière.

c) La nature de l'exégèse kabbalistique se rapportant aux textes liturgiques.

- d) La centralité de la question d'une praxis, à l'intérieur de la Kabbale qui permet l'application du mythe de la Kabbale dans le cadre de la vie religieuse.
- e) La mystique du langage et son application dans le contexte de l'oraison selon le mode kabbalistique.
- f) L'importance des noms divins dans la pratique de l'oraison kabbalistique.
- g) Définitions et discussion autour des thèmes de la nature et de la fonction de l'oraison dans le discours zoharique.
- h) Une définition générale de la prière kabbalistique.

En fait, l'essentiel de notre exposé consiste à poser l'hypothèse suivante: l'univers du Zohar a pour fondement le sentiment religieux qui s'y déploie et qu'il exprime. Selon notre hypothèse, le coeur de ce sentiment religieux est au coeur du traitement zoharique de la prière. En fait, l'essentiel ou, plus exactement, la synthèse du sentiment religieux exprimé dans les textes du Zohar est contenue dans les conceptions zohariques relatives à la prière.

Bref, le coeur du discours zoharique, cette immense oeuvre kabbalistique, renvoie à ce que nous appelons la conscience orante. Celle-ci assure l'essentiel passage qui permet au discours de la pensée zoharique de devenir tangible, au coeur de l'expérience humaine.

Sans ce passage essentiel dans le monde de l'expérience, tout discours n'est en fait que le balbutiement de notre silence devant le mystère et la responsabilité de notre propre existence. En fait, cette notion est présente et implicite dans tout le discours zoharique:

(...) rien dans l'En-haut ne s'éveille, avant que ne s'éveille d'abord dans l'En-bas ce sur quoi repose ce qui se trouve dans l'En-haut. (...) Une fois que l'homme a réveillé son premier élan, s'éveille alors l'élan de l'En-haut. (14)

Encore aujourd'hui, cette vérité semble s'appliquer.

Notes Introduction

1- Berakot, 6b. אמר רבא אנרא דשמעתא סברא

2- "Les expériences mystiques, même les plus personnelles et les plus transcendantes, subissent l'influence du moment historique." M. Eliade, Traité d'histoire des religions, p.16. Prendre connaissance de l'analyse de John V. Apczynski, "Mysticism and epistemology", dans Sciences Religieuses, vol. 14 (n.2), 1985, pp.193-205.

3- "Kabbalah is by definition an esoteric body of speculation; wheter in its theosophical-theurgical explanation of the rationales for the commandments, or in the ecstatic trend which deals with techniques of using divine names, esotericism is deeply built into this lore."

M. Idel, 2 vols. miméo. d'une série de conférences données dans le cadre d'un colloque sur la mystique juive soulignant le 100e anniversaire du Jewish Theological seminary of America (New York, 3-5 mai 1986) dont l'ensemble sera prochainement publié, chap. 10, p.5; désormais: Conférences. Sur le caractère ésotérique de la Kabbale, voir également R. Goetschel, La Kabbale (Paris: P.U.F., 1985), p.3; G. Scholem, Kabbalah, (New York: New American Library, 1978), p.3-6; G. Vajda, Introduction à la pensée juive du Moyen-Age (Paris: J. Vrin, 1947), pp. 197-199; désormais: Introduction.

La signification première du terme "Kabbale" (de la racine hébraïque KBL) est "tradition reçue": "Kabbale est dans l'hébreu rabbinique un terme d'un usage tout à fait courant: il avait seulement le sens de "tradition". Dans le Talmud, il sert à désigner les textes de la Bible qui ne font pas partie du Pentateuque." G. Scholem, Origines de la Kabbale (Paris: Aubier Montaigne, 1966), p.47; désormais: Origines. Ce n'est qu'au XIIIe siècle que ce terme est venu à désigner une tradition initiatique, un ensemble d'enseignements portant principalement sur la nature de la Divinité et la distinction entre son aspect "caché" et son aspect "révélé", ainsi que sur la nature du lien unissant en Dieu ces deux dimensions. Le terme par lequel ce mouvement théosophique est désigné rend compte du paradoxe qui existe au coeur de ce mouvement: le caractère innovateur des enseignements se dissimule derrière la notion de tradition. "There was no contradiction between antiquity and originality for the Kabbalists, since the notion of an esoteric tradition guaranteed both." D. Biale, Gershom Scholem, Kabbalah and counter-history (Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1979), p.140; prendre également connaissance de l'opinion de M. Idel, Conférences, chap.2, pp.24-25. Il

convient d'ajouter que le terme "Kabbale" est fréquemment employé pour désigner dans leur succession historique les divers mouvements ésotériques qui apparaissent dans l'histoire juive: "le terme en est venu rétroactivement à désigner tous les mouvements ésotériques et toutes les formes de mystique surgies dans le champ du judaïsme depuis ses origines jusqu'à l'époque la plus récente." R. Goetschel, La Kabbale, p.4; G. Scholem, Les grands courants de la mystique juive (Paris: Payot, 1977), p.31; désormais: Grands Courants. La même notion prend chez les mystiques une tournure fort différente: elle sous-entend la présence d'une chaîne ininterrompue d'initiés aux "secrets de la Foi" (et dont les kabbalistes seraient les représentants authentiques) transmis oralement: "The main medium of transmission of these traditions was, as the Kabbalists themselves indicate time and again, through oral teaching." M. Idel, Conférences, chap. 2, p.5. Cette conception particulière d'une tradition immémoriale renvoie à l'idée suivante, fort répandue parmi les kabbalistes: "Many kabbalists denied the existence of any kind of historical development in the Kabbalah. They saw it as a kind of primordial revelation that was accorded to Adam or the early generation and that endured (...). It became widely accepted that the Kabbalah was the esoteric part of the Oral Law given to Moses at Sinai." G. Scholem, Kabbalah, pp.4-5; Idem, Origines, p.51. Pour une présentation des principaux thèmes de la Kabbale, cf. G. Scholem, Kabbalah, pp.87-189; Idem, La mystique juive, les thèmes fondamentaux, (Paris: Éditions du Cerf, 1985).

4- C'est là notre 1er. hypothèse, voir infra, p.46, ainsi que l'objectif du chapitre trois, pp.163-164. Voir également chap.1, pp.35-38; chap.2, pp.113-115; chap.3, pp.162-167, 177-180.

5- Les développements mystiques que permettait cette remise en question générale aux XII^e et XIII^e siècle en Allemagne (les Hassidim), en Espagne (les Kabbalistes) et en Angleterre (R. Elhanan ben Yaquar de Londres) exprimaient une nouvelle approche des textes liturgiques: "to treat the text of the liturgy in the same way as that in which the Bible was studied (...)." J. Dan, "The emergence of mystical prayer", dans J. Dan, F. Talmage (éd.), Studies in Jewish Mysticism (Cambridge: A.J.S., 1982), p.91. G. Scholem fournit l'explication générale suivante: "Historiquement, cette apparition des tendances mystiques est également liée à un autre facteur. La conscience religieuse n'est pas épuisée par l'avènement des systèmes classiques de la religion institutionnelle. Sa puissance créatrice continue (...)." G. Scholem, Grands Courants, p.21. De manière plus spécifique et dans le contexte qui nous intéresse: "The

tradition of mystical accompanied by a system of meditative kavvanot that focused on each prayer's kabbalistic content developed as a central feature of the Kabbalah from its first appearance among the Hasidei Ashkenaz and the kabbalists of Provence..." Idem, Kabbalah, p.176; prendre note que, à moins d'indication contraire, tous les soulignements seront notre emphase. Sur l'émergence, dans le contexte de la spiritualité juive, de la prière mystique au moyen âge et de l'importance d'une exégèse mystique des textes liturgiques servant à répandre une nouvelle sensibilité religieuse, voir J. Dan, "The emergence of mystical prayer", dans J. Dan, F. Talmage (éd.), Studies in Jewish Mysticism, Cambridge, 1982, A.J.S., pp.85-120. De façon générale, J. Dan souligne l'émergence d'une nouvelle portée des textes liturgiques qui, deviennent également porteur vers la fin du XIIe et au milieu du XIIIe siècle, en Provence, en Allemagne et au nord de l'Espagne, d'une signification ésotérique et s'inscrivent par le fait même dans le prolongement de la théorie centrale en Kabbale des correspondances entre tous les plans d'être et du langage servant à exprimer symboliquement ces correspondances: cf. infra, chap.2, p. 87 (point f.); pp.106-107, p.pp.138-139, n.82; pp.140-141, n.95-100; chap.3, p.162. Prendre également connaissance: G. Vajda, Recherches sur la Philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age (Paris-La Haye: Mouton, 1962), pp.356-384; désormais: Recherches. Enfin, sur la nouveauté de la Kabbale et le rapport entre son traitement de la prière, l'opinion de G. Scholem est claire: "J'admettrais volontiers," écrit-il, "que la doctrine des méditations mystique, dans la prière, a représenté, au sein des lettrés et des perushim de Provence, ce que la Kabbale avait de singulièrement neuf." G. Scholem, Les origines de la Kabbale (Paris: Aubier-Montaigne, 1966), p.258.

6- G. Scholem, Grands Courants, p.37. Prendre note de cette observation de G. Scholem: "(...) Evelyn Underhill l'a très justement remarqué: la conception prédominant du mystique, considéré comme un anarchiste religieux, sans obligation envers sa religion, se trouve peu fondée. L'histoire montre plutôt que les grands mystiques ont été des adeptes fervents des grandes religions." Ibid, p.18. G. Vajda souligne: "Le Kabbaliste vit et pense dans la tradition juive: il se sert des méthodes léguées par les anciens rabbins pour l'exploration et l'approfondissement des données scripturaires. Mais il fait plus encore: il repense la doctrine, la prolonge, la renouvelle à sa façon." G. Vajda, Introduction, p.201.

Sur la question du développement historique des principaux concepts de la Kabbale et l'existence à l'intérieur du discours kabbalistique d'une dimension considérée comme

faisant partie intégrante d'une transmission orale des valeurs "ésotériques" dans le cadre du judaïsme orthodoxe, cf. M. Idel, Conférences, chap.2, pp.5-8. Concernant le rapport étroit entre Kabbalisme et orthodoxie, prendre note du contenu des passages suivants: G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique (Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1975), p.46; Idem, Messianism in Judaism, pp.292-293; Idem, Grands Courants, p.36; D. Biale, Gershom Scholem, Kabbalah and counter-history, p.141. Enfin, dans le cadre du problème relatif aux innovations de la Kabbale et le rapport particulier entretenu par les kabbalistes avec les valeurs traditionnels du judaïsme, cf. G. Scholem, La Kabbale et sa Symbolique, pp.11-43; du même auteur, mais dans un sens plus général, voir "Tradition and commentary" dans Neusner, J. (éd.), Understanding Jewish theology (New York: Ktav, 1973), pp.45-51.

7- Cf. G. Scholem, Grands Courants, p.37.

8- "Ils <les kabbalistes> cherchèrent à se rendre maître du monde de la Halakha, aussi bien en totalité que dans chaque détail. Depuis le commencement, leur but est d'établir une idéologie de la Halakha. (...) Ce lien", poursuit Scholem, "me semble avoir été, en grande partie, responsable de l'influence de la pensée kabbalistique sur les esprits et les cœurs des générations successives." G. Scholem, Grands Courants, pp.42-43; cf. R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, le discours de la Kabbale espagnole (Leuven: Peeters, 1981); désormais: Meir Ibn Gabbay, p.85-86, où l'auteur aborde la question du "rôle joué par le Zohar dans la lutte idéologique menée par les ésotéristes contre le rationalisme juif". Voir également, *ibid.*, p.20: "La tradition ésotérique fonctionne à partir de cette époque sur le plan social comme une idéologie visant à barrer le chemin sur le plan social au rationalisme ambiant." *Ibid.*, p. 76. Voir *infra*, au chapitre 1, le contenu de la note 60.

9- M. Idel fait l'observation suivante: "Since the very beginning as a historical phenomenon, Kabbalah produced an impressive number of theosophical-theurgical commentaries on the commandments, consisting of several thousand folios (...)." M. Idel, Conférences, chap.2, p.18.

10- G. Vajda, L'Amour de Dieu dans la Théologie Juive du Moyen-Age (Paris: J. Vrin, 1957), p.191; désormais: L'Amour de Dieu.

11- Y. Baer, A History of the Jews in Christian Spain, vol.1, Philadelphie, 1978, J.P.S., p.245. L'attitude du Zohar s'applique parfaitement à cette description de l'historien: cf. G. Scholem, Origines, p.97.

12- J. Dan, "The emergence of mystical prayer", p.92. Voir également dans le même ouvrage, A. Kaplan, "Response to Joseph Dan", pp.121-127.

13- G. Scholem, Kabbalah , p.176.

14- Z.I, 77b; Mopsik, vol:I, p.392.

תא חזי מלה דלעילא לא אתער עד דאתער לתתא בקדמיתא על מה דתשרי
היא דלעילא (....) וכן כיון דאתער בר נש אתערותא בקדמיתא, כדין
אתער אתערותא דלעילא.

Chapitre un

1. Cadre et objectifs du chapitre premier

A l'intérieur d'une littérature fort complexe et relativement mal connue (1), la Kabbale espagnole du XIIIe siècle présente, à diverses étapes de son développement, différents types d'approches et d'attitudes quant aux problèmes d'ordre théologique, moral, religieux et social auxquels elle se voit confrontée.

Conséquemment et sous diverses formes, le mouvement kabbaliste du XIIIe siècle apporte à contribution ses conceptions, ses mythes, ses symboles; bref, son discours véhicule une idéologie qui, dans les limites évidentes d'une telle entreprise, propose un ensemble de solutions au problème de l'exil, aux problèmes que posait au moyen âge le fait d'être Juif et de le demeurer, individuellement et collectivement (2).

Apparemment sans contestations majeures (3), le dynamisme de la Kabbale, ce que l'on pourrait appeler la "conscience" kabbalistique, semble avoir pénétré de l'intérieur la citadelle de la judéité et ce, de manière principale, par cette lecture ésotérique que la Kabbale appliquait au texte révélé et par laquelle elle tissait un vaste univers symbolique animé d'intentions mythiques que les kabbalistes voulurent très tôt transformer en une

réalité objective. Le moyen: la vie religieuse, les mitsvot, les légendes, les nombreux rites et, bien entendu, la liturgie, la prière (4).

Bref, et cela a été dit à plusieurs reprises, la Kabbale entretient avec l'orthodoxie et la tradition juives un rapport privilégié (5). Cependant, alors que les kabbalistes se présentaient en tant que défenseurs du judaïsme et de la tradition, ceux-ci réinvestissaient d'un sens nouveau l'ensemble des acquis et notions religieuses du judaïsme rabbinique. Ainsi que l'explique R. Goetschel:

La mystique juive médiévale apparaît à côté de la philosophie comme une des grandes tentatives du judaïsme de l'exil de se redéfinir à l'aide de catégories adaptées à une expérience nourrie d'un vécu qui obligeait à une lecture nouvelle des textes fondateurs bibliques et rabbiniques. (6)

En d'autres termes, les kabbalistes ajoutaient un autre niveau de sens, une nouvelle profondeur au discours rabbinique. La Kabbale réinvestissait la signification religieuse et mystique ainsi que la portée de l'acquis traditionnel du judaïsme rabbinique. S'appuyant sur les motifs rabbiniques qu'elle développait, la Kabbale dépassait largement le cadre des conceptions rabbiniques:

Theosophical Kabbalah is, as a whole, a rather systematic exposition of a world-view, which surpasses the fragmentary treatment of theological topics either in the Talmud and Midrash or in Gnostic literature. (7)

La nouvelle signification religieuse que rend compte et articule le discours kabbalistique ne prend donc sens qu'à l'intérieur d'un univers conceptuel structuré à l'intérieur même du judaïsme, à partir des motifs du discours religieux orthodoxe. En fait, cette nouvelle signification du judaïsme qu'entreprenait d'exposer la Kabbale déborda nécessairement (et rapidement) sur la question d'une praxis exprimant cette nouvelle signification (8). Il faut souligner en ce sens, qu'en raison de la nature de son rapport privilégié avec le domaine de la pensée et de la vie religieuses, la Kabbale aborde nécessairement la question de l'application de ses conceptions et motifs sur le plan de la pratique religieuse. Le kabbaliste Vers la première moitié du XIVe siècle, Meïr ben Salomon Abi-Sahula ne définissait-il pas la Kabbale en ces termes: "science des dix sefirot et de certaines motivations des commandements"? (9)

En fait, c'est en tenant compte de cette dimension "pratique", c'est-à-dire de l'application des conceptions kabbalistiques sur le plan religieux, que le rapport entre la Kabbale et le domaine de la vie religieuse, et par extension la question de l'influence de la Kabbale sur le judaïsme, prend son véritable sens.

De plus, le rapport qu'entretient la Kabbale avec l'univers conceptuel qu'elle engendre est tel qu'il est

nécessaire de tenir compte de ce fait: la Kabbale n'est pas uniquement une gnose rendant compte d'un enseignement destiné à maintenir à l'intérieur d'un univers conceptuel un ensemble de significations et de définitions mais est également la voie menant à une praxis. En d'autres termes, il est nécessaire d'intégrer au discours de la Kabbale la praxis qui s'y loge.

Dans un tel contexte, le discours kabbalistique est une explication théorique, une théorie heuristique précédant une application pratique au cœur même de l'univers et des motifs du judaïsme rabbinique.

En d'autres mots, il est exact d'affirmer que par la vision et le discours de la Kabbale le judaïsme voyait l'univers d'un autre oeil et que, dans la nouveauté même de cette vision, il allait connaître l'une des étapes les plus fructueuses de son histoire.

Enfin, dans la mesure où la vision des kabbalistes se devait d'être exprimée et rendue objective, celle-ci devait devenir "discours". Cette première nécessité en amènerait une seconde: le discours kabbalistique devait rendre compte d'un univers conceptuel essentiellement kabbaliste capable de "donner vie" aux conceptions kabbalistiques.

Le but de ce chapitre est d'aborder la question de la position du sefer ha-Zohar à l'intérieur du développement

d'un tel discours: il a également pour objet d'aborder les questions relatives à l'auteur du sefer ha-Zohar, aux objectifs et aux niveaux du discours de cette oeuvre et de familiariser le lecteur à la notion centrale des "mystères de la Foi" du sefer ha-Zohar à l'intérieur de laquelle s'inscrit la théorie zoharique de la prière.

Bref, le sefer ha-Zohar "sans être l'expression torale de la Kabbale" (10), n'est pas moins un chaînon important et doit, en ce sens, être situé à l'intérieur du discours de la Kabbale et de son histoire (11).

A un autre niveau, ce chapitre a également pour fonction de traiter des questions d'ordre méthodologique qui ont structurées notre recherche, à savoir, la définition des termes conscience orante et continuum sefirotique et leur emploi dans le contexte de notre exposé et de présenter, en dernier lieu, nos hypothèses de travail.

1.1 L'émergence et la structure du discours kabbalistique

Essentiellement, la Kabbale ouvre et développe son discours en posant en son sens absolu la très vaste question des "origines" (12): D'où venons-nous? D'où vient le monde? Puis, virage ontologique, et c'est là que commence le discours théosophique de la Kabbale: où commence Dieu (13)? Etrange question, peut-être, mais celle-ci informe tout le

discours kabbalistique et, par extension, tout le Zohar, et les pages qui suivent ont pour but d'en situer la signification et la portée générales.

En premier lieu, disons que suivant en cela l'effort des philosophes Juifs du moyen age (14), les kabbalistes situèrent l'ultime racine de la création (15) à l'intérieur d'une transcendance absolue. Mais là s'arrête la similitude entre les deux types d'approche qui polarisaient au moyen age l'opinion et les convictions des lettrés Juifs car, ainsi que le souligne I. Fishby, une distance et une tension (16) expriment entre la Kabbale et la philosophie juive des différences majeures (17):

Il reste une importante distance entre les deux courants. L'écart ne se situe pas dans la différence du fond quant au désir de connaître les secrets du divin, mais dans la terminologie qui préside à la définition de cette appréhension de la connaissance. (...) De même que la méthode diffère dans la Kabbale, le but poursuivi est aussi distinct. (18)

Outre le fait qu'elle se distingue par sa méthode et sa terminologie, la Kabbale se démarque également de la philosophie par le caractère essentiellement religieux de ses doctrines et de son discours:

Le mouvement kabbalistique, au sein du judaïsme ne saurait être décrit d'une manière adéquate selon les catégories propres à l'histoire de la philosophie; on ne peut l'exposer que dans les termes de l'histoire des religions, quelque étroit que puisse apparaître, çà et là, le rapport qui existe entre ce mouvement et la philosophie. (...)

La Kabbale a vu déterminer son développement, de la manière la plus décisive, par des motifs religieux et nuls autres. (19)

Incidentement, c'est précisément ce qui démarquait la Kabbale de la philosophie, c'est-à-dire son intérêt et sa facilité à s'approprier de façon fort dynamique le domaine religieux -- en intégrant à son discours et à sa praxis la dimension halakhique du judaïsme -- qui permit à la Kabbale de participer à l'histoire juive en tant que force active à l'intérieur du judaïsme. Ainsi que le souligne G. Scholem:

(...) les kabbalistes sont très préoccupés d'analyser une sphère de la réalité religieuse qui se trouve tout à fait hors de l'orbite de la philosophie juive médiévale; leur but est de découvrir un nouveau fondement de la conscience religieuse. (20)

Mais pour revenir à la question des "origines" et de l'importance d'une telle question dans le contexte spécifique du discours kabbalistique, soulignons que, dès son apparition en Provence vers la fin du XIII^e siècle (21), la Kabbale distingua en Dieu deux niveaux d'être et d'expression: le En-sof (Infini) (22), l'aspect inconnaissable, transcendant et impersonnel de la Divinité et un second niveau, que les kabbalistes associent à la "Vie" divine, et dont le dynamisme s'exprime à travers un ensemble dénaire de "puissances" que ces derniers appelèrent "sefirot" (23):

Considéré dans sa transcendance pure et dans l'occultation de son être qui ne se manifeste ni ne se décrit à l'aide de symboles et d'images, Dieu est appelé par les kabbalistes en-sof, c'est-à-dire la chose ou l'être infini. Ce terme technique fut introduit par les kabbalistes afin de désigner l'innommable absolu en Dieu. De lui émanent les dix sefirot qui ne sont pas des qualités fondamentales de Dieu dans son rapport à la création, mais des forces agissantes, voire même des rayons de lumière divine. Par elles se trouvent représentées les forces créatrices de Dieu, c'est-à-dire ce qui procède de lui et agit sur la création ou, de manière plus adéquate, ce qui provoque et la détermine; en d'autres termes: le Dieu vivant qui sort de son occultation et se manifeste. (24)

Découvrant ainsi un domaine de contemplation jusque-là inconnu (25) que permettait la distinction en Dieu d'un domaine à l'intérieur duquel Il demeure dissimulé en Lui-même et d'un domaine à l'intérieur duquel Il se révèle (26), la Kabbale présentait pour le judaïsme rabbinique un phénomène nouveau, voire révolutionnaire (27).

Héritant ces innovations de la Kabbale provençale (28) et, plus particulièrement, des enseignements et doctrines d'Isaac l'Aveugle, "le premier kabbaliste provençal historiquement attesté" (29), la Kabbale espagnole du XIII^e siècle s'imposa sur la scène espagnole par une littérature mystique qui, tout en prolongeant les motifs rabbiniques, les altérait sensiblement. S'exprimant principalement dans le cadre de commentaires (30), "la Bible, les aggadot du Talmud, les prescriptions de la Tora et les prières

deviennent < ainsi > les symboles mystiques de réalités divines profondément cachées" (31).

En fait, c'est tout le judaïsme médiéval que touchait la nouvelle approche des kabbalistes. En effet, la recherche et l'approfondissement de sens des kabbalistes obligeaient à une réévaluation majeure de la signification du discours religieux orthodoxe. Dans l'esprit des kabbalistes, le "vrai" sens de la vie religieuse, sa vraie nature et, par extension, le véritable sens du discours religieux orthodoxe, devait s'accorder avec le contenu des doctrines et conceptions kabbalistiques fondées sur la doctrine des dix sefirot et sur les motivations mystiques (et mythiques) se rapportant à ces doctrines (32).

Dans un effort d'harmonisation, le discours kabbalistique prenait ainsi lentement forme et, parallèlement, l'importance et l'influence de la Kabbale se manifestaient. L'apparition d'une nouvelle conscience religieuse qui réinvestissait d'une nouvelle portée ainsi que d'une nouvelle signification le sens des rites et du discours religieux caractérise par conséquent cette étape du développement du discours kabbalistique.

Il revint aux kabbalistes habitant la petite ville de Gérone en Espagne de jouer un rôle déterminant (33) dans ce processus. Centre important à partir duquel la Kabbale

"réinventait" le judaïsme, Gérone permit à la Kabbale, en raison de la physionomie et de l'envergure de ses principaux membres, de rayonner avec autorité à l'intérieur du judaïsme médiéval, assurant ainsi à ce mouvement mystique une renommée et une autorité (34) qui, jusqu'à la fin du XVII^e siècle, ne cessa de croître (35).

Puis, dernière étape avant l'apparition du sefer ha-Zohar, nous sommes témoins entre les années 1270 et 1290 (36) de la rencontre en Castille d'un certain nombre de kabbalistes dont le principal effet fut de transformer le rôle jusque là fort élitiste de la Kabbale. Cessant alors d'être une tradition mystique transmise à l'intérieur de cercles fermés, la Kabbale devenait une "science" ésotérique intégrant un vaste ensemble de concepts, ce qui lui permettait d'élargir à la fois l'expression de son discours et le domaine d'application de ce discours:

These two decades represent the final steps of most of the older Kabbalistic traditions, as transmitted in distinct Kabbalistic circles, and the birth of a more complex approach to Kabbalah as a discipline encompassing previously trends of thought. This new approach, mostly represented by three Kabbalists -- Bikatilla, de Leon, Joseph of Hamadan -- as well as by the Zohar, presents what I propose referring to as the "innovative Kabbalah" in Spain, in contrast with the conservative trends which had dominated Kabbalah during the preceding generations. (37)

Contrairement aux premiers écrits kabbalistiques à l'intérieur desquels les symboles se référant au domaine des dix sefirot s'exprimaient dans des cadres relativement stables et délimités (38), la valeur et la portée du symbole se transforment ici de façon radicale. En effet, sur l'évidence de la prolifération des commentaires portant sur la nomenclature et la symbolologie des sefirot (39), cette époque témoigne d'une explosion de l'expression symbolique à l'intérieur du discours kabbalistique.

Outre le fait qu'un certain nombre de kabbalistes dont Moïse de Léon, l'auteur du Zohar, passent alors d'une kabbale dite linguistique à une Kabbale dite théosophique (40), le point saillant des nouveaux développements se rapporte à la création d'un univers conceptuel autonome, typiquement kabbalistique, capable de se mouvoir à l'intérieur des données rabbiniques et dont la clé réside maintenant entièrement entre les mains des kabbalistes.

Au cœur de ces efforts créateurs (41), l'ouvrage sur lequel nous allons maintenant nous pencher fait son apparition. Cité pour la première fois en 1281 (42), et suscitant encore, quelque sept siècles après sa première apparition, un intérêt marqué et une lecture attentive, le sefer ha-Zohar, le Livre de la Splendeur (43), synthétisait l'apport des spéculations kabbalistiques du XIIIe siècle et marquait une étape importante dans l'histoire de la Kabbale:

For the first time, Kabbalists used their lists of symbols, not only to decode a book whose symbolic value is different from the Kabbalistic symbolism, but a real symbolic work. The very composition of the Zohar as a symbolic opus is the best example of the vital role symbols began to play in Kabbalistic creation. (44)

1.2.1 Le Sefer ha-Zohar: l'oeuvre et son auteur

Sommet de la Kabbale théosophique d'Espagne (45), "l'une des oeuvres les plus remarquables de la littérature juive et de la littérature mystique en général" (46), le sefer ha-Zohar est apparu sur la scène historique vers la fin du XIIIe siècle dans la région de la Castille.

Se présentant comme un commentaire mystique de la Tora, le sefer ha-Zohar se distingue nettement du vaste ensemble des écrits kabbalistiques par un certain nombre de facteurs dont les plus déterminants sont:

- son caractère pseudépigraphique et les controverses qu'il suscita (47);
- ses dimensions volumineuses (48);
- son araméen artificiel (49);
- son immense influence dans l'histoire de la mystique juive.

G. Scholem explique en ces termes la portée et l'importance du sefer ha-Zohar:

Aucune oeuvre issue du même patrimoine culturel n'a aussi profondément déterminé la formation et l'épanouissement, pendant une longue période, de la pensée et de la foi dans de très larges milieux juifs, en particulier les plus sensibles au fait religieux. Aucune autre non plus n'a été reconnue, trois siècles durant de 1500 à 1800 environ, comme une source de doctrine et de révélation jouissant d'une autorité égale à celle de la Bible ou du Talmud, et de même rang canonique. (50)

Bien que l'oeuvre soit encore considérée aujourd'hui dans les milieux orthodoxes comme étant le recueil des enseignements mystiques de Rabbi Siméon b. Yohai, un tannaïm du IIe siècle (51), les recherches modernes, et plus particulièrement les études de G. Scholem, ont démontré qu'un examen serré du Livre de la Splendeur permettait de formuler les conclusions suivantes (52):

- L'ensemble des doctrines du sefer ha-Zohar reflète la Kabbale espagnole de la fin du XIIIe siècle (53).
- Des quatre courants de la Kabbale de cette époque (54), deux ont particulièrement influencé l'auteur du Zohar: l'école théosophique de Gérone et l'école gnostique de Castille (55).
- Sur les vingt-et-un traités du sefer ha-Zohar, dix-huit indiquent une unité quant à la terminologie, le style et le contenu (56).

- Il faut considérer le kabbaliste R. Moïse de Léon (1240-1305) comme l'auteur de ces dix-huit traités (57).

- L'ouvrage aurait été rédigé en Castille, dans le petit village de Guadalajara, entre 1275 et 1286 (58).

- Les autres parties du Zohar et plus particulièrement les traités des Tikouhim et le Raya Mehemna, sont d'un autre auteur et expriment une étape ultérieure de la pensée kabbalistique (59).

Par ailleurs, il ressort clairement que les objectifs de Moïse de Léon, l'auteur du Zohar, s'inscrivaient dans l'intention générale qui motivait le discours kabbalistique espagnol au XIIIe siècle: contraindre l'influence de la philosophie (60) et se faire le défenseur de la légitimité du discours naïf de la religion (61). G. Scholem décrit les motivations de Moïse de Léon comme suit:

Moïse de Léon écrivit le Zohar afin de s'opposer à la croissance de la mode rationaliste qui s'était répandue parmi ses contemporains instruits. (...) il s'efforce de garder intact le judaïsme de la Tora, en l'interprétant suivant sa manière mystique. Un Midrach mystique qui présente une peinture expressive de la profondeur divine lui sembla être le meilleur instrument pour faire saisir la grandeur du vrai judaïsme, à condition qu'il soit compris comme il doit l'être, c'est-à-dire mystiquement. (62)

Dans le but de "donner une expression magnifique de l'esprit de ce monde contemporain du Kabbalisme espagnol" (63) dans lequel il oeuvrait, Moïse de Léon rédigea son oeuvre de manière à conférer au Livre de la Splendeur des allures de roman mystique. A cet effet, l'exégèse kabbalistique du Zohar est présentée comme si elle découlait de discussions tenues aux environs du IIe siècle en Palestine (64) entre Rabbi Siméon b. Yohai et ses compagnons (65), procédé dont les implications étaient doubles et divergentes. D'une part, ce procédé assurait aux nouvelles interprétations de la Kabbale, un caractère "orthodoxe", voire "authentique", et d'autre part, ce même procédé soulignait, du moins pour le lecteur attentif, la nouveauté des enseignements des kabbalistes (66). Nous soulignons ici "kabbalistes", car il faut préciser que l'originalité du Zohar "est plus apparente dans le style de l'auteur que dans la substance de sa pensée" et que:

Les multiples vues sur de tels sujets comme les profondeurs de la Divinité, la destinée de l'homme et la signification de la Tora que l'on trouve dans le Zohar, furent le produit de cent années de développement intensif de pensée qui sépare le Zohar du livre Bahir. (67)

Il résulte de ces premières observations le fait suivant: nous pouvons distinguer à l'intérieur du discours zoharique trois niveaux (68): 1. un discours "fictif" relatant les discussions de Rabbi Siméon b. Yohai et de ses compagnons (69); 2. les intentions, les objectifs, les

procédés littéraires ainsi que le projet de réforme de Moïse de Léon, l'auteur du Zohar (70) 3. le discours kabbalistique, proprement dit, dans lequel sont présentées et développées les doctrines ésotériques de la Kabbale. Soulignons à nouveau que ce troisième niveau -- le discours ésotérique du Zohar -- est "essentiellement le résultat du développement de la pensée kabbalistique durant les trois premiers quarts du XII^e siècle" (71).

Cette distinction de niveaux d'expression à l'intérieur de l'oeuvre nous permet d'introduire le fait suivant: tout en possédant tous les éléments d'un "discours", le Livre de la Splendeur n'est pas un ouvrage où l'on retracerait aisément un "système", une explication suivie, maintenue: "Ce que le Zohar met en oeuvre", explique C. Mopsik, "c'est un processus de questionnement quant au désir de contacter la transcendance" (72).

En fait, tout en reprenant les procédés exégétiques habituels du midrash (73), le discours zoharique "ne développe pas tant une idée qu'il ne la présente dans une homélie" (74). Le style très éclectique du Zohar se présente comme la conséquence logique de ce procédé dont Moïse de Léon usa abondamment: "D'un bout à l'autre", nous dit G. Scholem, "il < i.e le Zohar > reflète la forme de l'homélie" (75).

Paradoxalement, c'est ce vaste emploi de l'homélie dans le Zohar qui à la fois explique et détermine l'absence de système et la cohérence de son discours:

Ceci est clair: quand un auteur écrit un nombre d'homélies sur un seul et même verset, il est capable "d'exprimer des pensées entièrement différentes sans abandonner l'unité de sa conception fondamentale (...). (76)

Incidentement, une autre pièce s'ajoute à notre dossier. Le Zohar ne traite pas de façon systématique les motifs et les problèmes qu'il aborde: ceux-ci sont l'objet d'un grand nombre de méditations. Toutefois ces méditations comportent généralement certains thèmes majeurs: "les mêmes figures symboliques fondamentales sont répétées d'innombrables fois sous des formes variées" (77). Cela revient à dire que, malgré l'absence de système dans le Zohar, nous découvrons ceci: il existe une cohérence à l'intérieur du discours zoharique.

Cette cohérence intervient à deux niveaux qui s'informent mutuellement: les objectifs de réforme religieuse et sociale de l'auteur du Zohar et le contenu ésotérique de l'oeuvre, ce qu'il est convenu d'appeler les "mystères de la Foi".

La prochaine étape de notre travail consiste à aborder les questions se rattachant à la cohérence interne du

discours zoharique et à déterminer les objectifs que s'était fixés l'auteur du Zohar.

1.2.2 Réforme et Kabbale: les implications sociales et la dimension kabbalistique du discours zoharique

Il apparaît clairement que l'auteur du Zohar était particulièrement conscient des tensions et de l'effritement des pratiques religieuses de son époque. L'historien Y. Baer observe en ce sens:

Rabbi Moses de Leon <i.e. l'auteur du Zohar> was unquestionably deeply concerned over the social ills which afflicted Jewish society and earnestly strove for their correction. (78)

Par ailleurs, l'essentiel du discours zoharique -- sa dimension kabbalistique -- se rapporte et s'articule autour des questions visant à élucider le processus d'émanation donnant forme à la structure sefirotique.

De ces faits, il appert que l'objectif du Zohar se situe simultanément sur deux plans. D'une part, en tant qu'oeuvre kabbalistique, le Zohar vise à faire part des enseignements kabbalistiques, de ces secrets cachés qui, au dire de l'auteur, "n'avaient même pas été dévoilés aux anges saints!" (79) et, d'autre part, il intègre de façon plus ou moins constante les réformes et les ajustements que Moïse de Léon désirait voir se répandre parmi les communautés juives.

Dans un premier temps, on peut donc dire que l'auteur du Zohar est le témoin des réalités de son époque. Il s'insurge en particulier contre les deux phénomènes sociaux suivants: 1. le manque d'intérêt en matière de pratique religieuse de la part de la classe aristocratique (80); 2. les injustices à l'égard des pauvres (81). Cela revient à dire qu'un certain niveau du discours zoharique ne s'explique que si on prend connaissance des préoccupations sociales de Moïse de Léon. Le sefer ha-Zohar est donc également une critique sociale et son discours tient autant d'un désir de réforme que de l'intention de voir se répandre parmi les communautés juives les enseignements kabbalistiques. Dans un tel contexte, l'audience visée par l'auteur du Zohar apparaîtra clairement:

The author of the Zohar did not write the book for limited circulation among fellow cabalists only. The work he composed was, it would appear, intended by him to serve as a guide for religious conduct among a much wider public. (82)

Mais, ce qui est encore plus important de souligner, c'est que la question d'un discours visant à réformer la conduite religieuse dans le cadre d'une oeuvre kabbalistique conduit, directement au contenu kabbalistique articulant cette réforme. Bref, la critique sociale qu'exprime Moïse de Léon à travers le Zohar s'articule et s'exprime à partir du contenu kabbalistique de l'oeuvre. C'est donc dire que, tout en proposant une réforme des moeurs et encourageant la

pratique religieuse, l'auteur du Zohar entendait appuyer cette réforme sur les enseignements théosophiques de la Kabbale. Cela revient à dire que le niveau du discours zoharique contenant une critique des mœurs et encourageant le retour à la pratique religieuse permettait de resituer, tout en faisant oeuvre de réforme "orthodoxe", l'existence collective et individuelle du croyant à l'intérieur de l'univers conceptuel des kabbalistes.

En résumé, les deux objectifs du Zohar, le premier s'incriminant à l'intérieur d'une réforme de nature sociale et religieuse et le second consistant à pénétrer la nature de l'essence divine par la médiation d'un discours ésotérique, rendant lui-même compte d'une compréhension théosophique de la Divinité, se trouvent unis l'un à l'autre.

Ce double rapport et cette convergence établis, il nous faut maintenant aborder la question du discours théosophique du Zohar, c'est-à-dire les enseignements de la Kabbale qui, dans les termes du Zohar, renvoient aux "mystères de la Foi".

1.2.3 Les mystères de la Foi: de l'enseignement à la pratique de la Kabbale

Dans le contexte du sefer ha-Zohar, les "mystères de la Foi" (83) renvoient à ce principe fondamental qui informe et motive l'ensemble du discours kabbalistique: souligner l'existence d'un domaine supraphysique -- le domaine des sefirot -- et établir entre celui-ci et les divers niveaux d'expression et d'existence qui sont le monde naturel, la Tora et le domaine de l'expérience religieuse, un rapport de réciprocité et de cohérence, voire de complémentarité (84).

De manière plus spécifique, les "mystères de la Foi" indiquent l'existence à l'intérieur de la Kabbale d'un besoin profond, fondamental: la recherche d'un équilibre et d'une cohérence entre les divers plans de l'existence; cohérence tant au niveau de l'unité de l'essence divine et de la multiplicité des attributs de la Divinité, qu'entre le monde des sefirot, l'univers créé et l'être humain.

Pris dans son ensemble, le point de vue spirituel du Zohar peut se définir comme un mélange de théologie théosophique, de cosmogonie mythique, de psychologie, et d'anthropologie mystiques. Dieu, l'univers et l'âme ne mènent pas des existences séparées, chacun à son propre plan. (...) L'interrelation étroite de ces trois êtres, Dieu, l'univers et l'âme, que nous trouvons dans le Zohar est aussi caractéristique de tout le Kabbalisme postérieur. Une référence à l'un entraîne imperceptiblement une allusion à l'autre.
(85)

Selon le Zohar, on ne peut atteindre la cohérence ou l'unification des divers plans d'existence en un tout organique -- ce que le Zohar appelle "the linking of all things into a perfect whole" (86) -- qu'en pénétrant la nature intérieure des choses.

En fait, dans le cadre de ce besoin profond qui illumine la recherche des kabbalistes, l'univers apparaît comme étant le produit final d'une expansion graduelle, grandiose, à partir d'un "point caché", ultime fondement de tout ce qui est. Le Zohar déclare à cet effet:

Chaque monde est formé selon ce principe, tant le monde de l'En-haut que celui de l'En-bas. Depuis le frémissement initial du point suprême, jusqu'aux confins des choses, elles sont toutes des enveloppes les unes pour les autres, cerveau à l'intérieur d'un autre cerveau, soufflé au-dedans d'un autre souffle, ainsi emboîtés, l'un est l'écorce pour l'autre et ainsi de suite. (...) Tout est construit selon cette règle. (87)

Le savoir "initiatique" du Zohar, les "mystères de la Foi", renvoie donc à une certaine "lecture" de l'existence et de l'univers qui consiste à pénétrer la nature intérieure des choses afin d'unifier les divers niveaux de la réalité considérés comme autant de membranes, de couches, recouvrant le "cœur" de l'existence qui, selon la théorie générale de la Kabbale, n'est autre que la structure des dix sefirot:

History, like the Bible, consists of different manifestations of the basic hidden pattern -- the theosophical one -- embodied on varied levels,

which can be perceived by penetrating the veil of history or the plain meaning of the text. (88)

Dans le cadre du discours kabbalistique du Zohar, les "mystères de la Foi" se présentent donc sous deux facettes principales: un premier aspect que l'on pourrait qualifier de "théorique" ou théosophique et qui tend à approfondir les données kabbalistiques se rapportant au domaine des sefirot, à leurs différents modes de relations et au processus d'émanation; un second aspect axé sur la dimension pratique des enseignements kabbalistiques qui, ultimement, débouche sur une théurgie. Incidemment:

La science ésotérique aussi haute soit-elle n'a de valeur que parce qu'elle permet à l'homme de jouer son rôle dans l'économie de la création qui est d'unifier et de parfaire toutes les réalités en les rattachant à leur source infinie. (89)

De fait, lorsque l'auteur du Zohar déclare qu'il ne suffit pas de prier mais qu'il faut également "savoir" prier, il souligne ce rapport essentiel, à l'intérieur du discours et de la pensée kabbalistiques, entre la connaissance ésotérique des "mystères de la Foi" et l'application "pratique", liturgique, de cette connaissance. Le Zohar est tout à fait clair sur la question:

Quiconque sait louer son Maître convenablement, le Saint, béni soit-il, exécute ses volontés! De plus, il fait se multiplier les bénédictions, dans l'En-haut ainsi que dans l'En-bas. Celui qui sait dire la louange de son Maître, qui sait unifier Son Nom, est chéri dans l'En-haut et est apprécié dans l'En-bas. (90)

et ailleurs:

"Le Seigneur est proche de tous ceux qui l'invoquent, de tous ceux qui l'invoquent en vérité" (Ps.145/18). Que signifie "en vérité"? Ces mots ont la même signification que dans le verset suivant: "Tu donnes la vérité à Jacob" (Mic.7/20), ce qui veut dire: tu lui as révélé le mystère de faire pendant sa prière l'union sacrée d'une manière convenable. (91)

En ce sens, les "mystères de la Foi" se réfèrent à une double modalité, une double démarche du discours zoharique:

- exprimer et répandre un savoir "initiatique" se rapportant à la décade sefirotique;

- révéler, enseigner, une praxis, une certaine manière, un certain esprit et une certaine motivation religieuse s'inscrivant à l'intérieur d'un univers conceptuel dont le coeur est la structure sefirotique et que les "mystères de la Foi" ont pour fonction de structurer et d'organiser.

Nous situons notre propos dans les limites de cette double démarche du discours zoharique. Notre objectif: établir le rapport entre les "mystères de la Foi" du Zohar, c'est-à-dire ses enseignements théosophiques, et la prière. Pour ce faire, nous avons divisé notre exposé de la manière suivante:

- dans un premier temps, nous décrivons la structure conceptuelle que les "mystères de la Foi" organisent et informent et abordons par la suite la question de l'importance et de la fonction du mythe à l'intérieur de

l'univers conceptuel des kabbalistes et son rôle dans le cadre de l'oraison selon le mode kabbalistique.

- dans un second temps, nous présentons le traitement zoharique de la prière et, à partir des ces données, formulons une explication générale de la prière kabbalistique à l'intérieur du discours zoharique selon le double rapport nature et fonction.

Cela dit, notre propos présentera la progression suivante:

1- présentation de la structure de l'univers conceptuel de la Kabbale et de sa dynamique;

2- identification à l'intérieur du discours zoharique de la dimension mythique de l'oraison;

3- définition de la nature et de la fonction de la prière dans le contexte de la pensée et des enseignements théosophiques du Zohar.

Enfin, compte tenu du rapport particulier qui lie dans la Kabbale celui qui prie à la structure sefirotique, nous identifions dans les pages qui suivent ces éléments dont la symbiose révèle et articule, dans le cadre du discours zoharique, la phénoménologie de la prière: la conscience orante et le continuum sefirotique.

1.3 La conscience orante et le continuum sefirotique

Les notions de continuum sefirotique et de conscience orante serviront à informer et articuler la phénoménologie de l'oraison en sa dimension kabbalistique.

De façon générale, la conscience orante dans le contexte de la prière selon le mode kabbalistique se rapporte à cet élément essentiel de l'individualité qui, au moment de la prière, émerge pour manifester d'une façon active le lien entre le "je" -- la conscience -- et l'intériorité progressive des divers niveaux de l'existence qui sont autant d'embranchements et de ramifications partant d'une réalité centrale, archétypale: la structure sefirotique.

Incidentement, le point de départ de toute oraison, ce qui dans le cadre de la pensée et du sentiment religieux permet l'approche et la relation entre la Divinité et "ce qui en l'homme prie" (92), se situe quelque part dans la conscience de celui qui prie. L'oraison selon le mode kabbalistique rend compte d'une multiple convergence où l'effort de volonté et d'attention sur le domaine des sefirot, d'une part, et l'affectivité et le sentiment religieux d'autre part, s'unissent pour déployer la "conscience orante" du kabbaliste.

Entre les "mondes" qui structurent l'univers conceptuel de la Kabbale et le point de convergence -- la conscience

orante -- où s'unissent les éléments actifs de la psyché, une relation s'établit qui est à la fois intériorisation et mouvement. Ainsi que le souligne G. Scholem:

Kabbalah regarded prayer as the ascent of man to the upper world (...). Its field of activity in kabbalistic thought is entirely in the inward worlds and in the connection between them. (93)

Les termes "conscience orante" et "continuum sefirotique" renvoient à des réalités essentielles qui, structurant et informant l'oraison selon le mode kabbalistique, nous permettrons d'en mieux cerner la nature et la fonction. Les pages qui suivent ont pour but d'éclairer le lecteur sur le sens, la portée et l'emploi de ces deux notions dans le cadre de notre exposé.

1.3.1 La conscience orante: une définition

Lieu mystérieux où se réalise le "contact sensoriel ou conscienciel avec les puissances spirituelles super-cosmiques" (94), la conscience orante témoigne des profondeurs nouvelles que la Kabbale découvre en Dieu (95). Deux modalités permettent de saisir sa nature et le champs de son expérience:

- d'une part, la conscience orante s'apparente à un "véhicule intangible" qui permet le déplacement mystique vers l'intériorité toujours plus profonde que découvrent en Dieu les kabbalistes;

- d'autre part, elle est cette "scène intérieure" où prennent place et se révèlent, par l'oraison et la méditation théosophiques, le mythe et les enseignements de la Kabbale.

En définitive, la conscience orante renferme l'intention fondamentale du kabbaliste, la direction et la finalité spirituelles de l'oraison. Elle est également ce centre intérieur où se réalisent et sont actualisées de manière intime les doctrines kabbalistiques.

1.3.2 Le Continuum sefirotique: une définition

Comme le terme "conscience orante", le terme "continuum sefirotique" réfère à deux modalités, deux manières d'aborder la nature divine et son essence:

1. Il illustre, d'une part, une doctrine essentielle, non seulement en Kabbale, mais également dans le judaïsme: l'unité absolue de la Divinité.
2. Il permet de décrire, d'autre part, la structure sefirotique en son caractère fondamental.

Cependant, avant de traiter de ces deux modalités, nous désirons rendre compte au lecteur de la problématique que renferme l'emploi de l'expression "continuum sefirotique".

- Il va de soi que, dans le cadre d'une religion monothéiste, la distinction en Dieu d'une dimension transcendante, le En-sof, et d'une dimension où se manifestent les "forces" divines créatrices, les sefirot, fait problème. En effet, est-il question d'un Dieu unique ou bien sommes-nous en présence de plusieurs entités distinctes? (96) Doit-on considérer que la pluralité des sefirot indique des divisions à l'intérieur de la structure sefirotique? (97)

En fait, tenant compte de cette problématique, les kabbalistes ont souligné, de diverses manières, la nature absolument simple de la Divinité. Incidemment, le postulat qui émerge du discours kabbalistique exprime la notion suivante: la décade sefirotique et En-sof ne font qu'un (98). Mais cette simplicité, cette unité nécessite au préalable une "unification" consciente de la part du kabbaliste. En un mot, les sefirot, dans l'esprit des kabbalistes, "ne sont pas des créations de Dieu: elles sont la diversité qui est contenue dans l'unité dynamique de sa vie" (99) et il faut réaliser intérieurement la nature du rapport qui lie la structure sefirotique à l'En-sof. Le Zohar rapporte:

Said R. Judah: "All the heavenly lights are illumined from one and depend on one, and all the lights there form only one Light, and desire never to be separated, and he who does separate them in

his mind is as though he separated himself from life eternal. (100)

C'est précisément le concept de cette unité dynamique de la Divinité, si centrale en Kabbale, que nous exprimons par l'emploi de l'expression "continuum sefirotique" (101).

Ainsi que le fait, remarquer R. Goetschel:

(...) l'achèvement des degrés de la divinité est lié indéfectiblement à son commencement. (102)

La notion de "continuum sefirotique" rend donc compte de l'unité organique de la structure sefirotique et d'En-sof, notion que le Zohar exprime en ces termes:

Each one of the subordinate formations shines by virtue of, and is united with, that light which is most internal and itself does not venture without. Therefore everything in the final analysis ascends in this one grade, and all is crowned by this one essence, nothing ever parting of it. It and its name are One. (103)

Bref, l'emploi de l'expression "continuum sefirotique" permet d'illustrer cette vision essentielle de la Kabbale: "tout est lié avec tout et compris en tout, d'une manière précise, insaisissable" (104).

Nous verrons plus loin à quel point cette notion est centrale dans le contexte de l'oraison selon le mode kabbalistique car, ainsi que le souligne Gabrielle Sed Rajna (105), la pierre d'angle de tout l'édifice doctrinaire de la Kabbale est justement l'"acte" qui consiste à réaliser l'unité intrinsèque de la structure sefirotique en unifiant

en un seul "organisme" les diverses étapes du processus théogonique que sont les sefirot. Le Zohar ne déclare-t-il pas: "He is not called One save when they are in union" (106)?

En résumé, l'emploi de l'expression "continuum sefirotique" nous permettra de souligner la nature fondamentale de l'objet de contemplation des kabbalistes -- son unité organique -- et d'illustrer la fonction essentielle de cette contemplation: transformer la structure sefirotique, archétype et coeur de toute existence, en un continuum.

The unification of the Sefirot to one another, and all of them to their source, is presented as occurring through the activity of man's pure thought. Thought is obviously the organ of influence upon the theosophical structure. (107)

A la lumière de ces explications nous pouvons maintenant fournir cette première définition de l'oraison kabbalistique:

Au cours d'une méditation actualisée durant la prière, l'oraison kabbalistique consiste à unifier les attributs de la Divinité par la médiation d'une intention -- la kawwana (108) -- transformant l'oraison en une méditation théosophique sur les sefirot. Bref, la prière kabbalistique relève à la fois d'une technique de

réalisation spirituelle des "mystères de la Foi"
et d'une application liturgique des enseignements
ésotéristes de la Kabbale.

1.4 Formulation de nos hypothèses de travail

1. La lecture théosophique des Ecritures contenue dans le Zohar détermine un nouveau paradigme qu'il convient d'appliquer à la sphère de la conscience religieuse tant individuelle que collective, par la médiation d'une interprétation théurgique des commandements religieux. L'oraison en ce sens sert en quelque sorte de catalyseur, permettant de générer et d'entretenir à la fois sur les plans sociaux et religieux, les découvertes de la spéculation et de la méditation théosophiques des kabbalistes.

2. L'un des principaux objectifs que s'était fixés l'auteur du Zohar consistait à permettre la diffusion d'un code et d'une définition standards de la fonction liturgique conformes aux enseignements théosophiques de la Kabbale. En d'autres termes, le discours kabbalistique du Zohar a pour fonction première d'informer le croyant d'un discours théosophique sur la Divinité afin qu'il puisse ainsi adapter sa prière à la théorie (et la réalité) des sefirot. Bref, le Zohar entend faire connaître la nature de l'oraison et la

juste manière de prier dans le cadre de l'univers conceptuel de la Kabbale.

3. L'oraison étant, dans l'esprit des kabbalistes, ce qui détermine particulièrement le rôle et la fonction d'Israël dans l'économie universelle, le discours kabbalistique sur la prière permettait à la Kabbale de transmettre une idéologie -- un paradigme -- et d'imposer son propos de manière graduelle à l'intérieur même du judaïsme (109).

4. La convergence des enseignements kabbalistiques du Livre de la Splendeur, ce qui assure la cohérence à cette oeuvre gigantesque se rapporte à une seule et même doctrine: la doctrine de l'oraison selon le mode kabbalistique.

Nous sommes témoins, dans l'élaboration et la diffusion des nouvelles théories kabbalistiques, d'une tentative, par ailleurs réussie, d'annexer une nouvelle dimension à l'expérience juive. Comme le souligne M. Idel, la Kabbale théosophique est précisément "an attempt ... to transcend the literal meaning, the corporeal, and the social group without effacing their importance as such" (110).

Bref, au milieu des pérégrinations de l'exil, les kabbalistes présentaient à Israël et au judaïsme un nouveau rôle, un nouveau paradigme, une nouvelle ferveur religieuse, "une sorte d'anthropologie "israélocentrique" surnaturalisée, de l'acte religieux" (111).

En fait, le discours kabbalistique et ses symboles "donnaient aux Juifs l'assurance qu'ils n'étaient pas les seuls concernés par leur souffrances mais que celles-ci contenaient un profond mystère" (112).

Par sa forme et son discours, le Sefer ha-Zohar allait s'avérer l'oeuvre kabbalistique la plus efficace à propager ce nouvel espoir, ce nouveau paradigme (113).

Notes du chapitre 1

1- Cf. M. Idel, Conférences, chap.2, pp.2-5. Le bilan: "we are in complete darkness as to the number of the thousands of Kabbalistic works and fragments, most of which are still in manuscripts, and a great number of which are anonymous or unidentified; furthermore, even a list of the names of the Kabbalists is still unavailable." Ibid, p.2.

2- Le rapport particulier entre Kabbale, et plus particulièrement le Zohar, judéité et judaïsme permettait ainsi à un rabbin hassidique de la fin du XVIII^e siècle de déclarer: "Le Zohar m'a permis de demeurer Juif", cf. G. Scholem, Grands Courants, p. 172. Prendre connaissance du chapitre 10 de M. Idel, Conférences. J. A. Agus déclare: "As the mystical comforter of Israel's bruised soul, the Zohar was an important source of strength in the long, dark centuries of the late medieval and the early modern period." J.A. Agus, "The Zohar", dans I. Caplan et H. V. Ribalow, The great Jewish books (New York: Horizon Press, 1952), p.206. Cf. infra, le contenu de la note 113.

3- M. Idel observe: "Strangely enough, despite the gradual broadening of Kabbalah as a religious movement, the critique against it became silenced, although it does seem that there was once more anti-Kabbalistic material than is extant in the surviving documents." M. Idel, Conférences, chap.1, pp.1-2. La première critique à l'endroit de la Kabbale, celle de Meir ben Simon de Narbonne, contemporain d'Isaac l'Aveugle, remonte aux années 1230-1235, voir G. Scholem, Origines, pp.51-53; pp.209-210. G. Scholem souligne: "Il reproche <Meir ben Simon> expressément aux kabbalistes d'invoquer les sefirot, comme intermédiaires, au lieu de diriger leurs prières vers Dieu, et/ de se rendre ainsi coupable d'idolâtrie." Ibid, p.210.

4- Cf. G. Scholem, Grands Courants, p. 249. Prendre également note de la remarque de G. Vajda citée infra, p.90.

5- Voir infra, pp.23-25; également le contenu des notes 32, 62, 66.

6- G. Scholem, Origines, p.97. Selon ce même auteur, les kabbalistes, malgré leurs nombreuses innovations, ne doivent pas être considérés comme des hérétiques: "In a way", considère Scholem, "they have merely drawn the final consequence from the assumption of the Talmudists concerning revelation and tradition as religious category." Idem, Messianism idea in judaism, p.283. Comparer avec le traitement de M. Idel, Conférences, chap.2, pp.23-25.

7- C'est nous qui soulignons. Mentionnons que tous les soulignements dans notre mémoire, à moins d'une indication contraire, sont notre emphase. M. Idel, Conférences, chap. 2, p.23. Cf. ibid, chap.8, p.28: "Far from sheer innovations, these concepts which appear to be so, are presented as part of a sustained effort to understand older oral or written traditions, whose significance is exposed by means of a more complex theology."

8- Le problème fut récemment soulevé par M. Idel: "Kabbalah was actually a practical-experience type of mysticism more than a speculative theory." M. Idel, Conférences, chap.2, p.11. Voir ibid, pp.15-19; prendre également connaissance du contenu et de l'esprit du chapitre 5, "Mystical Techniques", du même ouvrage.

9- G. Scholem, Origines, p.48.

10- Remarque de G. Vajda dans "Origines et développement de la Kabbale juive", Revue de l'Histoire des Religions, 1947-1948, p.144.

11- Pour un aperçu du contexte historique, cf. Y. Baer, A History of the Jews in Christian Spain, vol.1 (Philadelphia: J.P.S., 1978), pp. 243-305; D. Chanan Matt, Zohar, The book of enlightenment (New-York: Paulist Press, 1983; désormais: Zohar), pp.15-24; J. R. Marcus, The Jew in the medieval world, (New York: Athenum, 1978), pp.34-40.

12- L'explication suivante d'Antoine Faivre illustre parfaitement le sens que les kabbalistes attribuent à la notion d'"origine": "L'origine n'est pas seulement ce par quoi tout commence, elle est aussi ce par quoi, sans cesse, tout prend existence." voir son article "Les métamorphoses d'Hermès", dans Les yeux de chair et les yeux de feu. La science et la gnose (Paris: Berg International, 1979), p.99. Nous nous permettons de fournir au lecteur le contenu intégral de cette longue explication de G. Scholem dans laquelle ce dernier exprime de manière fort juste les raisons et la forme que prenait cette quête de sens chez les kabbalistes: "Les mystiques juifs se sont intéressés tout particulièrement à la question de l'oeuvre de la création (maasé bereshit), c'est-à-dire à la question de la nature de la création. Ils se sont demandé d'où nous sommes venus et où nous allons. D'où sommes-nous venus? Les kabbalistes attachaient une importance spéciale à cette question. Car si nous pouvons connaître l'échelle ascendante, ou plutôt l'échelle descendante, si nous pouvons connaître les degrés dans l'évolution des êtres depuis la source de tout être, "racine de toutes les racines", jusqu'à notre existence à nous, si nous pouvons savoir le

secret de la création, d'où nous sommes venus et comment les créatures se rattachent les unes aux autres, d'où vient l'imperfection qui nous a plongés dans ce monde maudit et lugubre, si fertile en catastrophes, en imperfections et en défauts? Si nous pouvons savoir tout cela, nous pourrions en tirer un enseignement sur le retour vers notre "patrie intérieure". Si nous pouvons savoir comment nous sommes tombés, par quelles voies particulières tout ce qui existe s'est désagrégé, nous pourrions savoir comment, de même, tout peut remonter. Une telle remontée apparaît ici comme un retour au point initial de la création; elle n'est pas une marche vers un point final." G. Scholem, Le Messianisme Juif (Paris: Calmann-Lévy, 1974), p.75; voir Idem, Grands Courants, p.33: "Connaître les étapes du processus créateur, c'est aussi connaître les étapes du retour à la racine de toute existence."

13- A titre de précision: dans le langage théosophique des kabbalistes cette conception d'un "commencement en Dieu" pose le problème de la différentiation en Dieu d'un aspect absolument inconnaissable et transcendant et l'émergence d'une dimension accessible ou, plus précisément, du début en Dieu du processus culminant en l'"individuation divine", c'est-à-dire passage du Ein-sof au "I" (sefira Keter) puis au "Toi" (sefira Tiferet) et enfin au Je (sefira Malkouth). Voir infra, chapitre 2, le contenu des notes 16, 67.

14- Deux remarques succinctes sur cette question: "The kabbalists drew on Jewish Neoplatonic and Aristotelian teaching but were not confined to it. Their name for the ultimate reality of God is Ein Sof, the Infinite. Ein Sof is inaccessible to thought and has no attributes. This accords with Avicenna's and Maimonides' conception." D. Chanan Matt, Zohar, p.22; cette observation de J. Dan: "(...) Jewish mystics joined the Jewish philosophers in the acceptance of the new concept of the transcendent God, as defined with the help of Aristotelian philosophy." J. Dan, "The emergence of mystical prayer" dans Studies in Jewish Mysticism (Cambridge: Association for Jewish Studies, 1982), p.109. Voir également, M. Idel, Conférences, chap.3, pp.6-10, où ce dernier reconnaît cette tendance à l'intérieur de la Kabbale qui consiste à spiritualiser la pensée philosophique en traduisant le contenu de l'expérience mystique selon des concepts et termes philosophiques tirés de la philosophie d'Aristote ou du néoplatonisme. Sur ce point, voir G. Scholem, Grands Courants, p.36.

15- Il ne s'agit pas d'un jeu de mots! Dans l'univers symbolique des kabbalistes, l'essence infinie de Dieu, telle une racine, produit un "arbre": la structure dénaire des sefirot. "Les dix Sephirot", écrit G. Scholem, "constituent

l'Arbre mystique de Dieu ou l'arbre de la puissance divine; chacune d'elle représente une branche dont la racine commune est inconnue et inconnaissable." G. Scholem, Grands Courants, p.230. Dans les termes du Zohar: "Tout naît de la souche et de la racine d'En-haut." (Z.I, 110a). Se rapporter également à Z.I, 37a; Mopsik, vol.I, p.205: "Viens et vois: Toutes les plantes n'étaient d'abord que des traces infimes et encloses en un seul lieu. Ensuite le Saint, béni soit-Il, les déracina puis les replanta ailleurs où elles prirent consistance".

תא חזי כלהון נטיעין הוון סטימין רשימין דקיקין באורא חד, לבתר
עקרן קביה, אשתיל לון באתר אחרא, ואתקיימו.

Sur l'Arbre en tant qu'organigramme de la structure sefirotique, cf. G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.112; Idem, La mystique juive, pp.61-63; Idem, Grands Courants, pp.229-230.

16- Suivant l'opinion de l'historien Juif H. Graetz (1817-1891), la Kabbale fut longtemps définie comme étant une réaction contre les "lumières" de la philosophie et contre l'oeuvre de Maïmonide (1135-1204), particulièrement jusqu'à ce que les conclusions de G. Scholem (1897-1982) de l'université Hébraïque de Jerusalem obligent à une profonde réévaluation de la problématique. Une telle conclusion, typique chez les historiens juifs du mouvement de la haskala, tenait du fait suivant: on abordait l'analyse scientifique de la Kabbale selon des critères et une méthode propre à l'analyse philosophique et non en tant que phénomène religieux. De plus, les théories kabbalistiques étant étroitement reliées aux principaux concepts du Hassidisme -- l'une des cibles principales des tenants et défenseurs de l'émancipation juive -- l'étude de la Kabbale demeurerait teintée de préjugés négatifs évidents. Cf. Scholem, Origines, pp.15-16; Idem, Le Nom de Dieu, pp.200-201; D. Biale, Gershon Scholem, Kabbalah and counter-history, (Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1979), pp.19-30; M. Idel, Conférences, chap.10, pp.4-5. Pour se convaincre du ton particulièrement agressif de H. Graetz sur les questions sur rapportant à la Kabbale et au Zohar, voir son History of the Jews (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1967), vol.IV, pp.10-23 et pp.480-481.

17- Cf. G. Scholem, Grands Courants, pp.38-41. Fondamentalement, les différences entre Kabbale et philosophie se rapportent d'une part à la nature divine des sefirot et à l'utilisation du symbole par les kabbalistes au détriment de la méthode allégorique des philosophes. Sur la question de la nature des sefirot, l'observation qui suit de G. Vajda est tout à fait pertinente: "La fonction

instrumentale et médiatrice des séfirot n'empêche pas qu'elles demeurent dans le domaine de la déité ou, si l'on veut, que Dieu soit entièrement immanent en elles, (...) cette réserve suffit à maintenir infranchissable la barrière entre une théosophie, fût-elle largement alimentée de concepts philosophiques, et la philosophie elle-même." G. Vajda, Recherches, p.176. Sur la question de l'utilisation du symbole et de son importance en Kabbale, se rapporter aux ouvrages suivants: G. Scholem, Grands Courants, pp.38-40; R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, Le Discours de la Kabbale Espagnole (Louvain: Peter Leuvenis, 1983; désormais: Meir Ibn Gabbay), pp.108-122. En dernier lieu, soulignons : l'utilisation des symboles par les kabbalistes, contrairement à l'utilisation de l'allégorie chez les philosophes, permettait une relation beaucoup plus dynamique avec les forces actives du judaïsme et ses différentes formes d'expression. Cf. Grands Courants, pp. 38-50; Idem, "Philosophy and Jewish mysticism", Review of Religion, 2 (1938), pp.385-402; Idem, Origines, pp.430-431. Prendre connaissance du contenu, au chapitre deux, de la note 20.

18- I. Tishby, "La Kabbale" dans l'Encyclopédie de la Mystique Juive, (Paris: Berg International, 1977).

19- G. Scholem, Origines, p.20.

20- G. Scholem, Grands Courants, p.37. Pour un traitement succinct mais efficace des différences entre philosophie et Kabbale, cf. ibid., pp.38-46.

21- Voir G. Scholem, Origines, p.21: "En tant que phénomène historique dans le judaïsme médiéval, la Kabbale est née en Provence, ou plus exactement dans sa partie occidentale, au Languedoc. De là, elle a été transplantée dans le premier quart du XIII^e siècle en Aragon et en Castille, où elle devait connaître par la suite son développement classique." Plus loin, à la page 47, G. Scholem explique en ces termes le rapport entre cette contrée et l'émergence et la diffusion en Espagne des doctrines kabbalistiques: "Des élèves de Rabed <Rabbi Abraham ben David de Posquières/décédé en 1179> et de son fils <Isaac l'Aveugle, voir infra note 29> venus d'Espagne pour suivre l'enseignement des écoles talmudiques de Provence, ont été les principaux agents de la transplantation de la Kabbale en Espagne et de sa diffusion en ce pays." Puis G. Scholem d'ajouter: "Rien ne permet de supposer que la Kabbale, dans le sens précis du terme, ait été connue en Espagne autrement que par cette filière ou par quelque voie parallèle se ramenant aussi à la Provence."

22- En-sof est un terme technique qu'emploient les kabbalistes pour désigner "la divinité inconnaissable reposant au fond de son propre abîme", cf. remarque de M. Hayoun dans G. Scholem, La mystique juive (Paris: Cerf, 1985), p.17. Le terme En-sof, un néologisme, semble avoir attiré l'attention des kabbalistes vers la fin du XIIe siècle qui voyaient dans sa nouveauté une façon d'exprimer la nature obscure, insaisissable de la Divinité. G. Scholem souligne: "Ce néologisme en-sof émerge ici de façon inattendue; c'est précisément du fait de son caractère inhabituel qu'il s'imposa aux yeux des kabbalistes désireux d'exprimer ce qui est sans nom, ce qui est transcendant, étrange et coupé de tout. On ne peut pas dire qu'en-sof est "l'être infini" ou la "chose infinie". La terminologie des kabbalistes ne permet pas de donner une réponse nette à cette question; ce serait plutôt la circonlocution "sans fin" ou "infinité" qui répondrait mieux à l'intention originelle." G. Scholem, Le Nom et les symboles de Dieu (Paris: Editions Le Cerf, 1983), p.28. Notons au passage que le Zohar, rédigé pour l'essentiel en araméen (voir plus loin, n.49), écrit l'expression En-sof sous sa formulation hébraïque. Sur l'évolution du terme, se référer à G. Scholem, Kabbalah, pp.88-89; Idem, Origines, pp.280-296. Soulignons en dernier lieu deux aspects essentiels d'En-sof: la négation et l'impersonnalité, la théosophie juive conférant le caractère personnel de la Divinité qu'à cet aspect de Dieu qui se manifeste dans les sefirot. A titre de référence, cf. les passages suivants du Zohar où il est fait allusion à En sof: Z.I, 15a, 26a, 103a; II, 9a (cf. G. Scholem, Le Nom et les symboles de Dieu, p.32), 239a; III, 26b. Prendre particulièrement note de Z.II, 213b alors qu'En-sof est mis en rapport avec l'élévation de la pensée lors de l'oraison. Enfin, prendre note des observations intéressantes de C. Mopsik, Zohar, vol.II, pp. 520-535.

23- La théorie des sefirot (au singulier: sefira) est au centre des spéculations des kabbalistes. Présenté pour la première dans le texte juif à caractère spéculatif le plus ancien, le Sefer Yetsira, dont la date de composition, encore incertaine, se situerait semble-t-il entre le IIIe et VIe siècles, le concept de sefirot subit plusieurs métamorphoses avant de se cristalliser dans les limites de l'expression et de la perception des kabbalistes. Un bref aperçu dans le Sefer Yetsira, le terme sefirot s'allie à une théorie mystique des nombres, les dix sefirot sont alors les dix nombres primordiaux. Puis, sous l'influence du Bahir (bien que le terme soit utilisé à un seul endroit, §124), lui-même influencé par une pensée de type gnostique, les sefirot se transforment en hypostases, en forces divines, transformation qui souligne une différence fondamentale et capitale: les sefirot ne sont plus extérieures à Dieu, elles

sont maintenant conçues comme faisant partie de la Vie en Dieu; elles sont l'intériorité de la Vie même de Dieu et se rapportent aux différentes étapes d'un processus dynamique qui, par certains aspects, s'apparente à un processus d'individuation, les sefirot étant semblables à des étapes où Dieu s'avance à partir de sa profondeur infinie (En-sof) pour s'affirmer en tant que "Je". Dès lors, la plus grande partie de la Kabbale se rapportait à ce discours dont la principale fonction consistait à rendre compte des spéculations ésotériques sur les sefirot et de lier par l'expression symbolique le domaine des sefirot aux motifs et concepts du discours religieux orthodoxe ainsi qu'au domaine de la pratique religieuse. Sur le Sefer Yesira, voir G. Scholem, Kabbalah, pp.21-29; Idem, Origines, pp.33-44; Idem, Le Nom et les symboles de Dieu, pp.65-68; D. Blumenthal, Understanding Jewish mysticism, vol.1 (New York: Ktav, 1978), pp.13-46. Enfin, sur les principales conceptions kabbalistiques se rapportant aux sefirot, voir M. Idel, Conférences, chap.6, pp.36-63; G. Scholem, Kabbalah, pp.96-116; R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, pp.123-185; G. Vajda, Recherches, pp.171-198; S. Karppe, Etude sur les origines et la nature du Zohar (Paris: Félix Alcan, 1901; désormais: Etude), pp.365-372, 385-400.

24- G. Scholem, Le Nom de et les symboles de Dieu, p.167. Voir également S. Karppe, Etude, p.343: "Si le Zohar ne présente pas sur Dieu une conception uniforme, nous pouvons cependant admettre qu'il est traversé tout entier par la distinction entre Dieu en soi, invisible, inaccessible et Dieu en tant que créateur, se révélant à l'esprit humain."

25- "Entre la physionomie de la première mystique juive et celle du kabbalisme médiéval, il y a une différence que le temps n'a jamais effacée." G. Scholem, Grands Courants, p.33. Cette différence se rapporte au caractère ontologique de la quête des kabbalistes. Ceux-ci voulurent pénétrer au-delà du domaine de l'expérience extatique des mystiques de la Merkabah (entre le III et le VI siècle de l'ère moderne): "Là", écrit G. Scholem, "où précédemment la vision ne pouvait pas aller plus loin que la perception de la gloire de sa présence sur le trône (i.e. l'expérience mystique dans la Merkabah); il s'agit maintenant de savoir si l'expression est possible à l'intérieur de cette gloire. (...) La tendance... à pénétrer dans un nouveau champ de contemplation au delà de la sphère du trône, est aux racines de l'élan originel de la Kabbale." Ibid. p.223. La différence fondamentale en ce qui concerne l'expérience mystique: "Au lieu du ravissement et de l'extase, nous avons à présent la méditation, le repli sur soi-même et la communication pieuse, intime, débaquet, avec le divin." Idem., Origines, p.262. Sur la mystique de la Merkaba, voir

l'analyse de G. Scholem dans Les Grands Courants, chapitre II; J. Abelson, Jewish mysticism (New York: Hermon press, 1969; (première édition, Londres, 1913), pp.33-51.

26- Cf. R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, p.131, prendre également note des références à la note 40.

Le Zohar aborde la question de la double modalité d'être en Dieu; cf. Z.II, 64b; Simon, vol. III, p.202) "Said R. Abba: "What did the Israelites mean when they said: "Is the Lord among us or not" (Ex.17/7) (...) they desired to know whether the Divine manifestation which they had experienced was that of the Ancient One, the All-hidden One, the Transcendant, whose designation is Ayin (Nought), because He is above comprehension, or of the "Small Countenance", the immanent designated YHVH."

אמר רבי אבא, מאי דכתיב ה'ש' בקרבנו אם אין. (...) וכו' למודע, בין עתיקא סתימא דכל סתימין. דאקרי אין. ובין ועיר אפין דאקרי ...

27- Notons les observations des trois auteurs suivants: Y. Tishby, G. Vajda et M. Idel. Le premier note: "Cette distinction fondamentale entre ces deux aspects de la Divinité, à savoir la dualité de la force de radiation secrète et la structure de ses forces, agissant en qualité de créateur du Commencement, est pour le Judaïsme, une parfaite nouveauté, un germe étranger." Y. Tishby, "Kabbale", dans Encyclopédie de la mystique juive (Paris: Berg International, 1977) col.692. Quant à G. Vajda, il observe: "(...) nous nous trouvons en face d'une problématique sinon toute nouvelle, pour le moins très différente de celles que reflètent les documents rabbiniques, puis les textes philosophiques des textes précédents." G. Vajda, "Notice sommaire sur l'interprétation de Genèse I, 1-3, dans le Judaïsme postbiblique", dans In Principio, Interprétations des premiers versets de la Genèse (Paris: Editions Augustiniennes, 1978), pp.23-35. Enfin, M. Idel, de l'université Hébraïque de Jérusalem, qualifie le phénomène en ces termes: "The emergence of a theosophical hierarchy and, even more, its move to the center of religious interest represents a major restructuring of Jewish thought in Kabbalistic circles." M. Idel, Conférences, chap.6, p.64.

Enfin, prendre note que l'on retrouve à propos d'En-sof, dans une oeuvre kabbalistique anonyme du début du XIVE siècle, le Maareket ha-elahut, cette notion: "Sache que l'Infini dont nous avons fait mention n'est l'objet d'aucune allusion ni dans la Tora, ni dans les Prophètes, ni dans les Hagiographes, ni dans le propos des Sages; il n'y a que les maîtres de l'oeuvre (i.e. les kabbalistes) qui aient reçu quelque allusion à son sujet." Sur ce passage, voir G.

Vajda, Recherches, p.174; G. Scholem, Kabbalah, p.61; C. Mopsik, Zohar, vol.II, p.520.

Notons que le Zohar souligne également la nature ésotérique des enseignements portant sur En-sof, cf. Z.I, 23a; Mopsik, vol.I, p.131: "Toutes les explications qui précèdent sont vraies. Pourtant, le secret de ce qui a été énoncé plus haut à propos de la Cause suprême, qui est la Cause qui est par-delà toutes Causes, n'a été transmis ni à tous les sages, ni même à tous les prophètes."

אבל מה דאמרו לעילא על עלמה דאיתו על העלות, האי דזא לא אמרו
אלא לכל חכמה ונב' אה.

28- Sur les premiers développements de la Kabbale en Provence et les apports de ses principaux représentants, cf. l'importante contribution de G. Scholem, Origines, pp.213-385.

29- Isaac l'Aveugle (décédé entre 1232-1236 à Posquières ou à Lunel), le premier à avoir utilisé le terme "kabbale" dans le sens de tradition ésotérique (cf. R. Goetschel, La Kabbale, Paris: Presses universitaires de France, 1985, p.76), fut un mystique contemplatif dont les enseignements indiquent une fusion entre le néoplatonisme et les idées gnostiques du Bahir. La plupart des théories et conceptions mystiques d'Isaac l'Aveugle furent reprises par les kabbalistes de Gérone dont il fut le maître pour la plupart (cf. G. Scholem, Origines, p.389). Son commentaire sur le Sefer Yetsira est le premier ouvrage présentant une interprétation kabbalistique de l'œuvre. Il est également le premier kabbaliste à employer le terme "En-sof" en référence à la Divinité cachée. De plus, Isaac l'Aveugle développa une théorie mystique du langage qui posait comme postulat l'existence du Nom divin comme source de la création (cf. G. Scholem, Le Nom et les symboles de Dieu, pp. 74-78; également infra chap.2, pp.89-96; chap.3, pp.169-179), inaugurant en quelque sorte les théories kabbalistiques sur la valeur mystique, théosophique du langage. Enfin, les plus anciennes instructions indiquant un rapport entre certains textes liturgiques et une méditation basée sur les sefirot proviennent de ce kabbaliste (cf. G. Scholem, Kabbalah, p.46). C'est également à Isaac l'Aveugle que revient d'avoir formulé la notion d'un "continuum sefirotique", cf. G. Vajda, Le Commentaire d'Esra de Gérone sur le Cantique des Cantiques (Paris: Aubier Montaigne, 1969, p.252; désormais: Commentaire; voir infra n.98). Bref, "(...) avec Isaac l'Aveugle, on se trouve donc déjà placé en face d'un système kabbalistique fortement structuré qui, aux côtés de la thématique du Bahir, servira de point de départ à toute l'évolution ultérieure de la Kabbale", R. Goetschel, La Kabbale, p.80.) Pour toute ces raisons, Isaac l'Aveugle

fut qualifié par R. Baya ben Asher (1276-1340) de "père de la Kabbale", opinion que partageait l'historien H. Graetz (cf. J. Abelson, Jewish mysticism, p.8).

30- D. Biale souligne: "Commentary is not only the proper mode of Jewish mysticism, but is actually required because of the divine origin of traditional texts. An essential connection exists between commentator and text because of the divine character of language (...)." D. Biale, Gershom Scholem, Kabbalah and counter-history (Cambridge: Harvard University Press, 1979), p.90. Cf. G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.46. Voir infra, pp.90-98.

31- G. Scholem, Origines, p.431. Le même auteur observe: "Pour le mystique l'acte originel de la Révélation à la communauté, telle la révélation publique du mont Sinai, pour prendre un exemple, apparaît comme un fait, dont la véritable signification cependant est à développer. La révélation secrète est pour lui la révélation réelle et décisive; ainsi, la substance des textes canoniques, comme celle de toutes les autres valeurs religieuses, est fondue et reçoit une autre forme en passant à travers le courant violent de la conscience mystique." Idem, Grands Courants, pp.21-22.

32- C'est la raison pour laquelle le discours kabbalistique cherchait à s'accorder avec le discours rabbinique: les kabbalistes ne mettaient pas directement en cause la question de l'autorité des rabbins et du Talmud, ce qu'ils remettaient en cause, c'était l'intention véritable, la portée des dits et des légendes. Ils voulaient "ouvrir" une nouveau sens aux paroles du Talmud et aux rites du judaïsme. Leur intention n'était pas d'en abroger le contenu, mais d'en prolonger la signification. L. Fine observe: "The kabbalists did not oppose traditional Jewish law in any way; they did, however, transform it by investing conventional practice with a new level of meaning. The Kabbalists themselves, of course, believed that the esoteric meaning which they endowed prayer, festival celebration, and life-cycle ritual was not new at all, but the deepest and truest level of meaning." L. Fine, Safed Spirituality (New York: Paulist Press, 1984) p.16.

La Kabbale réinventait le judaïsme dans la mesure où elle réinterprétait chaque acte religieux à la lumière d'une nouvelle dimension: la dimension sefirotique. Chaque geste s'inscrivait à l'intérieur d'un contexte qui avait changé, mais le geste en lui-même demeurait identique. Ainsi que l'a déjà mentionné G. Scholem: "Le mystique qui donne une nouvelle signification symbolique aux textes sacrés, aux dogmes et au rituel de sa religion ... découvre une nouvelle

dimension, une nouvelle profondeur dans sa propre tradition." G. Scholem; La Kabbale et sa Symbolique, p.32.

33- "La plus importante période de l'histoire de l'ancienne Kabbale est liée à la petite ville espagnole de Gérone en Catalogne, où tout un groupe de mystiques se montra très actif dans la première moitié du XIIIe siècle; ce groupe réussit aussi le premier à familiariser les cercles influents des juifs espagnols avec la pensée kabbalistique." G. Scholem, Grands Courants, p. 268. "Là", écrit G. Scholem, "pour la première fois, dans un renoncement résolu à la pseudépigraphie ... la doctrine de la Kabbale a été élaborée dans les sens les plus variés et les représentants de cette doctrine sont déjà nettement désignés comme "maître de la Kabbale". G. Scholem, Origines, p.388. L'activité des kabbalistes de Gérone s'exerça principalement entre les années 1210-1260. "La grandeur historique de Gérone", nous dit R. Goetschel, "est d'avoir opéré définitivement la jonction entre la Kabbale gnostique et contemplative du Languedoc et la pensée juive issue de la tradition gréco-arabe. C'est en Catalogne que s'effectue la synthèse entre le Dieu de Plotin et celui de la Bible, entre la doctrine de la création ex nihilo et celle de l'émanation." R. Goetschel, La Kabbale, p.88. Pour une étude détaillée de la Kabbale de Gérone et de ses divers représentants, cf. G. Scholem, Origines, pp.387-500. Voir également, infra, le contenu des notes 54-55.

34- "A partir de l'an 1200 les kabbalistes commencent à émerger comme un groupe mystique distinct, qui, sans être numériquement important, a néanmoins acquis une prépondérance considérable dans beaucoup de parties de la France du Sud et de l'Espagne." G. Scholem, Grands Courants, p.134. Sur cette prépondérance des premiers kabbalistes, cf. M. Idel, Conférences, chap.10, p.4.

35- Y. Baer: "The cabalistic movement contributed decisively to the shaping of Jewish history." Y. Baer, A History of the Jews in Christian Spain, vol.1 (Philadelphie: J.P.S., 1978), p.243; cf. R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, p.14; Idem, La Kabbale, pp.118-119.

A partir du XIIIe siècle, l'application de la Kabbale selon la version de Luria occasionna certains problèmes majeurs puisqu'elle fut à la source "du plus grand mouvement messianique de l'histoire juive depuis la chute du Temple", c'est-à-dire l'épisode du pseudo-messie Sabbataï Tsevi (1626-1676). Par la suite, l'apparition du Hassidisme en Pologne et en Ukraine aux XVIIIe et XIXe siècles transforma les conceptions mystiques de la Kabbale en vertus éthiques individuelles particulièrement vivantes chez le peuple mais peu représentatives du contexte culturel environnant et

inaptes à répondre au défi posé par le mouvement d'émancipation. "(...) le hasidisme a transformé les valeurs théosophiques de la Kabbale spéculative; il en a fait une psychologie mystique." G. Vajda, "Notice bibliographique...", p.188.

36- Sur les changements affectant la Kabbale durant cette période, prendre connaissance de M. Idel, Conférences, chap.9, pp.15-26.

37- Ibid, p.18. Voir également, ibid, chap.5, p.54.

38- Ibid, p.15: "Although it served as an important mode of expression, most of the earlier Kabbalists, symbolism was used in a particular way at that time. In the earlier Kabbalistic documents, symbols are relatively rare, and the relationship between a symbol and the object symbolized is relatively stable." Voir G. Scholem, Kabbalah, p.51.

39- M. Idel, Conférences, chap.9, p.16: "For the first time, comprehensive commentaries on the ten sefirot were composed, consisting of long lists of symbols referring to each and every sefirah; such classics of Kabbalah as R. Joseph Gikatilla's Shaarey Orah and the anonymous Shaarey Zedek are specifically devoted to the hundreds of symbols related to the Sefirot. Moreover, as far as we know, an interesting literary phenomenon first occurred in Castile during the period mentioned: certain authors composed, during a relatively short time interval, several versions of their commentaries of ten Sefirot. R. Joseph Gikatilla wrote at least four such commentaries, R. Moses de Leon at least two, and R. Joseph of Hamadan at least three such commentaries; nothing similar is known to have occurred throughout the preceding century."

40- Ibid, p.17. Brève allusion chez R. Goetschel, La Kabbale, p.94.

41- Ibid, pp.16 et 18 (nous recoupons): "this interest in symbolism cannot be regarded as a mere organization or collection of already existing symbols, but as a new eruption of a symbolic type of consciousness. (...) Ready to accept symbols stemming from varied symbolic structures, the "creative" Kabbalists enriched the existing literature, not only by novel combinations, but also, I suppose, innovated other symbols." Cf. R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, p.46.

42- Dans le Meshal ha-Quadmoni (La Fable de l'Ancien), comportant un ensemble d'homélies et de fables, l'auteur, Isaac Ibn Sahula, une relation de l'auteur du Zohar, cite un extrait du Midrash ha Neelam, la plus ancienne composition

du sefer ha-Zohar, paraphrase un autre passage tout en faisant allusion au Zohar en plusieurs autres endroits. Cf. D. Chanan Matt, Zohar, p.204; Y. Baer, A History of the Jews in Christian Spain, pp.436-437, n.17.

43- Tiré de Daniel 12/3 (également Ez.8/2), le terme "zohar" signifie "splendeur", "luminosité". Dans le Zohar la racine zhr exprime deux choses: 1. une illumination dans le cadre d'une expérience mystique, cf. Z.I, 52a-b, 234a; II, 2a, 23a-b; III, 124b, 153b, 202a; 2. sert à décrire le processus d'épanchement de la Vie divine, cf. Z.I, 15a; III, 124b, 153b. Notons également au passage la relative similitude d'emploi du terme dans le Shekkel HaKodesh (pp.123-124) de Moïse de Léon, l'auteur du Zohar, et Z.II, 23a, cf. A. Kaplan, Meditation and Kabbalah (New York: Weiser, 1982), pp.122-124. ◊

44- M. Idel, Conférences, chap.9, p.19.

45- C'est un point sur lequel les chercheurs s'entendent: le Zohar est l'opus magnum de la théosophie juive: "le sommet de la Kabbale spéculative d'Espagne" (G. Vajda); "le faite de l'évolution idéologique de la Kabbale espagnole" (S. Sed Rajna); "oeuvre maîtresse de la Kabbale espagnole" (G. Scholem); "texte majeur de la mystique juive" (R. Goetchel); "oeuvre centrale de la littérature kabbalistique" (E. Muller); "couronne de l'arbre mystique du judaïsme" (S. Karppe); et, enfin, "the major text of Kabbalah" (D. Chanan Matt).

46- G. Scholem, Grands Courants, p.220.

47- Les controverses relatives au problème de la paternité du Livre de la Splendeur expriment trois attitudes essentielles: 1. La première, celle des kabbalistes, consiste à considérer pour auteur du Zohar Rabbi Siméon ben Yohai et à considérer dans un tel contexte Moïse de Léon comme le simple compilateur de l'oeuvre; 2. partagé par un grand nombre de savants, dont G. Scholem (cf. Grands Courants, p.175), on considère Moïse de Léon comme l'auteur de la très grande majorité des textes composant le Zohar; 3. à mi-chemin entre les deux conceptions, l'opinion selon laquelle le Zohar contiendrait certains traités d'une très haute antiquité (cf. Muller, Histoire de la mystique juive, p.76). Sur la tension entre l'approche des kabbalistes et celle des académiciens, voir M. Idel, Conférences, chap.2, p.14 et D. Chanan Matt, Zohar, p.15. L'opinion de A. E. Waite cadre parfaitement avec notre approche: "Whether we regard it as doctrine handed down from an immemorial past - few of us can so regard it - or whether we decide in our excess that it was conceived by Moses de Leon and born of his brain and pen, it is a wonderful heritage of mind which

has come into our hands (...)." A. E. Waite, The holy Kabbalah (New York: Citadel Press, 1982), p.599. Dans le même esprit, prendre note des propos de C. Mopsik, Zohar, tome 1, pp. 9-13.

48- L'ouvrage, dont la première édition remonte à 1558, est composé de trois volumes de trois cents folios chacun. Les nombreuses éditions du texte original (plus de 80) contiennent environ 2400 pages. La traduction anglaise (H. Sperling et M. Simon, Londres, 1931-1934), loin de contenir tous les écrits du Zohar (cf. B. Scholem, Grands Courants, p. 178), comporte tout de même cinq volumes (près de 2000 pages). Des deux traductions françaises disponibles, celle de Jean de Pauly (publiée en 1986) comprend six volumes (plus de 2800 pages sans compter les notes du traducteur); la traduction de C. Mopsik, dont le premier volume est paru en 1981 et le second en 1984 (un troisième volume est prévu pour le printemps 1986), comprend actuellement les 180 premiers folios du Zohar (environ 1100 pages en traduction). Nous avons principalement utilisées l'édition araméenne accompagnée d'une traduction hébraïque de R. Yehouda Lev Achlag (Sefer ha Zohar im pirouch ha Soulam, Londres, 1978, 10 volumes). Outre les traductions majeures auxquelles nous nous sommes référés, nous avons également utilisé deux traductions mineures: 1. R. Rosenberg, The book of concealment, The Great Holy Assembly, The lesser holy assembly of the Zohar, with the Assembly of the Tabernacle (New York: Ktav, 1973); 2. A. Bension, The Zohar in Moslem and Christian Spain (New York: Hermon, 1974, réimpression de l'édition de 1932), pp.114-191, traductions qui regroupent les textes de la Grande et de la Petite Assemblées et du Sifra diSani'uta soit, respectivement, Z.III, 127b-145a, Z.III, 287b-296b et Z.II, 176b-179a. Les références au Zohar indiquent, selon la pagination de l'oeuvre originale, en premier lieu le volume du Zohar (I, II ou III), le folio (a ou b) et, dans les cas où cela s'avérerait nécessaire, c'est-à-dire en citations directes, la traduction employée, le volume, et, enfin, la page. Par exemple, la référence au folio 25a du volume I du Zohar se signale ainsi: Z.I, 25a; et si nous voulions référer le lecteur à la traduction employée: Z.I, 25a, Simon, vol.I, p.98, ou Z.I, 25a, De Pauly, vol.I, p.153, ect.

49- L'emploi de l'araméen conférerait une certaine autorité, suggérerait une certaine ancienneté. Pour ce qui est de l'araméen, l'auteur du Zohar, s'est inspiré en majeure partie de l'araméen du Talmud de Babylone et de celui usité dans le Targum d'Onkelos. Utilisant un vocabulaire plutôt réduit (un peu moins de 400 mots), Moïse de Léon créait un araméen inusité, particulier au Zohar: "L'araméen du Zohar", note B. Scholem, "est purement artificiel, c'est une langue

littéraire employée par un écrivain qui évidemment ne savait d'autre araméen que celui de certains documents littéraires juifs et façonnait son propre style selon des critères subjectifs définis." G. Scholem, Grands Courants, p.179. Cf. W. Bacher, "L'exégèse biblique dans le Zohar", p.34; E. Muller, Histoire de la mystique juive, p.78.

Noton également que l'emploi de l'araméen dans le Zohar (poursuivant en cela une tradition rabbinique: les anges ne "comprennent pas" l'araméen; Chabbat 12b, Tossefta sur Berakot 3a), peut se référer dans un certain sens au discours de l'ésotériste à qui les anges pourraient s'en prendre s'ils venaient à comprendre le sens de ses paroles, cf. Z.I, 9b. Le même principe est appliqué, mais dans le cas de la liturgie en Z.II, 129a. Quant à l'hébreu, il "renforce les puissances du ciel qui savent et comprennent cette langue et nul autre" Z.I, 75b; Mopsik, vol.I, p.382.

כלהו חילי נסיה ידעי ביה, ואחלקשי ביה, וזשון אחרא, קא דמי'.
ולא אשתמודעי ביה.

Pour un traitement de l'emploi de l'araméen dans la rédaction du Zohar, cf. Grands Courants, pp.179-184; W. Bacher, "l'exégèse biblique dans le Zohar", pp.37-38.

50- Scholem, G., Zohar, Le Livre de la Splendeur (Paris: Seuil, 1980), p.9.

51- Voir Z.III, 287b (De Pauly, vol.VI, p.80; Bension, p.173; Abelson, p.134), où R. Siméon ben Yohai, sur le point de mourir, déclare "Pendant que je vais vous parler, R. Abba consignera mes paroles par écrit (...)."

Cette section du Zohar, l'Idra Zouta, la "Petite Assemblée", étant la dernière composition dans les éditions du Zohar, le rédacteur a probablement voulu suggérer que la mort du rabbin légendaire coïncide avec la fin des enseignements du Zohar.

Enfin, sur R. Siméon, nous fournirons les renseignements suivants: contemporain et disciple de Rabbi Akiva, R. Siméon ben Yohai, dont les enseignement expriment une morale sévère et rigide (cf. Aboth, 3/4), fait partie de ce groupe de docteurs de la Loi appelés Tannaïm qui vécurent en Palestine durant le premier et le deuxième siècles de l'époque moderne. Leurs exposés et leurs doctrines, compilés par R. Yehouda Hanassi au début du IIIe siècle, forment les textes de la Mishnah auxquels s'ajoutent les textes de la Gemarah qui sont le produit des Amoraïm qui vécurent en Palestine et en Babylonie entre les troisième et sixième siècles. En ce qui concerne la légende, on raconte que R. Siméon, ayant critiqué le gouvernement romain, fut dénoncé puis condamné à mort et qu'il se cacha avec son fils, R. Eléazar, dans une caverne où, durant 12 ans, ils s'occupèrent que de l'étude de la Tora. Dans le Talmud et les midrashim, les allusions à R. Siméon ben Yohai (cf.

Sukka, 45a; Shemot Rabba, chap.52; Bereshith Rabba, chap.35) suggèrent d'une part que R. Siméon avait une haute opinion de lui-même et, d'autre part, qu'il était très considéré par ses compagnons. Voir G. Casaril, Rabbi Siméon Bar Yochai et la Kabbale (Paris: Seuil, 1961), pp.13-28. Mentionnons enfin que dans certaines sources (Bava ben Asher et Meir Ibn Gabbay), le Zohar est appelé "Midrash de Rabbi Siméon b. Yohai". Voir plus bas, le contenu des notes 65, 66.

52- Prendre connaissance des résultats des études de G. Scholem dans les ouvrages suivants: Les Grands Courants de la Mystique Juive (Paris: Payot, 1977) p.172-260; Idem, Kabbalah (New York: Meridian Book, 1978), pp.57-61, 213-243; Idem, Zohar, (Paris: Seuil, 1980), pp.7-21. Scholem parle de "conclusions incontestables" (Grands Courants, p.175). La méthodologie employée par G. Scholem est la suivante: 1. critique interne des divers traités du Zohar, 2. étude portant sur la terminologie, le style, les méthodes d'exégèses ainsi que les idées et notions émises dans les divers traités, 3. une comparaison avec le contenu des ouvrages de Moïse de Léon. Sur les premières démarches de Scholem relatives à la paternité du Zohar, cf. Grands Courants, p.175 et la note 6; Idem, Les Origines de la Kabbale, (Paris: Aubier Montaigne, 1966), p.14; et, plus particulièrement, D. Biale, Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History (Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1979), pp.115-121. Il est à noter que la première lecture que donna G. Scholem à l'université Hébraïque de Jérusalem, en 1925, portait le titre "Moïse de Léon a-t-il écrit le Zohar?". Nous donnons ici la liste des autres études traitant du Livre de la Splendeur auxquelles nous nous sommes référés: J. Abelson, Jewish Mysticism, An introduction to the Kabbalah (New York: Heron Press, 1913 (réimpression 1969)), pp.118-135; W. Bacher, "L'Exégèse biblique dans le Zohar", Revue des Etudes Juives, vol.XXII, 1891, pp.34-46/219-229; A. Bension, The Zohar in Moslem and Christian Spain (New York: Heron Press, 1932 (réimpression 1974)), pp.XV-XX/77-92; D. R. Blumenthal, Understanding Jewish Mysticism, A source reader (New York: Ktav, 1978), pp.103-157; D. Chanan Matt, Zohar, The Book of Enlightenment (New York: Paulist Press, 1983), pp.3-39, 193-299; E. Müller, Histoire de la Mystique Juive (Paris: Payot, 1976), pp.73-104; Y. Tishby, "La Kabbale", texte paru dans l'Encyclopédie de la Mystique Juive, (Paris: Berg International, 1977), col.677-928; G. Vajda, "Les origines et développement de la Kabbale juive d'après quelques travaux récents", Revue de l'Histoire des Religions, 1948, pp.144-153; Idem., Introduction à la Pensée Juive du Moyen Age (Paris: J. Vrin, 1947), pp.197-210; Idem., L'Amour de Dieu dans la Théologie Juive du Moyen Age (Paris: J. Vrin,

1957), pp. 206-232; A. E. Waite, The Holy Kabbalah (New-York: Citadel Press, 1974), pp.51-64, 115-182; S. Karppe, Etude sur les origines et la nature du Zohar (Paris: Félix Alcan, 1981), pp.307-581. Ajoutons à ces travaux, l'introduction et l'appendice de la traduction du Zohar par Sperling et Simon (vol. I, pp.ix-xxvii, 379-384), et les notes fort pertinentes (particulièrement celles du Tome II) de C. Mopsky, traducteur du Zohar, ainsi que le compte rendu de ses observations dans Zohar, vol. I, (Paris: Verdier, 1981) pp.7-19, et vol. II (Paris: Verdier, 1984) pp.7-34, 515-554.

53- Cf. G. Scholem, Origines, p.14: "Toute l'oeuvre appartient au dernier quart du XIIIe siècle (...). Le Zohar est fondé d'un bout à l'autre sur la littérature rabbinique et kabbalistique composée avant 1275."

54- Ces quatre courants sont: 1. Kabbale dite gnostique dont l'activité se concentrait en Castille. Ses principaux représentants sont Isaac Cohen, Jacob Cohen, Moïse de Burgos et Todros Abulafia. La spéculation de ce mouvement à l'intérieur de la Kabbale se caractérise principalement par l'utilisation abondante de représentations mythologiques et par une grande insistance à pénétrer le mystère des "forces du mal". 2. Kabbale de Gérone (particulièrement entre 1230-1260), dont les écrits et les doctrines se fondent en très grande partie sur les enseignements d'Isaac l'Aveugle. A l'instar de Safed au XVIe siècle, cette petite ville de Catalogne exerça au XIIIe siècle une très grande influence dans les milieux kabbalistiques. Les plus éminents représentants du cercle de Gérone sont Moïse ben Nahman (Nahmanide), Ezra ben Salomon (Ezra de Gérone), Azriel de Gérone, Jacob ben Sheshet. Le produit de la spéculation de ce type de Kabbale est à proprement parler une théosophie. 3. Kabbale dite prophétique (ou extatique) dont Abraham Abulafia (1240-1292) est le principal représentant. Aboulafia développa une méthode originale de "détachement" mental progressif basé sur la manipulation des lettres de l'alphabet hébraïque que l'on appelle "tserouf" (combinaison des lettres) dont la pratique devait permettre l'expérience "prophétique" et l'extase. Contrairement au Zohar, l'extase mystique joue un rôle central dans le système d'Abraham Aboulafia. Notons enfin que Abraham Aboulafia délaissa la théorie sefirotique pour concentrer son attention sur ce qu'il appelle le "Chemin des Noms". 4. Kabbale philosophico-mystique dont le principal représentant fut Isaac Ibn Latif qui marque des "tendances mystiques extrêmes" qu'il exprime dans une langue philosophique particulièrement originale et dont le symbolisme, à l'instar des théories mystiques d'Abraham Aboulafia, ne se fonde pas sur la structure sefirotique, voir M. Idel, chap.6,

pp.56-58; chap.9, pp.2-5. Relativement à ces quatre courants de la Kabbale espagnole au XIII^e siècle, se rapporter à l'étude de S. Heller-Wilensky, "Isaac Ibn Latif, Philosopher or Kabbalist", dans A. Altmann (ed.), Jewish Medieval and Renaissance Studies, (Cambridge, 1967), aux pages 221-223, en tenant également compte du contenu de la note 267.

G. Scholem explique: "Il n'existe pas quelque chose comme "la" doctrine des Kabbalistes. Au contraire, nous avons souvent un étrange cheminement à faire au milieu de la multitude et des contradictions des motifs, processus qui a donné différents systèmes ou demi-systèmes." G. Scholem, La Kabbale et sa Symbolique, p.107. Voir également G. Scholem, Kabbalah, p.87. Notons, en dernier lieu, la traduction française récente, la première, d'un ouvrage d'Abraham Aboulafia, L'Épître des sept voies (Paris: Editions de l'Eclat, 1985; traduit et annoté par Jean-Christophe Attias).

55- R. Goetschel, observe: "(...) le Zohar, rédigé pour l'essentiel par Moïse de Léon entre 1280 et 1286, apparaît comme un effort de synthèse créatrice entre la mystique de l'école géronaise et la théosophie des kabbalistes de Castille." R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, p.12. Cf. Scholem, Kabbalah, p.57. Sur l'influence du cercle de Gérone sur le Zohar, cf. G. Scholem, Grands Courants, pp.189, 193, 268. Quant aux rapports entre le discours zoharique et certaines notions fondamentales de la Kabbale gnostique, voir Grands Courants, pp.192-194. G. Scholem définit le rôle de la théosophie gnostique en ces termes: "(...) remplit la fonction qui consiste à mettre en liaison une conception mystique de Dieu et une foi sans faille en les valeurs et les voies de la tradition et en ses configurations concrètes." G. Scholem, Origines, p.430.

56- "L'évidence de cette identité repose sur la langue du livre, sur son style littéraire et enfin, ce qui n'est pas le moins important, sur la doctrine qu'il présente." G. Scholem, Grands Courants, p.179; "De ces dix-huit traités qui forment le premier groupe et selon l'opinion commune constituant, pourrait-on dire, réellement le Zohar, on peut définitivement affirmer qu'ils sont l'œuvre d'un seul auteur. (...) L'impression générale laissée par ces écrits est celle d'une uniformité surprenante (...)." (Ibid.). Pour la liste de ces 18 traités, Grands Courants, pp.175-178; Idea, Kabbalah, pp.214-219.

57- Moïse de Léon naquit à Léon puis vécut dans les villes de Valladolid, Guadalajara (jusqu'en 1290), Avila et Arevalo où il serait mort vers 1305. Durant sa jeunesse, on le voit s'intéresser à la philosophie qu'il délaisse progressivement pour les enseignements de la Kabbale auxquels finalement il

s'identifie entièrement: "Il <Moïse de Léon> vient du monde des lumières philosophiques contre lequel il a mené ensuite un combat incessant. Dans sa jeunesse, nous le voyons ruminer le grand ouvrage de Moïse Maimonide <Le Guide des Égarés> et aller jusqu'à faire quelques dépenses pour se procurer un exemplaire personnel. Quelques temps après, ses inclinations mystiques l'orientèrent dans la direction du néoplatonisme." G. Scholem, Grands Courants, p.219; voir également ibid., p.210; selon G. Scholem, l'auteur du Zohar "seems to have deeply experienced his conversion to kabbalism." G. Scholem, Zohar, p.16; cette "conversion" de Moïse de Léon est manifeste dans le sefer ha-Zohar si l'on compare la méthode employée dans le Midrash ha-Neelam, qui est le traité le plus ancien de l'ouvrage (rédigé entre 1275-1280), avec celle employée dans les compositions plus tardives. Ainsi, dans le Midrash ha-Neelam, Moïse de Léon élabore une lecture allégorique telle que la pratiquaient les philosophes alors que dans le Zohar en général, nous sommes témoins d'une exégèse de type symbolique, G. Scholem souligne en ce sens: "The author's viewpoint progressed from a tendency toward philosophy and allegoric interpretation to Kabbalah and its symbolic ideas." G. Scholem, Kabbalah, p.58. Enfin, quant à la paternité proprement dite de l'ouvrage, G. Scholem conclut: "(...) après avoir fait une étude précise des écrits hébraïques de Moïse de Léon et de leur relation au Midrash Ha-Neelam et aux composants du Zohar, j'en suis venu à la conclusion qu'ils étaient tous écrits par le même homme." G. Scholem, Grands Courants, p.209. Le même auteur écrit par ailleurs: "This much is certain: Moses de Leon was in possession of the original work and circulated it from 1280 on, so that a countryman of his, Isaac ibn Sahula of Guadalajara read The Secret Midrash as early as 1281. From 1286 on Moses de Leon composed his "own" writings in very considerable numbers. These books reveal an author who lives and moves wholly in the specific world of the Zohar and not merely in the general world of the contemporary Kabbalah (...)." G. Scholem, Zohar, p.19. En dernier lieu mentionnons que les conclusions de G. Scholem, tout en étant similaires à celles de l'historien juif du XIXe siècle, Heinrich Graetz, pour qui Moïse de Léon était l'auteur du Zohar, diffèrent sur le point suivant: G. Scholem défend le caractère pseudépigraphique de l'œuvre et légitimise l'entreprise de Moïse de Léon: "La pseudépigraphie s'éloigne fort de la contrefaçon", écrit-il, "...l'historien de la religion n'a aucune raison de porter une condamnation sur ce pseudépigraphiste. A l'esprit aventureux de Moïse de Léon, non moins qu'à son génie, nous devons l'une des œuvres les plus remarquables de la littérature juive et de la littérature mystique en général." G. Scholem, Grands Courants, p.220. Enfin, Y. Baer souligne la nette tendance chez Moïse de Léon à vouloir corriger,

réformer la société juive de son époque, cf. Y. Baer, A History of the Jews in Christian Spain, pp.261-270. Voir infra, le contenu des notes 78-82.

58- "Le Midrach Ha-Neelam, précurseur du Zohar véritable, fut écrit entre 1275 et 1280, probablement pas longtemps avant cette dernière année, tandis que le fond du travail fut achevé dans les années 1280-1286." G. Scholem, Grands Courants, p.204.

59- "(...) ces parties que je propose d'appeler le Zohar véritable doivent être définies comme l'œuvre d'un seul auteur et la Raya Mehemna et les Tikkunim doivent être considérées comme une imitation." G. Scholem, Grands Courants, p.185. Ces deux ouvrages sont en fait des imitations du Zohar et auraient été rédigés vers la fin du XIII^e siècle ou le début du XIV^e siècle: "These two imitations were successful enough to become part of the zoharic literature." D. Chanan Matt, Zohar, p.18. G. Scholem précise: "They are the work of an unknown kabbalist who was familiar with the major part of the Zohar and his books as a kind of continuation of it." G. Scholem, Kabbalah, p.59. Les différences essentielles entre ces écrits et les dix-huit autres compositions du Zohar sont: 1. un emploi de la langue araméenne radicalement différent, de beaucoup moins riche que l'araméen du Zohar proprement dit; 2. une tendance révolutionnaire marquée, particulièrement dans le Raya Mehemna ("Le Berger Fidèle") qui se caractérise par des propos acerbes à l'endroit des enseignements du Talmud, attitude qui s'oppose à celle de l'auteur des autres parties du Zohar. Se rapporter à G. Scholem, La Kabbale et sa Symbolique, pp.77-82; Idem, Grands Courants, p.227; 3. une attitude strictement théiste contrastant avec le panthéisme développé dans le Zohar; 4. une distinction quant à la nature des sefirot: contrairement aux enseignements du Zohar où elles sont considérées comme participant à l'essence divine, dans ces traités les sefirot ne sont que des instruments de la Divinité, cf. R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, pp.131-132, pp.162-164; M. Idel, Conférences, chap.6, p.46; G. Vajda, Recherches, pp.175-176; Y. Baer, A History of the Jews in Christian Spain, pp.270-277.

60- R. Goetschel observe: "Au XIII^e siècle, les penseurs juifs se trouvent en gros partagés en deux camps: le camp maïmonidien où se regroupent les disciples de la philosophie d'Aristote et le camp des traditionalistes représenté par les kabbalistes. La tradition ésotérique fonctionne à partir de cette époque sur le plan social comme une idéologie visant à barrer le chemin sur le plan social au rationalisme ambiant." R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, p.20. Prendre note de ce propos de J. A. Agus: "It is in its

violent struggle against the spirit of rationality, that the central impetus of Zoharic thinking may be recognized. (...) The Zoharic philosophy is essentially an elaborate defense of naive faith, a counter-revolution against the inroads of rational thought." J.A. Agus, "The Zohar", dans I. Caplan et H. V. Ribalow, The great Jewish books (New York: Horizon Press, 1952), p.198. Le conflit se manifeste particulièrement dans la distinction des méthodes exégétiques: l'allégorisme des philosophes versus le symbolisme des kabbalistes; R. Goetschel note: "Par ces symboles, dont le retentissement au niveau du vécu des kabbalistes s'alimentait à leur expérience extatique, les ésotéristes insufflent une signification nouvelle aux textes de l'Aggada et aux préceptes de la Tora à propos desquels l'allégorie rationaliste exerçait un effet réducteur." R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, p.109.

61- "Le Kabbalisme du XIIIe siècle, avec sa conception théosophique de Dieu, est essentiellement une tentative pour préserver le fond de la foi populaire naïve, alors récusée par la théologie rationnelle des philosophes." G. Scholem, Grands Courants, p.221. Prendre également connaissance de cette observation de Y. Baer, dans A history of the Jews in the Christian Spain, p.244: "The whole current of mysticism, along with its individual eddies, had a single goal. The mystics -like the rabbis of the tannaitic period when faced with Hellenistic rationalism- sought to remove Judaism from mundane entanglements to the sheltered precincts of Halakha and Aggada and guide it toward a way of life, mytho-mystic in outlook and ascetic in practice."

62- G. Scholem, Grands Courants, p.219. Voir infra, chapitre 2, Langage et processus théogonique: l'intellection et le savoir ésotérique, pp.91-93. Prendre également note de cette remarque de Daniel Chanan Matt, Zohar, p.22: "(...) its prime motivation was provided by the contemporary rationalistic trends. The kabbalists perceived these trends as a threat to tradition, and... Moïse de Leon was deeply concerned. He felt called upon to defend traditional belief and practice, and he indicates in one of his Hebrew works that this was his purpose in revealing the ancient secrets: "God knows that my intention is good: that many may become wise and strengthen their faith in God." cf. Zohar II, 156b.

63- G. Scholem, Grands Courants, p.219. Le même auteur définit la Kabbale comme étant une tentative pour "revêtir le judaïsme de la gloire d'une splendeur mystique." Ibid, p.54.

64- G. Scholem met en évidence les faits suivants: 1. la Palestine décrite dans le Zohar est une contrée imaginaire.

2. l'auteur du Zohar s'est inspiré pour ses descriptions de la topographie palestinienne des sources talmudiques et midrachiques. 3. ces descriptions topographiques "fournissent la preuve la plus convaincante possible que l'auteur n'a jamais mis les pieds en Palestine et que sa connaissance de la contrée est entièrement tirée de sources littéraires." G. Scholem, Grands Courants, p.185. G. Vajda note: "le Zohar... est l'œuvre d'un Espagnol du XIIIe siècle finissant et n'a rien à voir avec la Palestine des rabbins du second siècle chrétien." G. Vajda, "Notice bibliographique de l'ouvrage de G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism", Revue des Etudes Juives, 1946, p.176.

65- Voir Z.III, 127b, où sont énumérés quelques-uns de ces rabbins: R. Eléazar, R. Abba, R. Yehouda, R. Yossé fils de Jacob, R. Isaac, R. Hizqiya, R. Hiya, R. Yossé et R. Yessa. Evoquant la présence de ces "personnages" dans le Zohar, G. Scholem (cf. G. Scholem, Kabbalah, pp.221-222) souligne le fait que l'auteur du Zohar a regroupé maladroitement des rabbins de l'époque des tannaïm (Ier et IIe siècle) avec certains de l'époque des amoraïm (IIIe au VIe siècle), en l'occurrence R. Abba, R. Hezekiah, R. Hiyya, et R. Aha. Selon le même auteur, les noms des compagnons de R. Siméon b. Yohai sont tirés d'un midrash pseudépigraphique du VIIIe siècle, le Pirké Rabbi Eliezer. Ajoutons enfin que les parties les plus antérieures du Zohar (Midrash ha-Neelam) indiquent un certain flottement, une certaine incertitude dans l'esprit de Moïse de Léon, non seulement quant aux noms des disciples de R. Siméon, mais également quant au rôle précis de ce dernier, cf. Grands Courants, pp.178, 185-186 et, plus particulièrement, pp.198-199. En dernier lieu, soulignons que le Zohar tisse une fantastique légende autour de la personne de R. Siméon b. Yohai. A titre d'exemple, se rapporter aux passages suivants: Z.I, 3b-4b, 156a; II, 14b (les paroles de R. Siméon - c'est-à-dire ses enseignements ésotériques- font trembler les cieux, entraînent de grandes répercussions) 149a; III, 127b (l'"Assemblée céleste" se réunit pour entendre les enseignements de R. Siméon) 287b. Enfin, en Z.III, 241b (le prophète Elie fait appel à la science ésotérique de R. Siméon b. Yohai).

66- Cette remarque générale de B. Bokser s'adapte parfaitement au problème que pose le caractère pseudopigraphique du Zohar: "Mystics were often under suspicion as the bearers of unconventional ideas, and a doctrine gained greater credibility if it had behind it the authority of an ancient and highly revered master." W. Bokser, Jewish mystical tradition (New York: Pilgrim Press, 1981), p.16. Outre l'utilisation de R. Siméon b. Yohai à titre de maître initié aux mystères de la Kabbale, un

certains nombres de "stratégies" ont été développées par Moïse de Léon dans le but de sanctionner les nouveaux enseignements de la Kabbale: certains enseignements proviennent directement d'Elie (Z.I, 1b-2a; III, 221a, 231a.) ou de l'Académie Céleste; d'autres sont tirés de livres mystérieux (le Livre d'Adam, Le Livre d'Enoch, Le Livre de Rav Hammuna le Vieillard, ect), voir Z.II, 176a; le Zohar cite également "notre mishna" alors qu'il s'agit d'extraits de certaines parties du Zohar. En résumé, tous ces passages se réfèrent à des enseignements ésotériques transmis de façon surnaturelle ou conservés dans de très vieux ouvrages, cf. Daniel Chanan Matt, Zohar, pp.25-26.

67- G. Scholem, Grands Courants, p.193.

68- Cette distinction, que nous croyons justifiée, nous a permis de nous frayer un chemin dans la complexité de l'œuvre. Elle nous a par ailleurs permis une lecture plus effective, plus juste; croyons-nous, car le Zohar est à ce point cryptique qu'il faut délimiter les niveaux d'attention durant la lecture, cf. D. Blumenthal, Understanding Jewish mysticism, vol.I, p.113-119; D. Chanan Matt, Zohar, p.38. Dans le cadre de notre division, outre le premier niveau qui est facilement repérable, les second et troisième niveaux nous permettaient de distinguer entre "stratégie" (second niveau) et "doctrine" (troisième niveau). Bref, tout en rendant compte des lectures possibles du Zohar, l'emploi de ces trois niveaux assurait, d'une part, un triage plus effectif de l'information et permettait, d'autre part, de repérer aisément les éléments essentiels du discours zoharique.

69- Mentionnons toutefois que le Zohar n'est pas entièrement composé selon cette trame, quelques traités étant anonymes. L'exemple le plus probant est ce petit document de six feuillets et rédigé dans un style très hermétique, le Sifra di-Tseniutha (Z. II, 176b-179a). Cf. E. Muller, Histoire de la mystique juive, pp.76-77.

70- Ce deuxième niveau est constitué principalement des deux aspects suivants: 1. le style de l'auteur et "son attitude envers l'héritage de la pensée juive" G. Scholem, Grands Courants, p.192; 2. les passages où le Zohar s'exerce à une réforme des moeurs; cf. infra, le contenu des notes 80 et 81.

71- G. Scholem, Les Grands Courants, p.193.

72- C. Mopsik, Zohar, vol.II, p.518. Quant à E. Muller, il souligne: "le Zohar, dans son ensemble, ne présente aucune apparence de système", E. Muller, Histoire de la mystique

juive, p.82, et ailleurs: "Le Zohar et le Livre Bahir considèrent les sujets principaux de la Kabbale de façon éclectique et non systématique". Ibid, p.73.

En fait, comme le mentionne G. Scholem, cette absence de système caractérise l'expression de la pensée juive: "Plus une idée ou une doctrine est naturellement et caractéristiquement juive, plus elle manque délibérément de systématisation. Elle n'est pas construite comme un système logique." G. Scholem, Grands Courants, p.174. "Souvent", écrit plus loin Scholem, "une idée n'est pas tellement extrapolée et projetée dans un terme biblique, mais elle est plutôt conçue comme le développement d'une réflexion mystique sur une parole de l'Écriture. En procédant ainsi, le Zohar reste fidèle à la tradition de la pensée juive spéculative qui, pour le répéter, est étrangère à l'esprit de systématisation." Ibid, p.221. Notons enfin que G. Vajda qualifie le Zohar d'"œuvre du monde la mieux faite pour précipiter dans la déconfiture les analyseurs méthodiques et les metteurs en fiches." G. Vajda, L'Amour de Dieu, p.210.

73- W. Bacher souligne: "Le Zohar emprunte à l'ancienne littérature midrashique non seulement la forme littéraire, mais encore une partie importante de son contenu." Op. cit., p.39.

Voici l'énumération de deux des procédés midrashiques les plus employés par l'auteur du Zohar: a) le commentaire suit la division de la Tora en sidrot selon l'usage de la synagogue; b) le verset à l'étude est introduit par un autre verset tiré des Prophètes ou des Hagiographes dont l'interprétation est liée à celle du verset de la Tora.

Le midrash, dont la racine hébraïque signifie "chercher", "étudier à fond", est une méthode -- un procédé littéraire et exégétique -- un certain type de lecture des textes bibliques qui est devenue, à travers l'histoire juive, un discours collectif et la matrice d'un héritage spirituel important. Selon l'expression d'Emmanuel Levinas, cf. L'Au-delà du Verset, Lectures et discours talmudiques (Paris: Editions de Minuit, 1982), p.134, le midrash est une "solicitation de sens".

Notons qu'il faut distinguer dans ce type de lecture deux grands courants, deux types de recueils. On parlera ainsi du Midrash Halakha (enseignements concernant les lois) et du Midrash Haggadah (enseignements qui ne concernent pas directement la Loi mais qui contient les légendes populaires). Les principaux ouvrages du Midrash Halakha sont: la Mekhilta (portant sur le texte de l'Exode), le Sifra (sur le texte du Lévitique), Sifré (sur Nombres et Deutéronome). Quant au Midrash Aggadah dont la date de production s'étend du VI^e au XVII^e siècle, les textes les plus importants font partie de la collection du Midrash Rabbah (Bereshith Rabbah, Vayyikra Rabbah, ect.).

Enfin, notons qu'un grand nombre de midrashim s'ajoute à cette liste et que l'un de ces textes, le midrash Pirkey Rabbi Eliezer, dont la rédaction finale est postérieure à l'avènement de l'Islam, a particulièrement sollicité l'attention de Moïse de Léon puisque l'ouvrage en question, selon le résultat des études de G. Scholem, "est une des sources les plus importantes pour la Haggada du Zohar en général", G. Scholem, Grands Courants, p.186.

74- G. Scholem, Grands Courants, p.174.

75- Ibid, p.221. En fait, G. Scholem considère l'auteur du Zohar comme "un génie dans l'ordre des homélies." (Ibid). Selon ce même auteur, Moïse de Léon "est un penseur qui se sert de l'homélie plutôt qu'il ne présente une systématisation." Ibid, p.173.

76- G. Scholem, Grands Courants, p.193.

77- Ibid.

78- Y. Baer, A History of the Jews in Christian Spain, p.261. On retrouve dans le Miskan ha-Eduth, rédigé par Moïse de Léon vers 1293, le passage suivant fort significatif: "(...) personne ne voit, personne n'entend, personne ne s'éveille, car tous sont endormis; un sommeil profond, venant de Dieu, est tombé sur eux, de sorte qu'ils ne questionnent plus, ne lisent plus et ne cherchent plus à savoir. Et quand je vis tout ceci, je me trouvais moi-même contraint d'écrire sur ces mystères, de les cacher et de les peser afin de les révéler aux hommes pensants, et de faire connaître toutes les choses auxquelles les sages se sont intéressées toutes leur vie." cité par G. Scholem, dans Grands Courants, p.218.

79- Z.I, 22b; Mopsik, vol.I, pp.129-130.

80- Y. Baer observe: "Not the least of his concerns was the moral laxity prevalent among the higher classes (...)." Y Baer, A History of the Jews in Christian Spain, p.261; "Manifest in the Zohar is the author's hatred of the wealthy, incontinent aristocracy, which held the destinies of Spanish Jewry in its hands." Ibid, p.263. Voir également, G. Scholem, Grands Courants, p.219. Cf. Z.I, 131b; Mopsik, vol.II, p.226: "qui s'attèle à la Torah, tous les peuples de la terre n'ont pas le pouvoir de le dominer!"

כל מאן דאשתדל באורייתא, לא יכיל לשרטאה עלוי כל עמין דעלמא.

Cf. Z.II, 206b et Z.III, 46a; De Pauly, vol. V, p.128: "Il faut proclamer publiquement et avec franchise, sans

réticence; si nous avons peur de proclamer les principes de la Loi, nous aurions honte plus tard devant Dieu."

B1- "The author of the Zohar was conscious of the social conflicts which flared up during this period within the Jewish communities, and his heart was with the poor and lowly", Y Baer, A History of the Jews in Christian Spain, p.263. Voir D. Chanan Matt, Zohar, p.18 et p.196, n.45. Cf. Z.III, 9a; 113b. Prendre également connaissance du contenu des passages suivants: Z.I, 109a; Mopsik, vol.II, p.105: "Or quiconque est malvaillant envers les pauvres, mieux vaut qu'il n'eût jamais existé! De plus, il n'aura pas de vie dans le monde à-venir. Tandis que quiconque est généreux envers les pauvres, il est bon qu'il existe, et le monde subsiste grâce à lui, il aura vie et longévité dans le monde à-venir."

דכל בר נש דאיהו צר עינא לגבי מסכנא יאות הוא דלא יתקיים בעלמא. ולא עוד אלא דלית ליה חיים בעלמא דאתי. וכל מאן דאיהו וותרן לגבי מסכנא. יאות הוא דיתקיים בעלמא. ויתקיים עלמא בניניה ואיך ליה חיים ואורכא דחיי בעלמא דאתי.

De fait, le Zohar considère la prière du pauvre comme étant supérieure à toutes les autres prières, cf. Z.III, 195a; Simon, vol.V, pp.277-278: "Yet the prayer of the poor man is the most excellent of all, and takes precedence of the prayer of Moses and David, or of any other man."

תפלה לעני. תפלה איהי מאינן תפלה. מאן חשיבא מכלהן. הוי אימא תפלה דעני. תפלה דא קדים לתפלה דמשה. וקדים לתפלה דדוד. וקדים לכל שאר צלות דעלמא.

Voir également Z.I, 168b.

B2- Y Baer, A History of the Jews in Christian Spain, p.267. Cf. G. Scholem, Kabbalah, pp.57-58.

B3- En araméen, razin de mehemanutha: "ce terme signifie simplement l'ensemble des dix Sephiroth, le monde mystique de Dieu (...)." G. Scholem, Grands Courants, p.407, n.73. Prendre note de cette remarque de C. Mopsik: "Le Zohar appelle souvent les sefirot: "Le secret de la Foi". Leur réalité est de l'ordre de celle qui implique un engagement pour être percue." C. Mopsik, Zohar, vol.I, p.24. Voir également D. Chanan Matt, Zohar, pp.20 et 216. Cf. Z.I, 130b; II, 126b. Par extension, notons que "le terme courant du Zohar pour exprimer la connexion des illuminati avec les mondes supérieures est Bene Mehemnuta, "fils de la foi". E. Muller, Histoire de la mystique juive, p.93 (voir ibid, p.80), cf. Z.III, 110b.

De façon générale, on peut délimiter ainsi la fonction des "mystères de la Foi": 1. La Kabbale étant, par définition,

une tradition orale, les "mystères de la Foi" permettent une relative uniformité à l'intérieur du discours kabbalistique. 2. Sous le couvert de l'orthodoxie puisque les "mystères de la Foi" constituent, selon les kabbalistes, la véritable tradition orale du judaïsme, ils informent le croyant de la dimension profonde du judaïsme. 3. Les "mystères de la Foi" permettent également une certaine latitude tant dans l'expression que dans la création et l'application des concepts kabbalistiques. 4. Enfin, les mystères de la Foi représentent les matériaux conceptuels à partir desquels il est possible de rendre compte de l'univers conceptuel des kabbalistes. Cf. E. Waite, Holy Kabbalah, p.392, n.4.

84- A titre d'exemple, prendre note de ce passage du Zohar où le rapport entre l'organisation et l'unité des trois plans d'existence suivants: corps humain, corps mondain, Tora, est souligné, cf/ Z.I, 134b; Mopsik, vol.II, p.243: "Tu ne trouveras aucun organe existant en l'homme qui n'ait sa contrepartie dans le monde. En effet, de la même façon que le <corps> humain, est divisé en divers organes rangés par degrés successifs, ordonnés les uns aux autres, et qu'ensemble ils forment un seul corps, le monde est constitué des choses créées, qui en sont les multiples organes, subsistant les uns par les autres et une fois le tout organisé, c'est un vrai corps. Mais l'ensemble <corps humain et corps mondain> est à l'image de la Torah; celle-ci est entièrement composée de sections et de chapitres juxtaposés; lorsqu'ils sont bien arrangés ensemble, ils deviennent un corps."

ולית לך כל שייפא דקיימא ביה בבר נש, דלא הוי לקבליה בריה בעלמא. דהא כמה דבר נש איהו מתפלג שייפין, וכלהו קיימין דרנין על דרנין מתלקנין אלין על אלין וכלהו חד נופא, הכי נמי עלמא, כל אינון ברין כלהו שייפין שייפין, וקיימין אלין על אלין, וכד מתלקנין כלהו, הא נופא מסש, וכלא כנוונא דאורייתא, דהא אורייתא כלא, שייפין ופרקין, וקיימין אלין על אלין, וכד מתלקנין כלהו, אתעבדו חד נופא.

85- G. Scholem, Les Grands Courants, pp.259-260.

86- Z.II, 146b; Simon, vol.IV, p.14.

ואינון חברותא ודוקותא ושלימו דכלא.

87- Z.I, 19b-20a; Mopsik, vol.I, pp.114-115.

וכל עלמא כחאי נוונא, עילא ותתא, מריש דזא דנקודה עלאה, עד סופא דכל דרנין, כלהו איהו, דא לנו מן דא, ודא לנו מן דא, עד דאשתכח דחאי קליפה לחאי, והאי לחאי (...), וכלא כנוונא דא.

Voir également Z.II, 69b, 108b, 213a, 233b. Cf. G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.141.

88- M. Idel, chap.6, p.65; bref: "(...) notre propre monde matériel n'est que la dernière et la plus extérieure des enveloppes de ce "vêtement de la Déité", pour reprendre l'expression du Zohar." G. Scholem, Sabbatai Tsevi (Paris: Verdier, 1983), p.44. Cf. Z.II, 124b; De Pauly, vol.III, p.483: "Le côté extérieur est impur et le côté intérieur est saint."

89- R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, p.503.

90- Z.I, 73b; Mopsik, vol.I, pp.369-370.

דכל מאן דינע לשבחה למאריה, כדקא יאות, קביה עביד ליה רעותיה.
ולא עוד, אלא דאסני ברכאן לעילא ותתא, ועל דא, מאן דינע לשבחה
ליה למאריה, וליחדא שמייה, חביב הוא לעילא, וחמיד לתתא.

91- Z.II, 57a; De Pauly, vol.III, pp.253-254.

קרוב יי' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת, מאי באמת, כמה
דאוקימנא, תתן אמת ליעקב, דינע ליחדא שמיא קדישא בצלותיה כדקא
יאות.

Cf. Z.II, 163a, 181b; Z.III, 8b, 120b.

92- Cette notion ("ce qui en l'homme prie") renvoie d'une part à ce que E. Underhill appelle "the expression of man's metaphysical thirst", cf. E Underhill, Mysticism (New York: E.P. Dutton, 1961 (1ere édition, 1911), p.306, et, d'autre part, à l'explication de A. Heschel: "Prayer is an emanation of what is most precious in us toward Him". A. Heschel, Between God and Man (New York: The Free Press, 1965 (1ere édition, 1959), p.200. On peut rapporter à ces notions, le passage suivant du Zohar, II, 162b; Simon, vol.IV, p.59: "Everything in the world depends on the will; spirit rouses spirit, and the spirit in man turned yearningly in love to Him brings down the Divine spirit."

כל מלין דעלמא לא תליין אלא ברעותא, רוח אמשיך רוח ואייתי רוח
וסימנך דא אס ישים אליו לבו רוחו ונשמתו אליו יאסוף.

93- G. Scholem, Kabbalah, p.177

94- I. Tishby, op.cit., p.788.

95- Incidemment, G. Scholem parle, dans le contexte de l'oraison kabbalistique, "d'une pénétration toujours plus profonde dans les mystères de Dieu", G. Scholem, Grands Courants, p.262.

96- Prenons note de cette observation de G. Scholem: "(...) le kabbalisme n'est pas dualiste, bien qu'historiquement il existe un lien étroit entre sa manière de penser et celle des gnostiques; pour ceux-ci, le Dieu caché et le Créateur sont des principes opposés. Au contraire, toute l'énergie de la spéculation kabbalistique "orthodoxe" tend à échapper aux conséquences dualistes; autrement les kabbalistes n'auraient pas été capables de se maintenir dans la communauté juive." G. Scholem, Grands Courants, p.26.

97- Les premières critiques à l'endroit de la Kabbale portaient sur cette question. On accusait les kabbalistes d'attribuer à la nature divine la corporalité, le changement et la pluralité, cf. M. Idel, Chap.1, p.2; G. Scholem, Origines, p.64. Notons que les kabbalistes sont eux-mêmes conscients du danger que comporte la doctrine des sefirot, voir M. Idel, Chap.6, p.39, et la fin de la note 209. Le Zohar souligne en ce sens que la pluralité et la distinction des attributs sont le produit de notre position à l'égard de la Divinité, cf. Z.II, 176a; Simon, "vol.IV, p.110: "We have been taught that all this differentiation of the Divine Personality is from our side and relative to our knowledge, and that, above, all is one, all is set in one balance, unvarying and eternal (...)."

תאנא, כולי חאי לא אתקרי ולא מסטרא דיין, ומסטרא דיין אמתודע
כלא, דהא בהאי לעילא כלא בחד מתקלא סלקא. לא שני, ולא ישנו.

98- Cette notion essentielle remonte aux enseignements d'Isaac l'Aveugle, le "père de la Kabbale". G. Vajda souligne en effet: "C'est également à Isaac l'Aveugle que revient la notion fondamentale "de l'unité séfirotique et de la diversité conjointes de l'univers séfirotique, et par voie de conséquence, de l'univers tout court." G. Vajda, Le Commentaire d'Ezra de Gérone, p.252. Prenons note de l'explication suivante de G. Scholem: "La conception qu'Isaac se fait de l'univers repose donc sur l'idée que les différents domaines de la Création, chacun d'après son rang dans la hiérarchie des choses, sont en communication avec la racine de tout être, données dans le monde des sefirot." G. Scholem, Origines, p.317. M. Idel, pour sa part, note: "The earliest comprehension of the ten Sefirot as divine entities and forming the divine structure seems to be found in the texts of R. Isaac the Blind and, under his influence, in the writings of the other Kabbalists. R. Isaac already stresses the perfect unity of the Sefirotic pleroma (...)." M. Idel, Conférences, chap. 6, p.38-39

99- G. Scholem, Le Nom et les symboles de Dieu, p.187.

100- Z. II, 175b; Simon, vol. IV, p. 110.

אמר רבי יהודה, כלחון בוצינין נחירין נחד, ומחד תליין.
ובוצינין אינהו חד כלא, דחא לא בעו לאתפרשא, ומאן דפריש 17
כאלו אתפרש מן חיי עלמא.

101- Dans les termes du Zohar, par exemple Z. I, 51a, il s'agit de la "sainte unification" (yihouda kadisha). Ce qui fait allusion, comme le précise Ezra de Gérone dans son commentaire sur le Cantique des Cantiques, à la nécessité d'unifier "the branches to <their> root without any separation", cité par M. Idel, Conférences, chap. 3, p. 29.

102- R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, p. 183.

103- Z. III, 291b; Rosenberg, p. 153.

104- G. Scholem, La Kabbale et sa Symbolique, p. 141. Le Zohar décrit cette réalité en ces termes, Z. III, 280b: "The rays (ie. les sefirot) that come from the light of the supernal concealed brain shine as the allotment of fortune of the Holy Ancient One, all depending on one another. They are bound together one with the other, so that all come to be recognized as one - all constitute the Ancient One, and nothing is separate from him." Egalement, Z. II, 176a; Simon, vol. IV, p. 110: "(...) and finally it is made manifest that all are one, and all depend on One, and the One is all in all."

עד דאשתודע כלא דחוא חד, ומחד תליין כלחון, וכלא אשתכח חד.

105- "L'unification du Nom, l'affirmation consciente de l'unité des attributs et de leur principe, est la pierre angulaire de l'enseignement théosophique." Gabrielle Sed-Rajfa, Azriel de Gérone, Le Commentaire sur la Liturgie Quotidienne (Leiden: E. J. Brill, 1974), p. 11. Voir également *ibid.*, p. 26, n. 7, et p. 46, n. 1.

106- Z. II, 166b.

107- M. Idel, Conférences, chap. 3, p. 28. Cf. R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, p. 305: "L'oraison mystique lui permet de gravir et d'unifier tous les degrés séfirotiques (...)."

108- Sur la notion de "kavvanah" voir G. Scholem, "The concept of kavvanah in the early Kabbalah", dans A. Jgspe (ed), Studies in Jewish thought (Detroit, 1981), pp. 162-180; H. G. Enelow, "Kawwana: the struggle for inwardness in Judaism", dans le Volume en honneur du jubilé de kohler, Berlin, 1913; pp. 82-107, plus particulièrement pp. 99-105. Voir *infra*, chap. 2, n. 115, ainsi que chap. 3, pp. 155-156 ainsi que le contenu de la note 12.

109- Pendant des siècles, les théories du Zohar et son discours ont dominé dans la conscience religieuse et collective du peuple juif "comme les supports de la vérité dernière et la plus profonde de la pensée juive", permettant à la Kabbale de "modeler la vie d'une grande proportion de communautés juives pendant des siècles." G. Scholem, Grands Courants, p.35. "We can even say", souligne D. Blumenthal, "that the Zohar succeeded in creating an entire tradition of its own, an entire stream within the river of the Jewish mystical tradition." D. Blumenthal, Understanding Jewish mysticism, (New York: Ktav, 1978) vol. I, p.181. Cette place et ce rôle particuliers du sefer ha-Zohar indiquent l'ultime fonction de cette oeuvre: "By reawakening tradition, by discovering and inventing ancient teachings, the Zohar overcame the degradation of exile and celebrated the vision of Israel's spiritual destiny." D. Channan Matt, Zohar, p.18. Voir également J. A. Agus, "The Zohar", pp.196-197.

110- M. Idel, Conférences, chap.9, p.13.

111- G. Vajda, Commentaire d'Ezra de Béroun, p.483. Cf. Z.III, 66a; Simon, vol.V, p.58: "Now when he placed Israel in this world He crowned them with holy crowns and placed them in the holy land that they might devote themselves to His service, and He made all celestials depend upon Israel, so that there is no joy or service before Him until Israel commence below and when Israel neglect the service, it is suspended above, and there is no service either in earth or in heaven."

כד זמין לחו לישראל בהאי עלמא, אכתר לון בכתיבן קדישין כנוונא דלעילא, אשרי לון בארעא קדישא, בנין דישתכחו בפולחניה; קשיד לכלחו עלאי בחו בישראל, וחדווין לא עאלין קמיה, ופולחנא לא אתעביד קמיה לעילא, עד דישראל עביד לתתא, כל זמנא דישראל משתכחין בפולחניה דמאריהון לתתא, הכי נמי לעילא, בזמנא דישראל בטלי פולחנא לתתא, לעילא, ופולחנא לא אשתכח לא לעילא ולא לתתא, ועל דישראל בטלו פולחנא דקביה כד שראן בארעא, הכי נמי לעילא, כ"ט לבתר.

112- G. Scholem, Sabbatai Tsevi (Paris: Verdier, 1983), p.59.

113- Prendre en ce sens note de cette remarque pertinente de A. Agus: "As the very existence of the Jewish community depended upon the thread of faith, the Zohar, in all its irrationality and naivete, may well have supplied that magical increment of fervor which made the difference between survival and extinction." J.A. Agus, "The Zohar", p.197. Cf. Z.III, 197b, 212a; Z.II, 188b; Simon, vol.IV, p.135: "R. Jose replied: "Yes. But what is it that enables Israel to endure their exile for so long? It is those promises which the Holy One has given them, as we have

pointed out; so that when they go to the synagogues and houses of study and see all those consolations, all those comforting and sure hopes, they rejoice in their hearts and are able to endure all that comes upon them; otherwise they would not be able."

אמר רבי יוסי וכל דא הכי הוא אבל מאן עביד דיסבולין ישראל גלותא דא כל אינון חבטאות דאבנא לון קדשא בריך הוא. והא אתמר דעאלין לבתי כנסיות ולבית מדרשות וחמאן כל אינון נחמות וחדאן בלביהו, למסבל כל מה דייתי עליהו, ואלמלא דא לא יכלין למסבל.

Chapitre deux

2. L'univers religieux des kabbalistes: la dialectique des symboles et du mythe

Les données conceptuelles qu'exprime en termes symboliques la Kabbale ont un double effet: d'une part, elles investissent le discours rabbinique et la pratique religieuse dites orthodoxes et structurent, d'autre part, l'univers conceptuel des kabbalistes. Le foyer -- le centre nerveux -- autour duquel se développe cette double relation est la structure sefirotique par laquelle les kabbalistes concilient les "anciennes" notions rabbiniques se rapportant à la Divinité et les nouvelles conceptions théosophiques de la Kabbale.

Utilisant les motifs du discours rabbiniques, de même que les données se rapportant à la pratique religieuse, l'effort des kabbalistes consiste à découvrir la secrète cohérence entre les motifs rabbiniques et les divers plans d'expression de l'existence dans le but de resignifier l'interprétation classique et la destinée du peuple Juif.

En fait, ce n'est que dans la mesure où les données conceptuelles de la Kabbale -- les symboles kabbalistiques -- investissent le judaïsme et la destinée du peuple Juif d'une dimension mythique que l'on peut parler d'une

application et d'une influence du paradigme kabbalistique. C'est à partir de ce rapport entre les symboles et le mythe kabbalistiques que l'on est en mesure de situer la praxis de la Kabbale se rapportant au rituel et dont le rôle principal consiste "à concilier l'unité absolue du Dieu caché avec le caractère plural des sefirot" (1).

Dans un tel ordre d'idées, ce chapitre est divisé en deux grandes explications: une première explication se rapportant au domaine des sefirot et une seconde explication permettant de situer l'importance et la fonction du mythe dans le cadre de la pensée kabbalistique.

Bref, les données d'ordre symbolique et les notions mythiques de la Kabbale se fusionnent à l'intérieur du discours zoharique, permettant ainsi à l'auteur de pénétrer la dimension ésotérique de la vie religieuse et d'atteindre la réalité "religieuse" centrale du kabbalisme -- le dynamisme de la Vie divine s'épanchant dans les sefirot (2) -- tout en demeurant entièrement à l'intérieur des données du judaïsme rabbinique.

2.1.1 Symboles et Vie divine: une lecture du monde et de l'existence

(...) all kabbalists agree that no religious knowledge of God, even the most exalted kind, can be gained except through

contemplation of the relationship of God to creation. God in Himself, the absolute Essence, lies beyond any speculative or even ecstatic comprehension. (3)

La reconnaissance dans la Kabbale d'une valeur symbolique à l'univers créé constitue l'une des principales articulations et l'un des fondements de son discours, voire de l'expérience mystique qu'informe la Kabbale dite théosophique (4).

Selon le rapport symbolique que la Kabbale entretient entre le domaine de la Création et le domaine de la Divinité -- la structure sefirotique --, l'expression du monde et l'expression de la Divinité sont le produit d'une seule énergie, d'un seul et même processus (5). C'est ainsi que la création du monde, les Ecritures, le discours religieux, la nature en général, le corps humain, bref toutes choses, servent dans l'esprit des kabbalistes à exprimer le mystère de la Vie divine. Toutes les composantes de la réalité renvoient donc -- et le discours kabbalistique est justement le compte rendu souvent informel des nombreux rapports entre les différents niveaux d'être -- de manière symbolique, au processus d'émanation de la Divinité et aux divers modes de relations à l'intérieur cette unité organique qu'est le continuum sefirotique. G. Scholem fait la remarque suivantes

La création du monde, c'est-à-dire la création de toute chose hors du néant, n'est elle-même que l'aspect extérieur de tout ce qui se situe en Dieu lui-même. C'est aussi un mouvement de l'En-Sof

caché qui passe du repos à la création, et c'est ce mouvement, création et auto-révélation tout ensemble, qui constitue le grand mystère de la théosophie et le point crucial pour la compréhension du but de la spéculation théosophique. (6)

En fait, la kabbale et le Zohar proposent une "lecture" symbolique, à caractère religieux, du monde et de l'existence. Le fondement de cette lecture repose sur la théorie kabbalistique de la correspondance entre les différents niveaux d'être et d'existence. Le Zohar reprend abondamment cette théorie et il est exact de déclarer que nombre de ces doctrines, dont celle sur l'oraison, se fondent entièrement sur cette notion que le Zohar exprime en ces termes:

And He made this world corresponding to the world above, and everything which is above has its counterpart here below (7):

et ailleurs:

(...) whatever is in heaven, the Holy One, blessed be He, has made a counterpart thereof on earth. (8)

En fait, l'idée exprimée ici par le Zohar est le prolongement et l'application du principe suivant: la compréhension de l'existence et de la Divinité est conditionnelle à un approfondissement progressif de la réalité. Le cœur de l'univers conceptuel de la Kabbale -- les sefirot -- étant en soi intangible, voire insaisissable, les symboles que la Kabbale découvre en

chaque chose et en tout phénomène ont pour fonction de "reproduire" le processus d'émanation et de construire autour de ces symboles une gnose, un ensemble de connaissances rendant compte d'une même profondeur selon deux modalités: la modalité de notre univers et celle du domaine sefirotique.

L'utilisation de symboles à l'intérieur du discours de la Kabbale permet donc deux applications principales:

- le symbole joue le rôle d'un "canal", une sorte de porte d'entrée ou de fenêtre assurant au kabbaliste la perception du domaine des sefirot (9);
- le symbole entretient également un certain type de connaissance que la pensée rationnelle seule serait incapable d'atteindre et d'approfondir (10).

Bref, la valeur symbolique de chaque chose indique l'ouverture vers un autre domaine en soi intangible et fort complexe, sur lequel les kabbalistes concentrent leur spéculation. Elaborant ainsi, à partir de symboles, la structure et l'identité de leur univers conceptuel, et établissant la conscience religieuse sur de nouveaux fondements, le discours symbolique des kabbalistes détermine un nouveau paradigme (11) au centre duquel le domaine des

sefirot rayonne pour illuminer le sentiment religieux des kabbalistes. Comme le souligne C. Mopsik:

Au sein des fondements de la matière inanimée, au coeur du feu, de l'air, de l'eau, de la terre, lui un rayon émané de la lumière divine, scintille une étincelle qui n'est pas séparée de sa source d'en haut mais est reliée à elle par tout un réseau de correspondances, d'enchaînements complexes, de connexions multiples. Le labeur du cabaliste consiste à suivre pas à pas les dénivellations, à retracer les chemins du déploiement de la puissance divine dans cette structure compliquée mais unie des mondes émanés, créés, formés, fabriqués. (12)

2.1.2 Le processus d'émanation et la structure sefirotique

La conscience orante que nous voyons se développer dans le discours zoharique est le produit d'un ensemble relativement complexe de motifs et de doctrines dont les principales articulations se regroupent ainsi:

a) Dieu en son mystère est inconnaissable (13). Les kabbalistes, nous l'avons mentionné, désignent cette réalité de la nature divine par l'expression "En-Sof" (Infini).

b) Au coeur de la Divinité, jaillissant de son "mystère" (14), le Dieu infini déploie, pour se révéler, sa puissance créatrice (15). C'est la naissance en Dieu d'un "commencement" (16).

c) L'épanchement de la puissance créatrice par lequel le Dieu infini se métamorphose en Dieu créateur (17),

s'élabore en dix étapes (18) qui sont autant de niveaux par lesquels En-Sof, la nature infinie de Dieu, se révèle à lui-même dans un "espace" intangible, mystique: le domaine intra-divin de la décade sefirotique (19).

d) L'union d'En-Sof et des sefirot transforme le postulat de l'unité divine en un concept de "continnum" (20). Dans un premier temps, l'univers des sefirot est décrit comme étant lié "comme la flamme au charbon" (21) à l'essence infinie d'En-Sof (22). Ce rapport particulier assure la nature divine des sefirot (23) qui, telles des "noeuds" (24), perpétuent la relation entre l'essence infinie de Dieu et l'univers (25). Dans un second temps, les kabbalistes considèrent les sefirot comme étant le fondement et les archétypes métaphysiques de toute existence, de l'univers aux créatures (26) dont le dynamisme contient et manifeste les lois et les harmonies de l'univers (27).

e) Par conséquent, et ce principe est essentiel pour bien saisir l'univers conceptuel des kabbalistes, la création de l'univers physique réitère le processus théogonique: la création reflète l'activité intérieure de la Divinité (28). Le domaine intangible des sefirot grâce auquel une connaissance de la Divinité est possible (29) se révèle par la médiation de symboles tirés du domaine de la nature (30). Toutes les formes de la vie sont potentiellement les symboles d'une sefira ou de plusieurs

sefirot (31). L'univers en tant qu'étape ultime du processus théogonique révèle à la méditation des kabbalistes un dynamisme mystérieux, vital, "présent et actif dans tout ce qui existe" (32): le dynamisme de la Vie divine qui va et vient à l'intérieur du continuum sefirotique.

f) Cette correspondance symbolique entre le domaine intra-divin de la structure sefirotique et le domaine de la manifestation entraîne dans la Kabbale le développement d'une dialectique (33). La connaissance de l'essence infinie de Dieu qui se révèle par le symbole devient une "sagesse", une tradition ésotérique. L'émergence d'une "pensée figurative et symbolique" (34) au coeur du judaïsme -- conséquence de la nature du domaine de la contemplation des kabbalistes -- provoque une réévaluation majeure de la signification du geste religieux, de sa portée, de sa fonction (35). C'est à l'intérieur d'une telle réévaluation que s'inscrit la question de la nature et de la fonction de la prière dans le discours zoharique.

g) Enfin, le point de convergence des correspondances symboliques et des théories théosophiques de la Kabbale est la Tora (36). En effet, le caractère révélé de la Bible (37) en fait la source la plus importante du symbolisme de la Kabbale (38). La structure sefirotique qui est le support de la "révélation" de l'essence infinie de Dieu structure le discours de la Tora. En d'autres termes, le processus

théogonique est pour les kabbalistes un "discours", un langage, qui se manifeste de façon privilégiée dans le texte des Ecritures (39). Ce principe (40) produit un double effet, lequel informe l'univers de la Kabbale: d'une part, la communication des "mystères de la Foi" prend son envol (et tout son sens) à partir d'une exégèse théosophique des Ecritures et, d'autre part, la Kabbale développe un ensemble cohérent de notions qui s'articulent en une véritable mystique du langage (41). Ces deux composantes auront des répercussions directes sur le traitement kabbalistique de la prière (42).

En résumé, la pensée kabbalistique et, par extension, la conscience orante, se déploient à l'intérieur d'un univers dynamique et métaphysique par la médiation de symboles qui servent à joindre à leur contrepartie invisible -- la structure sefirotique -- le domaine de l'existence terrestre. A partir de cette dialectique, les kabbalistes resignifient l'existence en général et plus particulièrement l'existence et la destinée du peuple Juif.

En fait, tout, absolument tout, dans l'univers, renvoie au jeu des correspondances mystérieuses entre le domaine de l'existence terrestre (et plus particulièrement le domaine de l'expression et du discours religieux) et le domaine des sefirot (43).

De plus, à ce mode symbolique d'appréhension et aux doctrines qui s'y rattachent s'ajoute une lecture mystique des Ecritures qui dépasse largement le contenu littéral du texte pour en révéler les dimensions symbolique et théosophique.

Et c'est ainsi, écrit G. Vajda, que la méthode symbolique de la Kabbale, capable de prendre dans ses filets l'univers visible tout entier, ne laisse rien échapper non plus de l'expression concrète de la religion (...). (44)

De ces premières observations, nous pouvons tirer les conclusions suivantes:

- la Vie divine qui se répand dans le continuum sefirotique est la réalité religieuse centrale de l'expérience mystique ainsi que du discours de la Kabbale (45);

- la dialectique de la Kabbale entretient un réseau de correspondances mystiques (et mythiques) dont le cœur est le texte de la Révélation (46).

Bref, la recherche et la quête de la "présence divine" se trouvent métamorphosées en une recherche du connaître-Dieu basée sur une appréhension du contenu symbolique de la Révélation et de la Nature (47).

Tout prend son départ dans le monde de la pensée symbolique des kabbalistes. Une fois admis, le postulat que les Ecritures constituent un immense tissu de symboles représentant la vie cachée de Dieu que la théorie des sefirot s'efforce de

décrire, il n'est plus surprenant de voir chaque mot de l'Écriture, chaque motif de l'ancienne Aggada faire l'objet d'un mouvement de réappropriation de la part des kabbalistes pour les élever au rang de symboles de la déité ineffable. (48)

Ce qui nous mène au problème, dans la Kabbale, de la connaissance et du savoir ésotérique.

2.1.3. Langage et processus théogonique: l'intellection et le savoir ésotérique

La Kabbale ne serait rien si elle ne trouvait pas un moyen de communiquer, ne fût-ce qu'aux initiés, la réalité spirituelle qui est la vie même de l'Univers. (49)

Le point de départ de la spéculation kabbalistique sur les Écritures est la reconnaissance d'une dimension intérieure au discours de la Tora (50). Cette dimension intérieure des textes de la Révélation énonce -- garantit -- selon le point de vue des kabbalistes, le caractère théosophique des enseignements et des commandements bibliques (51). En fait:

Les éléments de la langue divine apparaissent comme les lettres de la Sainte Écriture. Les lettres et les noms ne sont pas seulement des moyens conventionnels de communication. Ils sont bien plus que cela. Chacun d'eux représente une concentration d'énergie et exprime une plénitude de sens qu'il est absolument impossible de traduire, du moins complètement, en langage humain. (52)

Dans un tel contexte, ce qui retient l'attention des kabbalistes en présence des Écritures, c'est la dimension

intérieure de l'énoncé littéral car, et c'est là un postulat kabbalistique que rendra compte l'exégèse zoharique, l'essence du discours biblique, son sens véritable, exprime symboliquement le processus d'émanation par lequel la nature divine se répand en son "continuum". G. Scholem exprime cette notion dans les termes suivants:

L'analogie qu'on peut indiquer ainsi entre création et révélation est considérable. Le processus de création qui avance de degré en degré et qui se reflète dans des mondes extra-divins, et naturellement également dans la nature, n'est par conséquent pas différent du processus qui trouve son expression dans des paroles divines et dans les documents de la Révélation où cette langue se serait condensée. (53)

Une double relation s'établit de la manière suivante: d'une part, le Texte canonique révèle, selon un mode ésotérique et symbolique, les profondeurs de la Divinité (54) et, d'autre part, il sert à rendre compte des doctrines de la Kabbale, puisque "ce sont les symboles que la théosophie emprunte à la Bible qui décrivent ce qui se passe au sein du mouvement dialectique de cette unité" (55).

L'exégèse du Zohar est en fait la conséquence directe de cette notion kabbalistique qui fait des Textes révélés une source inépuisable de son symbolisme (56). W. Bacher observait:

Le sens littéral simple est, pour lui (i.e. le Zohar) le degré inférieur de l'interprétation biblique; c'est le sens multiple de l'Écriture qui est le fondement de son système, et c'est à la

doctrine du sens multiple de la parole de l'Écriture qu'il emprunte la justification des mystères qui y sont contenus. (57)

Dans cet esprit, le Zohar met en garde contre une lecture des Écritures qui ne tiendrait pas compte de sa profondeur ésotérique:

R. Siméon dit: Malheur à l'homme qui prétend que l'Écriture ne nous apprend que de simples contes et des choses vulgaires! (...) Mais chaque parole de l'Écriture renferme un mystère suprême.

et plus loin:

Malheur aux coupables qui prétendent que l'Écriture n'est qu'une simple narration! Ceux-là n'en voient que l'habit. Comme le vin ne se conserve que dans une cruche, l'Écriture ne se conserve que dans son habit. Aussi convient-il de regarder ce qui se cache derrière l'habit; car toutes les paroles de l'Écriture, ainsi que tous ses contes, ne sont que des habits. (58)

Bref, selon le Zohar "chaque verset dans l'Écriture et chaque chapitre a un sens mystique et un sens littéral" (59) dont il faut savoir tirer parti.

Les documents de la Révélation, le texte de la Tora, sont par conséquent les supports matériels et linguistiques, les représentations symboliques de ce processus d'émanation (60) dont nous avons situé la centralité (61) par lequel le Dieu infini naît pour ainsi dire à Lui-même (62). En fait, ce processus par lequel Dieu se révèle à travers "Ses" sefirôt est le processus qui rend compte de la manifestation de son Être.

Dans les limites de la conception kabbalistique de l'essence divine de la Tora, cela signifie que si tous les termes, tous les signes des documents de la Révélation ont en principe une valeur symbolique, théosophique (63), certains, de par leur nature, auront une "puissance" d'expression supérieure: ce sont les noms divins. Incidemment, le grand nombre d'appellations se rapportant à l'identité de Dieu que l'on retrouve dans les Ecritures ont particulièrement servi les kabbalistes. Ceux-ci ont interprété les noms divins comme étant le condensé, la synthèse de chacun des niveaux du processus d'émanation.

Dans les termes du Zohar, "chaque déploiement prend le nom qui lui convient" (64).

En attachant un nom divin particulier à chacune des sefirot, les cabalistes signalent que chaque nom divin est l'expression symbolique dans une sefira donnée d'un aspect spécifique du pouvoir divin. (65)

On peut dire que les kabbalistes récupèrent "kabbalistiquement" les noms divins et permettent au processus théogonique de prendre littéralement "forme" à l'intérieur même du discours biblique. En fait, considéré par les kabbalistes comme étant le condensé et la synthèse de chacune des énergies qui émergent et structurent les dix étapes de la manifestation, les noms divins illustrent ce processus par lequel Dieu émerge de Son Néant (66) et

parvient, à la limite de Son expansion, à l'expression d'un "Je" (67): la Malkouth.

De fait, le processus théogonique, à l'intérieur duquel l'étape ultime exprime le "E" divin, rend compte d'une individuation au niveau de la Divinité. Par conséquent, les noms divins deviennent les symboles privilégiés non seulement des sefirot (68) mais également de ce processus où Dieu révèle les différents visages, les différents niveaux de son identité et, en ce sens, "la multiplicité des noms n'est que la face verbale de la plénitude qui s'exprime à travers les dix émanations de l'être divin" (69).

Si nous appliquons cette notion au domaine de l'étude ésotérique des Textes révélés, on peut déduire le fait suivant: si les Ecritures relatent, dans l'esprit des kabbalistes, le processus théogonique en son ensemble, les noms divins contenus dans les Textes révélés auront pour fonction d'exprimer la nature propre de chacune des étapes du processus théogonique. Cela revient à dire que chacun des noms divins permettra de rendre compte d'un aspect de la Divinité dans une manifestation particulière de l'expression de Son Etre et, de plus, assurera une certaine "autonomie" à l'intérieur de la structure sefirotique, puisque "pour les kabbalistes chacune de ces sefirot, représente un monde en soi dans une spécificité toujours croissante." (70). Bref, plus que des symboles, les noms divins expriment de par les

lettres qui les composent, le niveau, la modalité, l'être de la Vie divine qui les "traverse".

Le caractère intérieur du discours de la Tora tisse donc entre le dit et le nommé un lien symbolique particulier (71), dont on peut qualifier la portée en ces termes:

- le discours de la Tora, étant Dieu Lui-même (72), rend compte du processus théogonique: il exprime et illustre la structure et les modalités de la révélation divine dans le cadre de la théorie kabbalistique des sefirot;

- les étapes de ce processus -- les sefirot -- se cristallisent dans l'expression des noms divins: une relation vivante, dynamique, s'établit ainsi entre les divers niveaux de l'essence divine par lesquels la Divinité se manifeste à l'être humain.

De part et d'autre, ce procédé exégétique permet une intellection des mystères de la Divinité. La Vie divine "s'anime" et devient un ensemble de relations plutôt qu'une série de concepts statiques. L'appréhension du domaine des sefirot par la médiation des noms divins permet une définition des relations à l'intérieur du continuum sefirotique. Le continuum sefirotique entre en relation avec lui-même et les kabbalistes créent ainsi, autour de ces

relations, les structures qui soutiennent et définissent l'univers conceptuel de la Kabbale.

Essentiellement, la multiplicité des relations que le Zohar et les kabbalistes entrevoient à l'intérieur de la structure sefirotique -- coeur et être de la Divinité -- rend compte du principe suivant:

L'essentiel dans le concept kabbalistique de Dieu c'est ... la conception parfaitement dynamique existant en lui: la puissance créatrice de Dieu ainsi que sa vitalité se déployant dans l'infinie mobilité de sa nature qui ne s'écoule pas seulement à l'extérieur, vers les créatures, mais qui reflue aussi en lui-même. (73)

Bref, à l'image d'une parthénogenèse (74), les sefirot se différencient, naissent l'une de l'autre, se transforment, deviennent de véritables entités, des puissances métaphysiques dotées de mouvement, de volonté (75). A partir du compte-rendu de ces relations infra-sefirotiques qui s'enchaînent, s'appellent, se déploient, il y a la création d'un véritable système envahi par une vie, un influx (76), dont les kabbalistes ne tarderont pas à pénétrer la dimension mythique. M. Idel élabore en ces termes sur les conséquences d'une telle approche:

Interactions, relationships, union, or separation of Sefirot from one other are the syntax of Kabbalistic hermeneutics. The divine manifestations are therefore not seen as ideas existing in frozen perfection within the Divine thought, but as living entities whose dynamism

often attains imperfect states; to be repaired by human activity. (77)

Le continuum sefirotique de la Vie divine devient le coeur d'un drame cosmique et le discours des Ecritures et, par extension, toutes les formes traditionnelles du langage religieux - le discours du Talmud, la Aggadah, les textes liturgiques et jusqu'aux coutumes dévotes - sont réinvestis par les kabbalistes et par le Zohar de ce dynamisme mythique.

En fait, le discours zoharique invite, à travers l'expression et l'approfondissement des symboles kabbalistiques, à une certaine prise de conscience qui incite à une action d'ordre à la fois mystique et mythique:

Understanding the higher structures and dynamics, the Kabbalist is invited, even compelled to participate in the divine mystery (...). The Kabbalist symbols strived to induce an active mood or approach to reality, rather than to invite contemplation. (78)

Le domaine du continuum sefirotique, dont le contenu des Ecritures et les noms divins reproduisent les mécanismes et les modes de relations entre les sefirot, se trouve doté, par conséquent, d'une énergie, d'une "activité" que les kabbalistes convertissent en une activité mythique (79).

En fait, nous sommes témoins, dès la première impulsion qui marque l'émergence de la Kabbale, et ce fait se vérifie

aisément, dans le Zohar (80), d'une "réaction mythique à l'intérieur de la pensée, monothéiste" (81).

Le discours religieux, jusque dans la calligraphie des lettres de l'alphabet (82), devient le témoin et la scène où se déploie le mythe de la Kabbale.

2.2.1 La pensée mythique: dynamisme de l'univers conceptuel des kabbalistes

Nous l'avons vu, les kabbalistes expriment leurs spéculations mystiques par la médiation d'un langage symbolique né lui-même d'une "lecture" symbolique du monde et de la Tora, reprenant ainsi, avec une intensité accrue, l'étude des motifs classiques du discours religieux. Cette manière de procéder engendre la prolifération d'un discours exégétique par lequel la Kabbale "dédit" du Texte révélé, de la Haggada et des textes liturgiques une dimension nouvelle qui manifeste au grand jour la résurgence d'un mode de pensée mythique (83).

En fait, la fusion d'un mode de pensée et d'appréhension symbolique et la description d'un univers "totalisé" (84), empreint d'un "dynamisme mythologique", permettent aux kabbalistes d'unifier à leurs pratiques mystiques, à l'origine très élitistes (85), le domaine de l'expérience religieuse. Cette "résurrection de la

mythologie au coeur du judaïsme, dont le Zohar est le représentant classique" (86) permet à la Kabbale de situer son discours et, par le fait même, son influence, au coeur même de la vie religieuse. En un mot, "le symbole n'ayant de sens que par la mise en pratique de l'acte prescrit par le commandement lui-même" (87), l'approfondissement d'un mode de pensée mythique dans le discours des kabbalistes "récupère" l'univers symbolique de ces derniers et permet d'entretenir un rapport significatif entre le domaine de la contemplation kabbalistique et celui de l'expression religieuse.

En fait:

(...) theosophical Kabbalah emphasizes the role of the community as a unity able to act in an other-oriented way for the benefit of Godhead (88)

Ainsi, contrairement aux philosophes qui s'éloignaient du domaine de la pratique religieuse (89), les kabbalistes récupèrent les notions abstraites de leur discours pour les appliquer directement au domaine de l'expression et de l'expérience religieuses.

A l'intérieur d'un tel contexte, jouant en quelque sorte le rôle qui consiste à coordonner l'ensemble des données symboliques, la pensée mythique -- point de départ et moteur de la conscience orante -- établit un pont entre.

le domaine de l'expérience mystique et le domaine de la pratique religieuse.

En définitive, de la même manière où les Ecritures se présentent aux kabbalistes sous un aspect symbolique, la pratique religieuse et l'accomplissement des mitsvot révèlent aux kabbalistes une signification sans fin, une profondeur insoupçonnées. En fait, la lecture symbolique des kabbalistes et l'application des principes de cette lecture sur la scène de la vie religieuse ouvrent la voie à une gigantesque conception mythique du judaïsme.

Kabbalistic myth is the result of a tenuous endeavour to explain the rationale of the commandments in accordance with material extant in the recorded Jewish tradition -- Talmud and Midras -- along with the ancient, non-Gnostic speculative traditions passed down orally or in lost works. (...) Kabbalistic theosophy and myth are by and large patterns aimed at the explanation of the esoteric values of commandments. (90)

Incidentement, le discours des kabbalistes parvient à tisser de nombreux et complexes rapports entre leurs propres conceptions et l'univers religieux orthodoxe au point où se confondent, se perdent les disparités démarquant les motivations mystiques de la Kabbale et les motivations religieuses du judaïsme.

Passant d'une gnose théosophique à une praxis théurgique, la Kabbale parvient peut-être ainsi à jouer son rôle essentiel: déployer une nouvelle conscience religieuse à partir d'un nouveau paradigme, dont le fondement est la

théorie des sefirot, tout en demeurant dans les limites des données rabbiniques.

2.2.2 Le mythe de la Kabbale: la recherche appliquée d'une cohérence

Informée par le mode symbolique puis articulés et justifiée par la pensée mythique, la conscience religieuse des kabbalistes structure un univers conceptuel, à l'intérieur duquel se manifeste un nouveau paradigme, que nous qualifions selon les deux modalités suivantes:

- La signification et la portée des divers éléments du discours religieux traditionnel étant radicalement transformées, le nouveau paradigme presse la recherche d'une nouvelle cohérence entre les divers niveaux d'expression du discours religieux. Or, le rapport entre Kabbale et judaïsme s'appliquant également et nécessairement à la dimension pratique de la vie religieuse, cette recherche de cohérence incite les kabbalistes à approfondir la signification et la portée des gestes religieux. En fait, dans un tel contexte, il s'agira, pour les kabbalistes, d'établir la cohérence des gestes religieux et plus spécialement du rituel (91) dans le cadre de la théorie sefirotique.

- De plus, la Kabbale cherchant à établir une nouvelle signification des gestes religieux, elle abordera également la question de la portée du rituel et de l'accomplissements des mitsvot à l'intérieur de son univers conceptuel. Partant d'une recherche de sens et de cohérence dans le cadre d'une exégèse, la Kabbale s'engage plus avant et cherche à définir le sens de l'action religieuse et non plus seulement le sens d'un mot, d'un concept ou d'une notion. Ce faisant, la Kabbale intègre à son discours la dimension mystique de son expérience religieuse et ce à l'intérieur même des valeurs religieuses orthodoxes, c'est-à-dire dans le cadre d'une pratique religieuse "normale" (92), ce qui implique nécessairement une transformation de la signification et de la portée des gestes religieux.

Bref, le nouveau paradigme que le discours de la Kabbale diffuse prend forme à l'intérieur d'un effort d'harmonisation entre les conceptions normatives du judaïsme rabbinique et les conceptions théosophiques de la Kabbale. Nous sommes témoins, dans un tel effort, d'une double application:

- d'une part, le nouveau paradigme de la Kabbale permet, sur les bases d'une vie religieuse intense, mais dont les activités demeurent dans les cadres et la structure orthodoxes, un rapport, une relation entre le monde de

L'En-haut -- le monde du continuum sefirotique -- et le croyant.

- d'autre part, le discours kabbalistique intègre l'intention religieuse à un immense univers symbolique à l'intérieur duquel celle-ci atteint des dimensions et une portée à la fois immenses et fondamentales.

G. Scholem précise en ces termes:

Cet effort d'harmonisation a pour effet de conférer un surplus de sens à tout le réseau des concepts et des valeurs du judaïsme traditionnel. Dieu, la Torah et Israël et ce qui les unit l'un à l'autre au cours d'une histoire qui va de la création à la rédemption deviennent l'expression de processus qui s'originent dans les sefirot. Les explications des motifs des préceptes enseignent que l'homme peut exercer une action, positive ou négative, à l'intérieur du monde divin. (93)

En d'autres mots, le paradigme de la Kabbale accentue le rapport entre l'intention mystique se réalisant dans le cadre du service religieux orthodoxe et la portée mythique du rituel. La Kabbale dépasse ainsi le cadre restreint de ce qu'il est convenu d'appeler un "discours" et parvient à mettre en action -- en pratique -- le potentiel et la dynamique mythiques des éléments de son discours. L'effet principal d'une telle application: l'activité théurgique à l'intérieur de la Kabbale intègre les valeurs religieuses traditionnelles.

Il faut souligner en ce sens le rôle prépondérant joué par la pensée et le sentiment mythiques présents tous deux au coeur de la Kabbale car, l'application du paradigme de la Kabbale dans le cadre de la vie religieuse n'est efficace que dans la mesure où le discours kabbalistique présente dans un ensemble prodigieusement cohérent -- "mythiquement cohérent" devrait-on dire -- le domaine du continuum sefirotique, celui du monde naturel et celui de l'expression religieuse.

Bref, la question du rapport entre la spéculation symbolique des kabbalistes et l'application de ces symboles sur la scène de la vie religieuse ne se fait que par la médiation de la pensée mythique par laquelle est exprimée ce principe fondamental de la doctrine kabbalistique: "tout se tient", tout ne fait qu'un à la lumière du continuum sefirotique.

En fait, la conscience mythique développée par la Kabbale mène directement à la "conscience orante" que nous avons définie comme étant ce "centre intérieur où se réalisent les "mystères de la Foi" et où sont "régénérées" les doctrines kabbalistiques" (94).

Il nous reste maintenant à évaluer de quelle manière la pensée mythique à l'intérieur de la Kabbale mène directement

à la conscience orante rendue explicite par le discours des kabbalistes et par celui du Zohar.

2.2.3 De la perception mythique à la conscience orante des kabbalistes

Quiconque essaie d'obtenir une meilleure compréhension des idées de la Kabbale... ne peut manquer de remarquer qu'elle contient, côte à côte avec une compréhension profonde et sensible de l'essence du sentiment religieux, un certain mode de pensée caractéristique de la pensée mythologique primitive. L'affinité particulière de la pensée kabbalistique avec le monde du mythe ne peut être mise en doute (...). (95)

En premier lieu, il nous faut souligner le fait suivant: informée par le mode symbolique de la spéculation kabbalistique, la pensée mythique, à l'intérieur du discours et de la pratique de la Kabbale, s'articule selon un triple volet par lequel sont reliés, dans un ensemble prodigieusement cohérent, l'univers du continuum sefirotique, le monde naturel et le domaine de l'expression religieuse.

Essentiellement, les nouvelles profondeurs que la Kabbale découvre en Dieu, et dont le Zohar fait l'objet principal de son discours (96), obligent à de nouvelles responsabilités religieuses et existentielles. C'est ainsi que l'exil, la vie religieuse, l'existence même du peuple

Juif, coexistent en rapport avec une dimension "cosmique" dont les différents éléments s'expriment et se structurent à partir d'une exégèse à la fois mystique et mythique des textes de la Tradition.

Dans le contexte d'un tel rapport, la conscience orante des kabbalistes apparaît comme le développement de la pensée mythique à l'intérieur du discours et de la "théorie générale" de la Kabbale.

Incidentement, c'est à la lumière de ces concepts développés à l'intérieur du discours kabbalistique par lesquels les kabbalistes ajoutent au caractère mythique de l'exil la notion essentielle, fondamentale, d'une rupture métaphysique à l'intérieur du continuum sefirotique et de là, d'un rapport entre la situation historique de la communauté d'Israël et la condition d'un équilibre cosmique et intra-sefirotique, que se marient la dimension mythique et la conscience orante pour donner corps, à l'intérieur du discours kabbalistique, à une seule entité, un seul dynamisme.

Partant du principe essentiel en Kabbale de la correspondance entre tous les niveaux d'existence (97), les kabbalistes développent ce concept essentiel: les actions des êtres humains ont une influence directe sur l'économie du continuum sefirotique. La signification nouvelle, le

nouveau paradigme de la Kabbale a pour conséquence d'investir la scène historique d'une signification et d'une portée cosmiques. M. Idel résume la portée de cette conception en ces termes:

(...) the problem is basically the need of the Divinity for human help, or human power, in order to restore the lost Sefirotic harmony. (...) The theurgical Kabbalah articulates a basic feature of Jewish religion in general: concentrated more upon action than upon thought, the Jew is responsible for everything, including God, since his activity is crucial for the cosmos in general. (98)

La répercussion cosmique des actions du genre humain et, de manière plus spécifique, la portée théosophique découlant de l'accomplissement des commandements, transforme ainsi et ce, de manière radicale, non seulement la signification de l'acte religieux, mais également sa portée (99). En fait:

(...) par cette renaissance du mythe au coeur même du judaïsme ... chaque mitzvah devient un événement d'importance cosmique, un acte qui agit sur la conception dynamique de l'univers. Le Juif religieux devient un protagoniste dans le drame du monde; il tire les cordons derrière la scène. (...) son existence est d'une très grande signification, puisqu'elle se déroule sur le plan de l'infinité cosmique. (100)

Au coeur de la perception mythique de la Kabbale, sur un axe où les notions d'"exil" -- au sens théosophique du terme -- et de rupture (conscience mythique) renvoient à la nécessité d'une réunification et d'un "retour" (conscience orante), la doctrine théosophique qu'élabore le Zohar

exprime, à l'intérieur de cette multivalence réciproque, les notions suivantes:

1. L'oeuvre de la Création, au sens que prend ce terme dans le discours kabbalistique, révèle en sa structure deux aspects, deux dimensions jointes par le jeu d'une relation et d'une correspondance (101) qui participent à la fois d'un rapport symbolique et mythique (102). Ces deux dimensions, qui expriment une même réalité (103), sont le monde de l'Unité (le monde du continuum sefirotique, le monde de "l'En-haut") et le monde de la Séparation, également appelé le monde de "l'En-bas", dont la dernière sefira, la Malkouth, la Royauté, élément réceptif à l'intérieur de l'unité organique de la Vie divine (104), dernière étape du processus théogonique, située en ce sens au seuil des deux mondes (105) et garante de la subsistance de l'univers physique (106), est en quelque sorte l'intermédiaire entre le domaine de la vie terrestre et celui de la Vie divine.

Le Zohar dit à son sujet: "Qui scrute ce puits (i.e. Malkoûth) scrute le secret suprême de la Foi" (107). En fait, et cette notion est centrale pour comprendre l'univers conceptuel des kabbalistes, c'est par la médiation de cette sefira que le courant de la Vie divine "descend" vers notre univers physique et par elle encore que les intentions, les mots des prières et les âmes s'élèvent pour atteindre l'univers intérieur de la Divinité.

Cette position "privilegiée" de la sefira Malkouth illustre l'importance du mythe de la séparation et de l'exil, dont nous verrons plus loin la portée, lequel informe en Kabbale la question de la fonction du rituel. Ainsi que le souligne G. Scholem:

(...) ce grand mythe de la Schekina et de son exil... Le "rituel" des kabbalistes est déterminé, du commencement à la fin, par cette idée profondément mythique. (108)

2. A l'intérieur du continuum sefirotique où "circule" la Vie divine, une rupture -- une distanciation -- se manifeste (109): la dernière sefira de l'ensemble dénaire, "fin de tous les niveaux, aboutissement de la Pensée" (110), se retrouve en quelque sorte "détachée" de la structure sefirotique. Une partie de Dieu, la Malkouth (111), n'est plus tout à fait en Dieu... Ce drame, aux contours nettement gnostiques, se répercute à tous les niveaux de la Manifestation: des conséquences théosophiques, cosmiques et religieuses en résultent. En fait, c'est l'unité de Dieu, la nature même du continuum sefirotique qui est en jeu.

Dans les limites d'un tel drame, les modalités qui informent la fonction du rituel se présenteront ainsi:

- réaliser intérieurement la nature intrinsèque du continuum sefirotique (112) dont dépend l'harmonie et le bon fonctionnement de l'univers (113);

- rétablir à l'intérieur d'un "continuum", par une concentration mystique appropriée (114) -- la kawwana (115) -- l'épanchement du courant de la Vie divine "nécessaire à la fois à l'unité du monde divin et à l'harmonie cosmique qui en est le reflet" (116), en réunifiant à l'ensemble de la structure sefirotique la dernière sefira.

R. Goetchel explique:

(...) l'entité Malkut, ne peut être restaurée que par les parachèvements opérés ici-bas par les hommes justes lorsqu'ils unifient la dernière sefira à celles qui la précèdent. (117)

3. Enfin, produit du péché d'Adam (118) et des actions douteuses des générations subséquentes (119), ce drame théosophique, dont nous venons d'aborder les principales articulations, révèle et situe le drame historique d'Israël: l'exil terrestre d'Israël correspond et constitue la principale conséquence de la déchirure à l'intérieur du continuum sefirotique.

Israel's historical exile symbolizes cosmic dysfunction. The unity of the sefirot has been ruptured. All the higher openings have closed shut and vanished, leaving Shekhinah Herself in exile: alienated from the higher realms and unknown on earth. (120)

Cette analogie renvoie à nouveau à cet aspect essentiel de la pensée et de l'univers kabbalistiques: les actions des êtres humains ont un puissant effet sur la double nature de

la Manifestation. "Tout dépend", selon l'interprétation du Zohar, "des actes et des paroles" (121).

En un mot, l'harmonie du Haut et du Bas dépend des actions des êtres humains et, plus particulièrement, des rites religieux dont la résonance et les effets se déploient jusqu'aux confins de l'univers mythique des kabbalistes (122).

Bref, "ce qui advient de bien ou de mal en un point de l'univers kabbalistique se répercute nécessairement sur tout le reste" (123). Cette conception entraîne chez les kabbalistes la perception et le développement d'une nouvelle responsabilité religieuse et existentielle qui se définit ainsi:

The task of all human beings is to restore the original harmony that existed prior to Adam's fall. Every proper deed contributes to the well being of divine life. In turn, the momentary reunification of God brought about by such an action enables divine light to flow downward into the material realm. (124)

En un mot, tout en déchiffrant l'histoire à la lumière des conceptions kabbalistiques (125), les enseignements théosophiques de la Kabbale auront pour fonction d'explicitier et de définir aux croyants les modalités d'application qu'entraîne, sur le plan religieux, cette "nouvelle" responsabilité d'Israël.

(...) l'exil de la Schekina est un symbole de notre propre faute, ce doit être le sens de l'activité religieuse de relever d'un tel exil, ou d'y travailler. La réunion nouvelle de Dieu et de sa Shekhina est le sens de la rédemption. (126)

Par ce regard qu'elle pose sur l'existence en générale et, plus particulièrement, sur la condition juive, la Kabbale apparaît donc apte à sensibiliser la conscience individuelle à la dimension métaphysique de la réalité collective de la communauté juive.

Deux éléments doivent être, en ce sens, soulignés:

1. La Kabbale entraîne la description d'un univers à l'intérieur duquel s'inscrit une nouvelle responsabilité.
2. Cette responsabilité s'inscrit en filigrane dans le cadre d'enseignements servant à définir le modèle et la manière d'être sur lequel se fonde le bon fonctionnement, et l'harmonie à l'intérieur de l'univers mythique et théosophique des kabbalistes.

Dans un tel contexte, l'explication relative à la nature et à la fonction de la prière servira de catalyseur, de point de référence essentiel à la théorie générale de la Kabbale. En fait:

Durant l'actuelle période d'exil, la Chekhina, ou "épouse", séparée et exilée de son "époux", le Saint béni soit-Il. La disjonction de ces deux

aspects de la Divinité signifie que, dans le présent ordre des choses, l'unité des attributs divins n'est pas totale. Ce n'est qu'avec l'avènement de la rédemption messianique que l'unité parfaite des sefirot divines sera rétablie de manière permanente; alors, pour utiliser le langage symbolique des cabalistes, sera reconstituée l'union perpétuelle de la Chékina et de son époux. (127)

Selon cette perspective, les "mystères de la Foi" du Zohar, ainsi que la doctrine se rapportant à la dimension mystique de l'oraison, auront pour principaux objectifs d'enseigner à l'adepte et, ultimement, à tout Israël (128):

1. Prendre connaissance de la nature intrinsèque du continuum sefirotique (129).
2. Prendre également connaissance de la portée du geste humain (130).
3. Enseigner comment "colmater" la fissure à l'intérieur de la structure sefirotique, afin que soit déversé le flot des bénédictions (131).
4. Inclure l'ensemble conceptuel du judaïsme rabbinique à l'intérieur d'une vision mythique et symbolique.
5. Condenser, à l'intérieur d'une interprétation mystique et mythique du rituel, une explication globale, un [paradigme] qui, ultimement, aura une valeur rédemptrice, eschatologique (132), car "ce qui est à présent réservé au mystique (ie. au kabbaliste), dont le regard pénètre à travers la coquille extérieure jusqu'au fond de la matière, sera alors la propriété commune de l'humanité" (133).

Dans le contexte d'un tel discours, et tout en conservant les mêmes formes normatives (134), l'oraison selon le mode kabbalistique se trouve investie d'une nouvelle profondeur: pierre angulaire de la théorie de la répercussion cosmique des actes des êtres humains, l'oraison kabbalistique consistera principalement à rétablir cette harmonie perdue dont rend compte le discours kabbalistique et dont dépend non seulement la Création, mais également la Divinité.

Incidentement, le texte liturgique devient porteur, aux yeux des kabbalistes, d'une signification "ontologique" et détermine un "geste", une action mystique, bref un processus contemplatif qui se juxtapose, se joint, à l'acte de la prière permettant ainsi le rapport, sinon le raccord, de la conscience de l'orant à la dimension sefirotique ainsi qu'une participation active à l'intérieur d'un univers conceptuel devenu univers mythique.

En un mot, la fusion d'un monde symbolique où tout est correspondance et d'un univers mythique où chaque événement et chaque geste atteignent des dimensions et des proportions gigantesques, voire cosmiques, caractérise les points de tensions de l'univers religieux des kabbalistes et situe, par le fait même, la question du traitement zoharique de la prière, dernier aspect de notre exposé.

Notes Chapitre 2

1- R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, p.118.

2- "(...) la théosophie juive a cristallisé ses spéculations sur la vie intérieure de la divinité autour de ces dix sefirot." G. Vajda, Introduction à la pensée juive du Moyen-Age (Paris: J. Vrin, 1947), p. 208. G. Scholem souligne en ces termes la centralité du domaine des sefirot dans la Kabbale: "L'ensemble, ou du moins la partie la plus essentielle des spéculations et des doctrines kabbalistiques, se rapporte au domaine des émanations divines ou Sefiroth, par lesquelles se développe la puissance créatrice de Dieu. Quels que soient les moyens que les kabbalistes ont pu chercher pour décrire cette sphère -et il y en a eu beaucoup pendant la longue histoire de la spéculation kabbalistique- c'est toujours vers ce domaine que se dirige leur intuition (...)." G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.48.

3- G. Scholem, Kabbalah, p.88.

4- "The centrality of symbolic expression is obvious and indisputable only in the theosophical Kabbalah, whose central work was the book of the Zohar." M. Idel, Conférences, chap. 9, p.2.

5- Voir plus bas le contenu de la note 28.

6- G. Scholem, Grands Courants, p.233.

7- Z.II, 20a; Simon, vol.III, p.65.

ועשה העולם הזה, כנוף העולם של מעלה. וכל מה שיש למעלה,
כדונמתו למטה.

8- Z.II, 5a; Simon, vol.III, p.12.

כנוונא דרקינא, עבד קביה בארעא.

Voir également Z.I, 30a:

וכלא עבד כחחוא כנוונא ממש דלעילא, דא לקבל דא, ודא כנוונא דא
(...)

9- M. Idel décrit ainsi le rôle du symbole dans la Kabbale théosophique: "a channel for fathoming the concealed, recondite processes of the infra-divine structure". M. Idel, Conférences, chap.9, p.7.

10- "Theosophical Kabbalah uses symbols as a pathway toward attaining an otherwise inaccessible gnosis of higher dynamics". M. Idel, Conférences, chap.9, p.5. Il faut également noter que le symbolisme de la Kabbale incite une

action plutôt qu'une appréhension essentiellement intellectuelle. M. Idel souligne en ce sens: "A Kabbalistic symbol invites one to act rather than to think. I suppose that one of the most important features of theosophical symbolism -- especially in those theosophies which conceived the Sefirot as the essence of Deity -- is its dynamism, far more than its disclosure of an enexpressible realm of existence." Ibid, chap.9. p.33. G. Vajda observe également: "(...) la Kabbale ... est essentiellement une aspiration à une "connaissance", connaissance du monde, de son origine, de son gouvernement, de sa fin. Mais cette connaissance ne cherche pas à se constituer par l'investigation méthodique du réel concret, ni même par une dialectique conceptuelle. Elle se réalise par delà le rationnel, par la voie de la contemplation et de l'illumination." G. Vajda, Introduction, p.197.

11- Ce nouveau paradigme se fonde sur cette "dimension d'être intradivin, grande innovation de la Kabbale à la lumière de laquelle tout l'acquis traditionnel prend un sens nouveau". G. Vajda, Commentaire d'Ezra de Gérone, p.424, n.179.

12- C. Mopsik (trad), Le palmier de Débora (Paris: Verdier, 1985), p.44.

13- G. Vajda observe: "(...) l'incognoscibilité de Dieu est une des expériences fondamentales de la Kabbale." G. Vajda, Introduction, p.209. Voir dans le Zohar, Z.II, 239a: "En-Sof: il résiste au connaître, il ne faut en faire ni une fin, ni une origine."

אין סוף לא קיימא לאודמא. ולא למעבד סוף. ולא למעבד ראש.

Z.II, 21a; Mopsik, vol.I, p.120: "Infini: en lui n'est aucune prise, le questionnement ne tient pas, ni l'idée pour le raisonnement de la pensée."

אין סוף לית ביה רשומא כלל. ולא תליא שאקלא ביה. ולא רעיונא לאסתכלותא דמחשבה כלל.

14- "La doctrine kabbalistique de l'unité dynamique de Dieu, telle qu'elle apparaît chez les kabbalistes espagnols, est celle d'un processus théogonique dans lequel Dieu sort de son secret et de l'inexprimable de son être et se présente en créateur. G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.119.

15- Les notions de "puissance créatrice" et de "vie divine" expriment, dans notre exposé, une même réalité: le dynamisme à l'origine intengible de la manifestation et dont le déploiement assure l'existence de tout ce qui existe: "Pour autant que Dieu se révèle entièrement, il le fera par

médiation et par le déploiement de cette puissance créatrice qui est sienne." G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.48.

16- Voir Z.I, 30a; Mopsik, vol.I, p.171: "Or dès qu'il fait sortir sa puissance et qu'il la déploie, il prend le nom de "commencement" (...)."

כיון דנפיק ואתחטט מניה חילין. ראשית אקרי (...)

G. Scholem note: "Les kabbalistes concentrèrent toutes leurs puissances intellectuelles et sensibles, non pas sur la fin messianique du monde, sur l'étape finale du développement de l'univers, mais plutôt sur son commencement. (...) La rédemption devait être achevée... en reprenant le chemin qui conduit aux tout premiers commencements de la création et de la révélation." G. Scholem, Grands Courants, p.262; voir infra, chap.3, pp. 185-190. Dans un autre passage, Z.III, 290a; Rosenberg, pp.144-145, le Zohar établit un rapport entre la notion de "commencement" en Dieu et la dimension personnelle en Dieu, ainsi: "(...) the Ancient One, for he has neither beginning nor end. Since he has neither beginning nor end he cannot be called You. Being concealed and not revealed, he is instead called He. It is the place where the beginning manifests itself that he comes to be addressed as You, and Father, as it is written <Isa. 63:16>, "For You are our Father."

דבעתיק לא אקרי. ולא חוי שידותא וסי'ומא. ובנין דלא חוי ביה שידותא וסי'ומא. לא אקרי אתה. בנין דאתכסייא ולא אתגלייא. ואקרי הוא. ומאתר דשידותא אשתכח אקרי אתה אב. דכתיב. כי אתה אבינו.

Sur le Toi et le Il dans le Zohar, voir Z.I, 154b, 156b-157a, 158b; II, 90a; III, 290a. Voir également plus bas le contenu des notes 67 et 68.

17- "Le Dieu caché, désigné dans la terminologie cabalistique sous le terme d'En-Sof (l'Infini) demeure très loin de toute chose créée; il est irrévélé, non manifesté et inconnu. Seule l'émanation de sa puissance, à l'œuvre dans la création des mondes supérieur et inférieur, transforme En-Sof en Dieu-créateur." G. Scholem, Sabbatai Tsevi, p.32. A l'intérieur du continuum sefirotique, la sefira Hokhma, la seconde étape dans le processus d'épanchement d'En-Sof, inaugure ce rôle: "La sagesse de Dieu (ie. la sefira Hokhma) représente la pensée directrice de la Création, conçue comme point qui jaillit de l'élan de la volonté abyssale." G. Scholem, Grands Courants, p.235.

18- Les noms par lesquels les kabbalistes désignent chacune des dix sefirot du continuum sont (dans l'ordre d'épanchement): Keter (la Couronne), Hokhma (Sagesse), Bina

(Intelligence), Hesed (Grâce) et parfois Guedoula (Grandeur), Guevoura (Puissance), Tiferet (Beauté) et Rahamim (Miséricorde), Netsa (Eternité), Hod (Gloire), Yesod (Fondement), Malkouth (Royauté). Sur la question des noms des sefirot, I. Tishby observe: "Ils n'ont pas été choisis en raison de leur importance intrinsèque (...). Six de ces appellations se retrouvent dans I, Chroniques 29/11: "A toi Seigneur, Grandeur (Guedoula), Puissance (Guevoura), Beauté (Tiferet), Eternité (Netsah), Gloire (Hod), à toi Seigneur, Royauté (Malkouth)". I. Tishby, "Kabbale", col.689. Sur les noms des sefirot, ce passage du Zohar, Z.I, 31a; Mopsik, vol.I, p.31a: "Au commencement", "il créa": ces deux termes désignent respectivement la Couronne et la Sagesse. "Elohim" fait allusion au Discernement. La première particule eth désigne à la fois la Grandeur et la Rigueur: "Les cieux" c'est la Plénitude. Le second eth correspond à la Victoire et à l'Extension et au Fondement. "La terre" quant à elle désigne la Souveraineté."

בראשית ברא, רמזו לכתר חכמה, אלהים רמזו לבינה, אמת רמזו לנדולה ונבורה, השמים דא הוא תפארת, ואמת רמזו לנצח, חו"ד יס"ד הארץ רמזו למלכות.

Selon R. Rosenberg (cf. Anatomy of God, New York, Ktav, 1973, p.4), les noms des sefirot proviennent de Hagiga, 12a.

19- "Les kabbalistes conçoivent... le pouvoir créateur comme un monde théosophique indépendant de leur propre monde, qui précède le monde naturel et représente un degré plus haut de réalité." G. Scholem, Grands Courants, p.225.

20- Les kabbalistes illustrent cette notion de "continuum" par le symbolisme de l'"Arbre": "Les dix Sephirot constituent l'Arbre mystique de Dieu ou l'arbre de la puissance divine; chacune d'elle représente une branche dont la racine commune est inconnue et inconnaissable. Mais l'En-Sof n'est pas seulement la Racine de toutes les Racines, il est aussi la sève de l'arbre; chaque branche représentant un attribut existe non par elle-même mais en vertu de l'En-Sof, le Dieu caché." G. Scholem, Grands Courants, p.230. Ainsi que le souligne I. Tishby: "Les Kabbalistes ne professent pas une unité statique abstraite, ni même une unité personaliste ferme, mais une sorte de conglomérat organique de membres et de viscères, comme unité dynamique d'un mouvement interne et d'un flot de vie cachée. L'unité d'une œuvre aux eaux jaillissantes, c'est-à-dire l'Unité divine, n'est pas un état éternel mais un processus d'événements perpétuellement renouvelés." Y. Tishby, "Kabbale", col. 688. Cette observation de G. Scholem s'avère également pertinente: "A distinction in the stages of such processes in the unity of Godhead can be made only by human

abstraction, but in reality they are bound together and unified in a manner beyond all human understanding.", G. Scholem, Kabbalah, p.91. Ce monde de l'unité divine que nous qualifions de continuum est appelé, dans la terminologie kabbalistique, le alma de-Yihuda (le monde de l'unité) en opposition au monde de la "séparation", le alma de-peruda dans lequel l'être humain évolue, Z.I, 155a: "(...) il a été dit que tout ce qu'enfante le monde d'en-bas est séparation, l'on trouve écrit: "Et de là il se sépare" (Gen.2:11) (...) ce qu'enfante le monde d'en-bas, naît en bas et non en haut, ils sont donc dans la séparation."

הא אתמר כל מה דאוליד עלמא תתאה, פרודא איהו, דהא כתיב ומשם יפרד (...) ועלמא תתאה מה דאולידת אולידת לתתא ולא לעילא, ואי הכי פרודא איהו.

Cette notion de séparation est fondamentale pour l'intelligence de l'anthropologie mystique du Zohar, la fonction de l'être humain: unifier l'ensemble en un tout organique.

21- Cette expression, très usitée chez les kabbalistes, est tirée du Sefer Yetsira, I, 6. Voir Zohar III, 70a; De Pauly, vol.V, p.190: "Remarquez que Dieu révéla dix couronnes sacrées (ie. la décade sefirotique) dont il s'est paré et vêtu; lui et les couronnes ne font qu'une chose; les couronnes sont à lui ce que la flamme est aux charbons; il n'y a aucune séparation entre eux."

תא חזי, קביה, אפיק עשר כתרין, עטרין קדישין לעילא, דאתערב בתו, ומתלבש בהו, והוא אינון ואינון הוא, כשלהובא דאחידא בנומרא, ולית תמן פרודא.

22- "Les différents stades d'émanation manifestent les forces cachées et les attributs par lesquels Dieu agit et qui font, par essence, un avec l'unité de Dieu, "comme la flamme est attachée à la braise". G. Scholem, Sabbatai Tsevi, p.33. I. Tishby illustre le rapport entre En-Sof et la structure sefirotique en ces termes: "En Sof, le Dieu inconnu, qui réside dans les profondeurs de son être, voulut se manifester et déployer ses forces latentes. Son désir se réalisa par l'épanchement des rayons de sa lumière qui percèrent du fond de son mystère et allèrent constituer en s'ordonnant la série des sefirot; cette série constitue le monde de l'émanation divine. Les sefirot sont le Dieu manifesté, c'est-à-dire le reflet d'En-Sof dans le miroir de la manifestation et de l'extroversion." cité dans G. Vajda, Recherches p.175.

23- "La majorité des kabbalistes, l'auteur de l'ensemble du Zohar compris, ne voient pas dans les Sephiroth des substances distinctes, détachées du domaine divin, des échelons intermédiaires entre ce dernier et l'homme. Ils les appréhendent comme des parcelles de l'essence divine. Si elles sont appelées "marches" et "degrés", elles n'en sont pas moins des échelons internes dans le Divin." I. Tishby, "La Kabbale", col.688. G. Scholem souligne: "La relation entre l'En-Sof et ses qualités mystiques, les Sephiroth, est comparable à la relation entre l'âme et le corps, mais avec cette différence que le corps humain et l'âme diffèrent par leur nature, l'un étant matériel et l'autre spirituel, tandis que dans le tout organisé de Dieu, les différentes sphères sont substantiellement identiques." G. Scholem, Grands Courants, p.231. En fait, le problème peut se poser ainsi: les sefirot participent-elles à la substance Une, sont-elles substantiellement divines ou bien doit-on les considérer comme des instruments extérieurs à la Divinité? G. Scholem donne cette explication: "Most of the early kabbalists were more inclined to accept the view that the Sefirot were actually identical with God's substance or essence. (...) According to this view, the Sefirot do not constitute "intermediary beings" but are God Himself. (...) The main part of the Zohar also tends largely toward this opinion, expressing it emphatically in the interchangeable identity of God with His Names or His Powers: "He is They, and They are He" (Zohar, 3:11b, 70a)." G. Scholem, Kabbalah, p.101; cf. G. Vajda, Recherches, p.179, n.1. Pour un traitement plus complet, voir M. Idel, Conférences, chap.6, pp.38-49.

A titre d'illustration, voir Z.III, 288a; Rosenberg, p.135-136; "(...) the Holy Ancient One, the Most Concealed. He is separate and separated from all things, but at the same time not separate, for all things cleave to him. He cleaves to all, he is all -the Most Ancient, the Most Concealed, formed but at the same time not formed. He is formed, in that his formations are what sustain all; he is not formed, in that he cannot be discovered. In his formation he brings forth nine lights that shine from him. These lights that come from him glow and shine, putting forth and expanding their light in every direction, like a lamp from which the light shines in every direction. In the case of the lamp, when one approaches to examine the rays of light, all that he finds is the lamp itself. So too is the Holy Ancient One. He is the Supernal Lamp, the Most Concealed. He is not discoverable, except for the rays of light that come forth, which are both revealed and hidden. These constitute the Holy Name; thus all things are one."

עתיקא דכל עתיקין. סתימא דכל סתימין. אלתקן. ולא אלתקן. אלתקן. בנין לקיימא כלא. ולא אלתקן. בנין דלא שכיח. כד אלתקן. אפיק ט' נהורין. דלחטין מניה. מתקוננו. ואינון נהורין מניה. מתנהרין ומתלהטין ואזלין ומתפשטין לכל עיבר. כבוצינא דאתפשטין מניה נהורין לכל עיבר. ואינון נהורין דמתפשטין. כד יקרבו למונדע לון. לא שכיח אלא בוצינא בלחודו. כן הוא עתיקא קדישא. הוא בוצינא עלאה. סתימא דכל סתימין. ולא שכיח בר אינון. נהורין דמתפשטן. דמתגליין. וטמירן. ואינון אקרונן שמא קדישא. ובניכ כלא חד.

24- Le terme "qutra" qui signifie à la fois "noeud" et "fumée" est souvent employé dans le Zohar, cf. Z.I, 30a, 33b, 94b, 161b; II, 80a, 124a; III, 45b, 51a-b, 107a, 289b, 295b.

25- "In order for a totally transcendental God to relate to His creation, a series of ten sefirot had to be brought into existence." A. Kaplan, The Bahir (New York: S. Weiser, 1979), p.91.

26- I. Tishby observe: "un grand principe de la doctrine kabbalistique qui est souvent dans le Zohar: les mondes et toutes les créations, en particulier l'être humain, sont construits sur le modèle des Sephiroth. Ces derniers sont le prototype divin de l'existence non divine, dans sa généralité, et dans ses particularités. Les formes de tous les mondes sont gravées à l'intérieur des Sephiroth qui servent de modèles à l'oeuvre de la création." I. Tishby, "Kabbale", col.692.; "Since the Sefirot are intermediary states between the first Emanator and all things that exist apart from God, they also represent the roots of all existence in God the Creator." G. Scholem, Kabbalah, p.99; "Toutes les choses créées qui se trouvent dans le monde",

observe G. Scholem, "n'existent que pour cette raison: quelque chose de la puissance des Sephirot habite et agit en elles." Grands Courants, p.230.

27- "(...) le domaine des séfirot qui appartiennent en vérité à la divinité elle-même et forment sa vie secrète ... contiennent aussi les lois et les harmonies qui se répètent dans la création et en constituent le rythme." G. Scholem, Le Nom et les symboles de Dieu, pp.166-167.

28- G. Scholem note: "Dans le sens des kabbalistes ce processus, qui dans la création va vers l'extérieur, n'est rien d'autre que le côté exotérique d'un événement qui se perd au plus profond, en Dieu (...)." G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.119. En d'autres termes: "La théogonie et la cosmogonie ne représentent pas deux actes différents de la création, mais deux aspects du même acte. (...) la création reflète le mouvement intérieur de la vie divine. Les "vestiges" de la réalité intime sont présents même sous l'aspect le plus extérieur des choses. Partout il y a le même rythme, le même mouvement d'ondulations. L'acte qui produit, au-delà et au-dessus du temps, la transformation d'un Dieu caché en un Dieu manifesté, est parallèle à la réalité liée au temps de tout autre monde. La création n'est rien que le développement extérieur de ces forces qui sont actives et vivantes en Dieu lui-même. Nulle part il n'y a rupture, ni discontinuité." Idem, Grands Courants, p.239.

29- G. Scholem souligne: "Quoiqu'inaccessibles à la compréhension ou à la contemplation, elles peuvent être appréhendées à travers la structure de toute existence -depuis les prémices de la création dans les mondes célestes jusqu'à la dernière et la plus basse des créatures. La contemplation mystique de l'univers révèle son caractère symbolique." G. Scholem, Sabbataï Tsevi, p.33. D. Chanan Matt observe judicieusement: "The sefirot are stages of contemplative ascent; each of them serves as an object and focus of mystical search. In tracing the reality of each sefirah, the mystic uncovers layers of being within himself and throughout the cosmos." D. Chanan Matt, ed., The Book of Mirrors by R. David ben Yehudah he-Hasid (Brandeis: Brown Judaic Studies, 1982), p.21. Le Zohar compare les sefirot à des "portes" qui donnent accès au mystère de l'Être divin, Z.I, 103b; Mopsik, vol.II, pp.74-75: "Grâce à ces portes, qui sont les degrés supérieurs, grâce à elles le Saint, béni soit-Il est connu, sinon on ne pourrait s'attacher à Lui. Viens et vois: l'âme de l'homme, nul ne peut la connaître, si ce n'est grâce aux organes du corps, qui sont les degrés qui accomplissent le labour de l'âme, ainsi est-elle connue et non connue. De même le Saint, béni soit-Il, est connu et non connu, puisqu'il est l'âme de

l'âme, le souffle du souffle, retiré et caché loin de tout, cependant en ces portes, qui sont des ouvertures pour l'âme, le Saint, béni soit-il, est connu."

ובנין אלו שערים, דאינון דרגין עלאין, בנינייהו אטידע קביה. ואי לא, לא יכלין לאתדבק ביה. תיה, דחא נשמתא דבין, לאו איהו מאן דיכיל למנדע לה. אלא בנין אלין שייפין דנופא, ואינון דרגין דעבדין אומנותא דנשמתא, בניכ אטידע ולא אטידע. כך קביה, אטידע ולא אטידע. בנין דאיהו נשמתא לנשמתא, דוחא לדוחא, בנין וטמיה מכלא, אבל באינון שערים, דאינון פתחין לנשמתא אטידע קביה.

30- Prendre note de cette observation de G. Scholem: "Le symbolisme des kabbalistes voyait dans la création la pulsation de la vie cachée de la divinité; c'est ainsi qu'il parvint à établir un lien entre, d'une part la méditation théosophique portant sur les normes et les processus qui déterminent la vie de cette divinité, et d'autre part les domaines extra-divins de la création. C'est précisément dans ces domaines qu'il puisa les symboles grâce auxquels l'abstrait devenait descriptible au moins à l'aide de paraboles." G. Scholem, Le Nom et les symboles de Dieu, p.166.

31- G. Scholem, Grands Courants, p.23. "Le trait caractéristique de la conception du monde de la mystique de la Kabbale", écrit G. Scholem, "c'est qu'elle considère le monde extérieur tout entier comme symbolique. Le kabbaliste voit dans la réalité extérieure un symbole de la réalité intérieure, qui se révèle par ses manifestations externes. (...) Le "mystère de la divinité", la vie intime et secrète de la divinité, a pour les kabbalistes son expression symbolique dans des manifestations externes. (...) Le monde devient un vaste système de symboles qui renvoient allégoriquement à une entité suprême et sublime." Idem, La Kabbale et sa symbolique, p.119. La fonction du symbole reflète dans la Kabbale une attitude fondamentale: dépasser le caractère extérieur d'un objet et atteindre sa qualité profonde, son intériorité, sa signification essentielle: "There was literally nothing, the kabbalists held, which in addition to its exterior aspect did not also possess an interior aspect in which there existed a hidden, inner reality on various levels." G. Scholem, Kabbalah, p.168.

32- G. Scholem, Grands Courants, p.230.

33- G. Scholem observe: "La contemplation théosophique de la vie secrète de la divinité comme réalité religieuse la plus essentielle a édifié, au milieu du royaume de la mystique et de l'expérience mystique, un nouveau monde mythique, une dialectique." G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.117. Cette dialectique naît de la correspondance entre le

domaine des sefirot et le domaine de l'univers créé. A titre d'exemple, Z.I, 129a; Simon, vol.II, pp.16-17: "For the Holy One has disposed all things in such a way that everything in this world should be a replica of something in the world above, and that the two should be united so that His glory should be spread above and below."

וקודשא בריך הוא, עבד כלא לאשתכחא האי עלמא, כנוונא דלמיא, וזאתבא דא בדא, למחוי יקריה למילא ותמא (...)

Voir également Z.I, 134b. De ce concept, le Zohar développera le principe suivant: "(...) quand tout est en ordre dans l'En-bas, tout est en ordre dans l'En-haut." (Z.I, 35a, Mopsik, vol.I, p.194).

אף הכא כד אתלקס לתמא, ואתלקס למילא.

34- G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.118. "La pensée kabbalistique, dès le Bahir", note R. Goetschel, "recourt...à un mode de pensée symbolique et supra-rationnel.", R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, p.108. I. Tishby souligne également: "Ainsi en réfléchissant aux créations, on découvre le modèle supérieur qui apparaît à travers les Sephiroth, et la porte qui mène au seuil fermé du monde de l'émanation s'ouvre." I. Tishby, "Kabbale", col.693.

35- "Les kabbalistes... ont apporté une compréhension propre du judaïsme. La réalité concrète de ce monde, la vie juive, le judaïsme, la Tora et les préceptes qui constituaient le contenu de l'existence des Juifs d'autrefois ont été présentés par eux comme un ensemble de symboles du mystère du divin." G. Scholem, Le messianisme Juif, p.86. Le même auteur observe: "En interprétant chaque acte religieux comme un mystère... on forgeait un lien serré entre la Kabbale et la Halakha. Ce lien me semble avoir été, en grande partie, responsable de l'influence de la pensée kabbalistique sur les esprits et les cœurs des générations successives." Idem, Grands Courants, pp.42-43.

36- "By the intentional performance of the Jewish ritual, the Kabbalist directs his intention to God, causing His manifestation to man; this basic reciprocity is attained by the instrument revealed by the divine: the Torah." M. Idel, Conférences, chap.8, p.25.

37- "Le sens mystique de la Tora se trouve dans un rapport nécessaire avec les conceptions de son essence divine." G. Scholem, La Kabbale et sa Symbolique, p.49.

38- "Le plus important trésor de la symbolique kabbalistique", souligne Y. Tishby, "est sans conteste la Torah. Elle ne voit dans le Livre saint et dans sa

signification secrète; qu'un recueil de préceptes, de lois, de sentences, d'avertissements moraux et de récits historiques dictés par la bouche du Tout-Puissant." I. Tishby, "Kabbale", col.695. En d'autres termes, non seulement le continuum sefirotique se révèle-t-il par la médiation symbolique de notre univers, mais il s'inscrit également dans les dimensions les plus intérieures du Texte révélé: "(...) the theosophist turns Biblical words into symbols". M. Idel, Conférences, chap.9, p.22. En fait, ultimement, il en est la "substance". La mystique théosophique devient mystique du langage. Tous les signes, tous les mots contenus dans la Tora auront pour les kabbalistes une signification mystique, symbolique, cf. Z.I, 134b-135a; Mopsik, vol.II, pp.243-244: "La Torah contient tous les secrets suprêmes les mieux scellés, auxquels nul ne peut s'attacher! La Torah contient toutes les choses élevées qui se divulgent et ne se divulgent pas. La Torah contient toutes les choses qui sont en haut comme en bas. Toutes celles de ce monde-ci et toutes celles du monde à venir (...). Chaque parole sans exception renferme maints préceptes, maints cantiques, maintes louanges, maints secrets éminents, maintes sagesses (...)."

באורייתא אינון כל דזין עלאין חתימין. דלא יכלין לאתדבאקא.
 באורייתא כל אינון מלין עלאין. דאתגליין ולא אתגליין. באורייתא
 אינון כל מלין דלעיל דאתי. באורייתא אינון (...) דבכל מלה ומלה.
 אית בה כמה משלים. כמה שירין. כמה תושבתן. כמה דזין עלאין. כמה
 חכמאן (...).

La Révélation aux yeux des kabbalistes est "traversée", habitée par la Vie divine; le continuum sefirotique se manifeste jusque dans la forme graphique des lettres hébraïques considérées isolément, Z.III, 174b; De Pauly, vol.V, p.453: "Rabbi Siméon n'a-t-il pas dit qu'il n'y a pas un mot, ni une lettre, dans la Tora, qui ne renferment des mystères cachés?"

והא אמר רבי שמעון לית לך מלה באורייתא, או את חד באורייתא.
 דלא אית ביה דזין יקירין ועלאין.

Voir également Z.II, 55b; Simon, vol.III, p.172: "He said <R. Abba>: "How assiduously should one ponder on each word of the Torah, for there is not a single word in it which does not contain allusions to the supernal Holy Name, not a word which does not contain many mysteries, many aspects, many roots, many branches."

כמה אית לון לאסתכלא בפתומי אורייתא. כמה אית לן לעינא בכל
 מלה. דלית לך מלה באורייתא דלא אתרמיזא בשמא קדישא. עלאה.
 ולית לך מלה באורייתא, דלית בה כמה דזין כמה טעמין כמה שרשין
 כמה ענפין.

39- G. Scholem explique en ces termes: "L'action et le développement de cette force mystérieuse qui est la semence

de toute la création n'est, selon l'interprétation du Zohar à propos du témoignage de l'Écriture, rien d'autre qu'un discours. Dieu a parlé, ce discours est une force qui au début de la pensée créatrice a été séparée du secret, de l'En-Sof. Le développement de la vie en Dieu peut être exprimé comme le déroulement des éléments du discours. Le monde de l'émanation divine est celui dans lequel la faculté de parler est anticipée en Dieu. Différentes étapes de l'univers des sephiroth représentent, selon le Zohar, la volonté abyssale, la pensée, la parole intérieure et inaudible, la voix audible et le discours, c'est-à-dire l'expression de la parole articulée et différenciée." G. Scholem, Grands Courants, pp.231-232. Prendre également note de cette explication, de R. Goetschel: "L'attitude des ésotéristes à l'égard de la Torah repose sur la correspondance qu'ils établissent entre création et révélation." R. Goetschel, La Kabbale, p.105.

Cf. Z.II, 161a; Simon, IV, p.57: "(...) so when He resolved to create the world He looked in the Torah, into its every creative word, and fashioned the world correspondingly; for all the words and all the actions of the world are contained in the Torah. Therefore did the Holy One, blessed be He, look into it and create the world."

וכד בעא קדשא בריך הוא למברי עלמא. חוה מסתכל בה באורייתא בכל מלה ומלה, ועבד לקבלה אומנותא דעלמא. בניין דכל מלין ועובדין דכל עלמין באורייתא אינון. ועל דא קדשא בריך הוא חוה מסתכל בה וברא עלמא.

40- Ce principe est la convergence du processus de la création vers celui de la Révélation: "Le processus de la création, qui se développe d'étape en étape, et se reflète dans les mondes extra-divins et même dans la nature, n'est de ce fait pas essentiellement autre que le processus qui trouve son expression dans les paroles divines et dans les documents de la révélation censés les contenir." G. Scholem, Le Nom et les symboles de Dieu, p.105. M. Idel note: "(...) the Bible, the symbolic text through which one may disclose the divine processes." M. Idel, Conférences, chap.9, p.18.

41- "Les ésotéristes juifs", écrit G. Vajda, "sont unanimes à ne pas considérer le langage comme inadéquat à l'expression des réalités spirituelles. Le langage dans sa forme la plus pure, c'est-à-dire la langue hébraïque, reflète selon les Kabbalistes, la nature spirituelle fondamentale du monde; autrement dit, il a une valeur mystique.", G. Vajda, "Notice bibliographique...", pp.166-167. Dans cette perspective, les Noms divins joueront un rôle majeur puisqu'ils "expriment le processus de la manifestation divine au cours de son extériorisation." R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, p.168.

42- Cf. infra, chap.III, pp.170-174.

43- Le Zohar reprend maintes fois ce thème. A titre d'exemple, prendre en considération ce passage, cf. Z.I, 43a; Mopsik, vol.I, pp.229-230: "Viens et vois: toutes choses ont besoin l'une de l'autre, et cette autre de la première afin que se complète celle-ci avec celle-là et que s'éclaire l'une grâce à l'autre, jusqu'à ce que tout se hausse au lieu qui exige complétude, dans l'En-bas au début et dans l'En-haut par la suite."

וְתִיחַ כָּל־אֶצְטְרִיךְ דָּא לְדָא, וְדָא לְדָא, לְאַשְׁמַת דָּא עִם דָּא וְלִאֲתַנְחָרָא דָּא
בְּדָא, עַד דְּסֻלְקִים כָּל־אֶתְרֵי דְאַצְטְרִיךְ שְׁלִימוֹ. מִתְתָּא בְּקִדְמֵי תָּא וּמְלַעֲיָא
לְבַתֵּר (....)

44- G. Vajda, "Notice bibliographique...", p.167.

45- "(...) the theory of the Sefirot ultimately became the backbone of Spanish teaching and of that basic system of mystical symbolism which had such important repercussions on the kabbalist's view of the meaning of Judaism." G. Scholem, Kabbalah, p.99. "C'est justement cette symbolique", observe G. Scholem, "qui occupe le centre des anciens écrits des kabbalistes, particulièrement de la période espagnole." G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.120, cf. p.48. C. Mopsik souligne également: "<les sefirot> sont la structure principale de référence auxquelles tous les autres plans peuvent être ramenés et dont ils sont les développements secondaires." C. Mopsik, Le palmier de Débora, p.44.

46- Ce passage du Zohar permettra d'illustrer, cf. Z.I, 145b; Mopsik, vol.II, p.300: "Sans conteste, tout ce que le Saint, béni soit-Il, fait sur terre tient du secret de la sagesse, tout a pour but de montrer aux hommes la sagesse d'En-haut, de sorte qu'ils apprennent à travers cette oeuvre <ie. l'oeuvre de la Création> les secrets de la sagesse, toutes Ses actions sont parfaites. Elles sont toutes les voies de la Torah, car ces dernières sont les voies du Saint, béni soit-Il, il n'est pas un petit mot qui ne renferme d'innombrables sentiers et chemins et secrets de haute sagesse."

וְדָא, כֹּל מַה דְּעֵבִיד קַבְיָהּ בְּאַרְעָא, כָּל־אֶתְרֵי בְרִיָּא דְחֻכְמָתָא, וְכָל־אֶתְרֵי
לְאַחֲזָא חֻכְמָתָא עֲלָאָה לְהוּ לְבִינֵי, בְּנִין דִּילְפֻון מִהוּא עֻבְדָּא, רִינֵי
דְחֻכְמָתָא, וְכָל־אֶתְרֵי אֵינֻן כְּדָא יָאוֹת, וְעֻבְדוּי כְּלָהוּ, אֹרְחֵי דְאֹרְחֵי תָּא,
בְּנִין לְאֹרְחֵי דְאֹרְחֵי תָּא, אֵינֻן אֹרְחֵי דְקַבְיָהּ, וְלִית מַלְאָךְ וְעִירָא, דְלִית
בָּהּ כְּמַה אֹרְחֵי וְשְׁבִילֵין, וְרִינֵי דְחֻכְמָתָא עֲלָאָה.

Voir également Z.III, 61a, 220a. Ainsi que le fait remarquer le traducteur C. Mopsik (Ibid, n.380), le Zohar établit une coalescence entre les oeuvres de la Création et la Tora,

considérée également comme étant une "œuvre" de la puissance créatrice. Conséquemment, le regard que portent les kabbalistes sur l'univers et le regard porté sur la Tora sont identiques, révèlent une même attitude fondamentale: tout est symbole du processus en Dieu par lequel Dieu naît en Lui-même.

47- "La contemplation mystique de l'univers révèle son caractère symbolique. La Création n'existe pas pour elle-même mais pour signaler l'émanation divine qui l'illumine. La compréhension des mystères du symbolisme mystique révèle au cabaliste la signification interne de la création comme de la Loi et des commandements." G. Scholem, Sabbatai Tsevi, p.33. "Everything in our world has a counterpart, a correspondance in the world above. The earth, moon, sun, stars, rivers, oceans, and all of the processes of nature of which they are part, reveal to us the process of dynamic life that takes place on the level of the Sefirot." L. Fine, Safed Spirituality, p.7.

48- R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, p.45.

49- G. Vajda, Introduction, p.207.

50- Le commentaire kabbalistique des Ecritures du Zohar se fonde sur cette conception. En Z.III, 152a; De Pauly, vol.V, p. 391, le Zohar compare les différents niveaux de discours de la Tora à des vêtements (le sens obvie), à un corps (les commandements), et enfin à une âme: "C'est l'âme de la Tora qui constitue la partie essentielle et fondamentale; et aux temps futurs chacun pourra voir l'âme de la Tora."

בנשמתא דא יהי עקרא דכלא אורייתא מסא ולזמנא דאתי זמנין
לאסתכלא בנשמתא דנשמתא דאורייתא.

L'"âme" de la Tora correspond au niveau ésotérique -théosophique- du discours de la Loi. Cf. les explications de R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, pp.105-108; 286-287. Prendre également note des passages suivants: Z.II, 55b, 99a-b, 152a; III, 79b, 148a, 174b, 202a, 265a.

51- Ce passage du Zohar illustre parfaitement le rapport que la Kabbale entretient entre lecture ésotérique et "application" ésotérique, mariant ainsi théosophie et pratique religieuse, en l'occurrence l'accomplissement des mitzvot, Z.II, 162b; Simon, vol.IV, p.61: "Of the commandments of the Torah the same is true: they are each and all members and limbs in the mystery above, and when they all unite as one whole, they all ascend into the one mystery. The mystery of the Tabernacle; which thus consists of members and limbs all ascending into the mystery of the Heavenly Man, is after the pattern of the commandments of

the Torah, which are all also in the mystery of Man, both Male and Female, which, when united, form one mystery of Man. And he who by breaking even one commandment, sullies its perfection, has marred, as it were, the prototype of the Faith, for the commandments are members and limbs after the likeness of man. Therefore all ascends in the mystery of Unity."

פקודי אורייתא, כלא שייפין ואברין, ברזא דעקילא. וכד מתחברין כלהו כחד, כדן כלהו סלקן לרזא חד. רזא דמשכנא, דאיתו אברין ושייפין, כלהו סלקין לרזא דאדם, כנוונא דפקודי אורייתא, דחא פקודי אורייתא, כלהו ברזא דאדם, זכד ונוקבא, זכד מתחברין כחדא, אינון חד, רזא דאדם, מאן דרע אפילן פקודא חדא דאורייתא, כאלו נרע דיוקנא דמהימנותא, דחא כלהו שייפין ואברין ביוקנא דאדם, ובגין כך כלא סלקא ברזא דיתודא.

52- G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.49.

53- Ibid. Le processus d'émanation étant en soi l'équivalent d'un processus d'expression, les kabbalistes voient dans le symbolisme du langage, plus particulièrement dans le discours des Ecritures, une forme privilégiée faisant partie intégrante du processus d'émanation. Prenons note des remarques suivantes: "For the thirteenth-century Kabbalists", explique D. Biale, "creation and revelation were identical events: both were linguistic 'autorepresentations' of God." D. Biale, Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History, p.90. G. Scholem observe: "Le monde de l'émanation divine est celui dans lequel la faculté de parler est anticipée en Dieu.", Grands Courants, p.232. Enfin G. Vajda note: "le langage reflète, du moins dans sa forme la plus pure qui est la langue hébraïque, comprise d'une certaine façon, la nature spirituelle fondamentale du monde." G. Vajda, Introduction, p.207.

54- "Les ésotéristes", fait remarquer G. Scholem, trouvent dans l'écriture ... une représentation symbolique du processus latent de développement par lequel s'épanouit la vie divine dans les manifestations et les émanations des sefirot. Cet intérêt théosophique est au centre de leur intérêt." G. Scholem, Le Nom et les symboles de Dieu, p.116.

55- G. Scholem, Le Nom et les symboles de Dieu, p.52.

56- "Son sens simple est analogue à l'ensemble de la réalité: de même que la réalité ne perd pas sa valeur en soi parce qu'elle est aussi le moyen de la révélation du "spirituel", de même l'écriture. A travers les mots de l'écriture brille une lumière, quelque chose de mystérieux que les kabbalistes ont cherché à saisir et à comprendre.

Tel est le but des commentaires de la Bible composés par les kabbalistes." G. Scholem, Le Messianisme Juif, p.87. Le Zohar exprime à plusieurs reprises la notion d'une profondeur mystique contenue dans le Texte révélé, cf. Z.II, 55b, 98b; III, 49b, 79b, 149b, 174b. Prendre note de Z.I, 205b; De Pauly, vol.II, p.421: "Tout a été créé à l'aide de la Tora; et toute la création est renfermée dans la Tora."

אלא כלא באורייא דאחרי, וכלא באורייא דאשתכח

Cela revient à dire que la description du processus théogonique qui, au niveau de la Divinité est une "création", est également contenue dans le discours de la Tora. Voir Z.I, 5a; Mopsik, vol.I, p.48: "Approchez et voyez: comme le dit la tradition (cf. Genèse R.1/1), le Saint, béni soit-Il, créa le monde par la Torah. Un verset l'atteste: "J'étais à l'oeuvre auprès de Lui et je faisais tous les jours ses délices" (Prov.8:30). Il scruta la Torah une fois, deux, trois et même quatre fois (cf. Genèse R.24/5). Ensuite seulement il énonça les paroles qu'elle contenait et enfin il accomplit avec elle son ouvrage".

תא חזי, באורייא דרא קביה עלמא, והא אוקמוה דכתיב, ואחיה
אצלו אמון, ואחיה שמשועים יום יום, ואיהו אסתכל בה זמנא, ותרין
ותלתא וארבע זמנין, ולבתר אמר לון, ולבתר עביר בה עבדתא.

Le but essentiel du discours de la Tora consiste à décrire la dimension ésotérique et thésophique du processus de création à l'intérieur de Dieu par lequel la Divinité "extériorise" en quelque sorte son essence. L'extériorisation de Dieu en Dieu est à la fois "origine", "commencement" et "création". L'étude de la Loi devient l'étude des processus qui sont les fondements métaphysiques de l'existence. D. Chanan Matt observe en ce sens: "The mystics see through the outer physical layers of the Torah, both her garment of stories and her body of commandments, into her soul." et plus loin: "The mystic gaze into the soul of Torah, which is none other than the sefira of Tiferet (...). The ultimate purpose of study is direct experience of the divine, who is real Torah; the search for meaning culminates in revelation." D. Chanan Matt, Zohar, pp.206-207. Cf. Z.II, 60a, 90b; III, 9b. Voir également, G. Vajda, Introduction, p.207.

57- Cf. W. Bacher, "L'exégèse biblique dans le Zohar", p.35. Cf. Z.I, 145a; II, 217b; III, 148a, 152a, 265a. Sur la supériorité du sens intérieur, voir Z.II, 99a-b.

58- Z.III, 152b; De Pauly, vol.V, pp.390-391.

דיש אמר, ווי להקוא בין דאסר, דהא אורייתא אתא לאחזא ספורין בעלמא, ומלין דהדינטי. (...) אלא כל מלין דאורייתא, מלין עלאין אינון, ורין עלאין. (...) ווי לאינון חייביא, דאמרי דאורייתא לאו איהי אלא ספורא בעלמא, ואינון מסתכלי באורייתא כדקא יאות. חמרא לא יתיב אלא בקנקן, כך אורייתא לא יתיב אלא בלבושא דא. ועד לא בעי לאסתכלא, אלא בנח דאית תחות לבושא. ועד כל אינון מלין, וכל אינון ספורין, לבושין אינון.

59- Z.III, 71b; De Pauly, vol.V, p.195.

וכל קרא דבאורייתא, וכל פרשתא דאורייתא, סתים ווליא.
Voir R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, pp.105-108

60- Cette remarque de G. Scholem est en ce sens tout à fait pertinente: "Sa compréhension <i.e. de la Tora> exige avant tout la découverte du sens mystique (sod) qu'elle renferme au-delà de son sens simple (psbat). Son sens simple est analogue à l'ensemble de la réalité: de même que la réalité ne perd pas sa valeur en soi parce qu'elle est aussi le moyen de la révélation du "spirituel", de même l'Écriture. A travers les mots de l'Écriture brille une lumière, quelque chose de mystérieux que les kabbalistes ont cherché à saisir et à comprendre. Tel est le but des commentaires de la Bible composés par les kabbalistes." G. Scholem, Le Messianisme Juif, pp.86-7. Prendre également note de cette remarque de M. Idel: "Just as the human body reflects the higher theosophy, so does the plain meaning of the text; neither the body nor the text need be destroyed in order to attain ultimate esoteric knowledge: they are the starting point for contemplation, material to be penetrated without obliterating its basic structure." M. Idel, Conférences, chap.9, p.12.

61- "La Tora est conçue comme un vaste corpus symbolicum représentant la vie cachée en Dieu que la théorie des Sephiroth essaie de décrire. Pour le mystique qui part de cette affirmation, chaque mot est capable de devenir un symbole et les phrases ou les versets les plus insignifiants sont précisément ceux qui en qui parfois on découvre la plus grande importance." G. Scholem, Grands Courants, p.225.

62- I. Tishby note: "La profusion des Sephiroth divines d'une part et les dualités du système sephirotiques et de l'Infini de l'autre constituent les éléments fondamentaux du secret des vérités divines dont la Kabbale tente l'explication." I. Tishby, "Kabbale", col. 680.

63- G. Vajda observe en ce sens: "(...) la corrélation symbolique en intéresse tous les éléments et composants, agencements de la description et de la narration, phrases,

mots, lettres, et même les traits dont celles-ci sont faites (...)." G. Vajda, "Notice sommaire sur l'interprétation de Genèse I, 1-3 dans le Judaïsme post biblique", dans In Principio, interprétations des premiers versets de la Genèse (Paris: Editions Augustiniennes), pp.23-35. C. Mopsik, traducteur du Zohar, note: "Tous les mots de la Torah sont, en fin de compte, conçus comme des désignations de la divinité qui se répartissent suivant la décade des sefirot (...). Et c'est rigoureusement sur ce point qu'elle est dite avoir été écrite en "langue sainte". Elle est elle-même une langue, et le Zohar s'essaie à la parler." C. Mopsik, Zohar, vol.II, p.23. Voir également M. Idel, Conférences, chap.9, p.12.

64- Z.I, 17b; Mopsik, vol.I, p.105.

NT KDW 70J NT KOTOWBANKI

65- G. Scholem, Sabbatai Tsevi, p.113. Le même auteur observe: "(...) the sefirot were conceived of as the progressive manifestation of the Names of God (...)." G. Scholem, Kabbalah, p.107. Cf. R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, pp.168-174. Sur l'application de ce concept dans le cadre de l'oraison kabbalistique, cf. infra, chap.3, pp.168-172.

66- Le "Néant" (Ayin en hébreu) se rapporte à la première sefira de la structure sefirotique et correspond à "cette manière la plus intérieure de l'être en Dieu lui-même, qui devient créatrice dans l'émanation des Sefiroth. Ce néant est justement la plus élevée et la première de toutes les Sefiroth. C'est, dans la symbolique des kabbalistes, la "racine de toutes les racines", dont l'arbre se nourrit." G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.121.

La position de cette sefira fait problème pour les kabbalistes: est-elle émanée ou bien est-elle liée à En-sof? Selon G. Scholem: "The author of the Zohar was not especially concerned with this problem and was content to dispose of it with conceptually vague formulations which were open to conflicting interpretations (...)." G. Scholem, Kabbalah, p.147. Pour un traitement portant sur cette problématique, cf. G. Vajda, Recherches, pp.175-185; C. Mopsik, Zohar, vol.II, pp.540-552. Quoiqu'il en soit, le terme Néant associé à la première sefira Keter ne renvoie pas à la notion de "vide" mais de plénitude d'une part et suggère d'autre part l'impossibilité de connaître l'essence de Keter. G. Vajda souligne: "Tout provient d'un néant qui n'est pas "non -être" mais la plénitude d'être qu'est essentiellement l'insondable abîme du Dieu caché." G. Vajda, Le Commentaire d'Ezra de Gérone, p.24.

Dans le Zohar, la première sefira est inconnaissable, dissimulée, Z.I, 31b; Mopsik, vol.I, p.177: "La Couronne suprême reste dissimulée alors qu'elle est l'origine".

כְּרָא עֲלֵאָה טְמִירָא, הִיא קְדָמָא.

C'est la nature inaccessible, cachée, "intérieure", qui caractérise cette première sefira, "le Néant étant la profondeur de la divinité la plus cachée que la contemplation puisse entrevoir", G. Scholem, Messianisme Juif, p.306. En fait c'est la simplicité même de Keter qui permet aux kabbalistes d'associer l'idée de néant à cette sefira; cf. D. Chanan Matt, Zohar, p.267. Prendre également note de Z.III, 269a.

Quant au processus transmutant le Néant en source du tout; cette remarque de H. Bloom est tout à fait pertinente: "Genesis has said that God created the world out of nothing. Kabbalah took this over as a literal statement, but interpreted it revisionistically as meaning just the opposite of what it said. God, being "ayin" created the world out of "ayin", and thus created the world out of himself." H. Bloom, Kabbalah and Criticism (New York: Seabury Press, 1975), p.25.

67- Selon M. Idel, cette notion (passage du Néant au Je) reviendrait possiblement à R. Isaac ben Samuel d'Acra, cf. Conférences, chap.3, p.43, n.72.

Prendre note de cette explication de G. Scholem: "A general symbolism of a different type is related to the stages in the manifestation of the personal, individual identity of God. The first Sefirah contains only "He"; sometimes this "He" is hidden and no mention is made of Him because of His extreme self-concealment, as, for example, within the verb bara ("He created") at the beginning of the Bible. (...) But as His manifestation continues, God becomes "Thou," whom man is now able to address directly, and this "Thou" is related to Tiferet or to the totality or to the totality of the Sefirot in Malkuth. However, God reaches His complete individuation through His Manifestation in Malkhut, where He is called "I". This conception is summed up in the common statement that through the process of emanation "Nothingness changes into I." (Ayin le-Ani) The three letters or elements which make up Ayin ("Nothingness") -alef, yod, nun- are also contained in Ani, that is in both the beginning and the end of the process, but like the forces which they denote they are combined in a different way.", G. Scholem, Kabbalah, p.111. Sur "Ani", le "Je" dans le Zohar, voir Z.I, 65b, 85a, 157a, 204a-b.

68- "Chaque degré a son propre nom symbolique, qui correspond étroitement à ses manifestations particulières (...)." G. Scholem, Grands Courants, p.225. Voir également,

Ibid, p.231: "Les Sephiroth sont les noms créateurs que Dieu a appelés dans le monde, les noms qu'Il a donnés à Lui-même." Ce concept est essentiel puisque "the ontological hierarchy of the spiritual worlds reveals itself to the kabbalist in the time of prayer as one of the many names of God", Idem, Kabbalah, p.177. Enfin, prendre note de cette dernière observation du même auteur: "Plus les kabbalistes méditaient sur le monde sefirotique et plus l'image de chaque sefira prenait de l'ampleur." Idem, Le Nom et les symboles de Dieu, p.115.

69- Cf. R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, p.168. Voir Z.I, 100b-101a.

70- G. Scholem, Le Nom et les symboles de Dieu, p.168.

71- Y. Tishby observe en ce sens: "Dans la symbolique mystique, un lien organique constant, rattache le symbole à ce qui le symbolise. Le caractère symbolique fait partie intégrante de ce qui le porte." I. Tishby, "Kabbale", col.696. D. Biale souligne: "For the Kabbalists, symbols are not arbitrary or subjective, but have an essential inner connection with what they symbolize." D. Biale, G. Scholem: Kabbalah and counter-history, p.92. C. Mopsik exprime un point de vue tout à fait différent, voir Zohar, vol.II, pp.21-31, également p.521. Prendre également note de la remarque de M. Idel, Conférences, chap.9, p.45.

72- M. Idel, Conférences, chap.8, p.23: "According to both the Zohar and the sefer ha-yihud, the Torah is identical with God." Voir Z.II, 60a. Par conséquent tout est dans la Tora, cf. Z.I, 134b-135a: "La Torah contient tous les secrets suprêmes les mieux scellés, auxquels nul ne peut s'attacher. La Torah contient toutes les choses qui se divulguent et ne se divulguent pas. La Torah contient toutes les choses qui sont en-haut comme en-bas."

באורייתא אינון כל דגין עלאין חתימים. דלא יכלין לאתדבא.
באורייתא כל אינון מלין עלאין. דאתולגין ולא אתולגין. באורייתא
אינון כל מלין דלעילא ולתתא.

73- G. Scholem, La mystique juive, les thèmes fondamentaux (Paris: Editions du Cerf, 1985), p.167.

74- Prendre connaissance des remarques de C. Mopsik, Zohar, vol.II, p.279, n. 242.

75- "It is possible for them to join together in mystical unions, and some of them move up and down within the framework of the hidden life of God" G. Scholem, Kabbalah, p.101. Du même auteur, cette remarque: "Les Sephiroth de la théosophie juive possèdent une existence propre; elles

forment des combinaisons, elles s'illuminent l'une l'autre, elles montent et descendent. Elles sont loin d'être statiques.", Grands Courants, p.240. Cf. I. Tishby, "Kabbale", col.691. Prendre également connaissance de cette remarque de G. Vajda: "(...) les symboles et les symboles des symboles se prennent pour ainsi dire à vivre de leur vie propre, à se mouvoir, à se combiner, à engendrer des rapports nouveaux; en un mot, ils ne traduisent pas seulement une doctrine qui leur préexiste ou, si l'on veut, coexiste, mais encore ils la créent en partie." G. Vajda, Introduction, p.208.

76- "An energy pervades this system, and this energy flows from sefira to sefira, activating and intensifying its characteristics as it moves." (D. Blumenthal, Understanding Jewish mysticism (New York: Ktav Publishing, 1975), vol.I, p.115.

77- M. Idel, Conférences, chap.9, p.33. G. Scholem souligne: "les créations de la Kabbale reposent sur des images, au contenu mythique souvent impressionnant. Il en est ainsi dans le Bahir, chez les gnostiques castillais du XIII^e siècle, ainsi que dans le Zohar et chez Isaac Luria à Safed." G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.114.

78- M. Idel, Conférences, chap.9, pp.46-47.

79- Prendre note de cette observation de G. Scholem: "Les principaux symboles de la Kabbale jaillissent certainement des profondeurs d'un sentiment religieux créateur et authentiquement juif, mais en même temps ils sont invariablement marqués par le monde de la mythologie." Grands Courants, p.48.

80- "Dans les systèmes des anciens kabbalistes, et avant tout dans le Zohar, nous avons nettement non seulement affaire à une réanimation de quelques motifs mythiques mais nous trouvons une couche épaisse d'idées mythiques et de mythes élaborés." G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.127.

81- Ibid., p.116.

82- Cf. Z.II, 179b; Simon, vol.IV, p.115: "(...) even the letters in themselves can be made to reveal supreme mysteries."

אתון בנרמיהו נרמין לאתחזא רזין עלאין

En Kabbale, les lettres de l'alphabet hébraïque sont considérées en tant que symboles des "éléments spirituels de la création qui se manifestent dans les sefirot", G.

Sed-Rajna, Le Commentaire d'Azriel de Gérone, p.10. G. Vajda observe: "la Kabbale continue, développe, amplifie et raffine les spéculations sur les lettres de l'alphabet, les voyelles et les accents, amorcées par les "mystiques" de la période posttalmudique." G. Vajda, Introduction, p.200. Voir également, G. Scholem, Le Nom et les symboles de Dieu, p.73: "elles (i.e. les 22 lettres de l'alphabet hébraïque) sont les configurations de l'énergie divine et ont leur racine dans le monde sefirotique lui-même". Dans le Zohar, voir Z.I, 91b, 93a, 152b, 156b, 191a, 245b; II, 148b, 205a-b, 253b. Pour un traitement plus ample de cette question, voir G. Scholem, Ibid, pp.55-99.

83- Alors que la pensée mythique dans le judaïsme rabbinique et chez les philosophes était combattue, l'utilisation du mythe chez les kabbalistes était largement encouragée: "Quiconque essaie d'obtenir une meilleure compréhension des idées de la Kabbale... ne peut manquer de remarquer qu'elle contient, côte à côte avec une compréhension profonde et sensible de l'essence du sentiment religieux, un certain mode de pensée caractéristique de la pensée mythologique primitive. L'affinité particulière de la pensée kabbalistique avec le monde du mythe ne peut être mise en doute (...)." G. Scholem, Grands Courants, p.35. En effet, l'élaboration d'une pensée mythique dans la Kabbale permettait, d'une part, l'entrelacement des divers réseaux et niveaux générés par la lecture symbolique et assurait, d'autre part, l'émergence d'un paradigme capable d'englober l'ensemble des spéculations kabbalistiques en une "théorie générale". De plus, le mythe "justifiait" les théories kabbalistiques et permettait de fonder les motivations mystiques de la pratique religieuse courante. C'est avec beaucoup d'insistance que les kabbalistes utilisaient le mythe avec puisque l'interprétation mythique était justifiée par le fait qu'il permettait de lier en un immense tout, les théories kabbalistiques et la pratique religieuse courante. Bref, le mythe fournissait une explication générale capable de se transformer en un paradigme. Pour une analyse du rapport Kabbale et mythe, se rapporter à: G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, pp.105-136; D. Biale, Gershom Scholem: Kabbalah and counter-history, pp.113-147.

84- L'expression "monde totalisé" renvoie au rapport symbolique dont nous présentons la nature au chapitre premier, c'est-à-dire cette façon particulière d'appréhender l'existence: "Pour le kabbaliste...chaque chose existante est sans cesse en corrélation avec la création toute entière. (...) le monde entier est pour le kabbaliste un corpus symbolicum". G. Scholem, Grands Courants, p.40.

85- Il faut noter qu'à l'origine, les "révélation" de la Kabbale étaient l'objet d'une certaine censure pratiquée par les kabbalistes eux-mêmes. Cf. M. Idel, Conférences, chap.2, p.17: "For the kabbalists, both the content of the revelations and the techniques... were too sensitive to be published for a large audience." En fait, "la Kabbale se présente comme une tradition ésotérique: ses arcanes ne sont pas à la portée de tous, ils ne sont accessibles qu'à un petit nombre d'initiés." G. Vajda, Introduction, p.199. Jusqu'à l'expulsion d'Espagne (1492), la Kabbale prend la forme d'une doctrine transmise entre les membres d'élite des communautés juives: "When we attempt to reconstruct the various concepts of the different Kabbalistic schools, we must remind ourselves that these ideas were meant to be, from the very beginning, limited to a small intellectual elite." M. Idel, Conférences, chap.2, p.5. Parallèlement, les kabbalistes de cette époque cherchaient avant tout une rédemption de type individuelle (cf. G. Scholem, Sabbataï Tsevi, p.32; Idem, Le Messianisme juif, p.82). Cependant, après l'expulsion d'Espagne, "le Kabbalisme subit une complète transformation. Une catastrophe de cette dimension, qui a déraciné l'une des principales branches du peuple juif, ne peut s'être produite sans affecter chaque sphère de la vie et du sentiments juifs. Dans le grand soulèvement matériel et spirituel de cette crise, le Kabbalisme a prétendu à une domination spirituelle dans le judaïsme. Ce fait est devenu tout à fait évident, quand le Kabbalisme se transforme d'une doctrine ésotérique en une doctrine populaire." G. Scholem, Grands Courants, p.201. Cette transformation n'aurait vraisemblablement pas été possible si le paradigme développé par les kabbalistes, et particulièrement par le Zohar, n'eût été apte à signifier l'existence juive.

86- G. Scholem, Grands Courants, p.244. Le même auteur qualifie la Kabbale de "réaction mythique à l'intérieur de la pensée monothéiste", cf. La Kabbale et sa symbolique, p.116.

87- Idem, Le Nom et les symboles de Dieu, p.116.

88- M. Idel, Conférences, chap.9, p.13.

89- "Le monde entier de la loi religieuse resta en dehors de l'orbite de la recherche philosophique, ce qui signifie naturellement, aussi, qu'il n'était pas soumis à la critique philosophique." G. Scholem, Grands Courants, p.41. G. Vajda note: "Cet initiatisme (i.e. la Kabbale) réservé à des cercles fermés sut tirer un excellent parti de la loi rituelle devant laquelle la philosophie était restée, au fond, toujours déconcertée. Ainsi se fait-il que la Kabbale,

pour cryptique qu'elle soit, demeurera toujours en contact avec le peuple dont les philosophes, eux, n'eurent jamais l'audience." G. Vajda, Introduction, p.201.

90- M. Idel, Conférences, chap.7, p.2.

91- "Les kabbalistes ont cherché, à partir de leur première apparition à ancrer mythiquement le rite du Judaïsme rabbinique par si j'ose dire, "une pratique mystique". G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.151.

92- cf. M. Idel, Conférences, chap.3, p.26.

93- G. Scholem, Origines, p.55.

94- Voir infra, p.40.

95- G. Scholem, Grands Courants, p.35.

96- Ibid., p.223.

97- G. Vajda observe: "(...) elle <i.e. la Kabbale> s'annexe la religion, théorie et pratique, comme la philosophie et les réinterprète l'une et l'autre à la lumière de ses propres principes, avant tout celui de la sympathie universelle, de la mystérieuse correspondance de tous les degrés de l'être." G. Vajda, Introduction, p.200.

98- M. Idel, Conférences, chap.8, p.10; voir également L. Ginzberg, The Legends of the Jews, (Philadelphie: J.P.S.A., 1968), vol.V, p.231, n.116.

99- L. Fine souligne l'importance et la portée de ce concept en ces termes: "This doctrine of the cosmic repercussions of religious deeds constitutes one of the most far-reaching conceptions of Kabbalah. (...) God is no longer conceived to be in control of all history in the conventional theological sense. Rather, God's own well being is determined by what human beings do or fail to do. The mystic's religious observance takes an altogether new meanings by investing his every deed with enormous significance." L. Fine, Safed spirituality: Rules of Mystical Piety, (New York: Paulist Press, 1984), p.8.

100- G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.142.

101- "Nevertheless, inasmuch as the lower world was created as a result of the emanation of divine life from above, it corresponds to and parallels that world in its very structure. Everything in our world has a counterpart, a correspondance in the world above. The earth, moon, sun,

stars, rivers, oceans, and all of the processes of nature of which they are a part, reveal to us the process of dynamic life that take place on the level of the Sefirot." L. Fine, Safed Spirituality, p.7.

102- "L'unité de l'inférieur et du supérieur, cette restauration que le Zohar, par exemple désigne inépuisablement comme le sens du rituel, est ainsi compréhensible sous plusieurs aspects. Elle est une action mystique dans les profondeurs de la divinité elle-même, lorsqu'elle suscite la force créatrice; mais elle est au fond une action mythique, en liant en un sens cosmique le ciel et la terre, le supérieur et l'inférieur." G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, pp. 146-147. H. G. Enelow, dans un article important portant sur l'évolution du concept de la Kawwanah, écrivait: "The essence of this idea is that every object on earth has its correlate in heaven", comme l'indique ce passage du Zohar, cf. Z.I, 205b; Simon, vol.II, p.279: "One night when R. Isaac and R. Judah were sitting up studying the Torah, the former said: "Tradition teaches us that when God created the world He created the lower world after the pattern of the upper world, and made the two the counterparts of each other, so that His glory is both on high and below." Said R. Judah: "Assuredly this is so, and He created man to be superior to all. Scripture thus says: "I, even I, have made the earth, and created man upon it" (Is.XLV, 12), that is to say, "I have made the earth for the sole purpose of creating man upon it", since it depends upon man to complete the organic unity of the whole."

אמר ר' יצחק לרבי יהודה, הא תנינן דכד ברא קב"ה עלמא, עבד עלמא
תתאה, כנוונא דעלמא עלאה, וכלא דא לקבל דא, ואיהו יקריה לעילא
ותתא. אמר רבי יהודה, הכי הוא ודאי, וברא אדם על כלא, החי
אנכי עשיתי ארץ ואדם עליה בראתי, אנכי עשיתי ארץ ודאי, מיט
עשיתי ארץ, בנין דאדם עליה בראתי, דאיהו קיומא דעלמא, למחוי
כלא בשלימו חד.

Le caractère symbolique mentionné plus haut se rapporte aux divers rapports de correspondances entre les niveaux de la Création tandis que le rapport mythique se rapporte à la place qu'occupe l'être humain -et par extension le peuple Juif- dans l'univers.

103- Dans les termes du Zohar (Z. I, 87a; Mopsik, vol.I, p.434): "ces deux mondes sont unis et même le monde de l'En-bas, tout est une seule chose".

תלין עלמין כחדא, ואפילו עלמא תתאה, כלא חד מלה איהו.

Se rapporter à l'explication suivante de G. Scholem: "les deux mondes différent... seulement en ce que l'ordre le plus haut représente l'unité dynamique de Dieu, tandis que le monde inférieur laisse place à "la différenciation et la

séparation". Pour la description de ce royaume inférieur, le Zohar préfère le terme alma de-peruda, le "monde de la séparation". Dans ce monde existent des choses qui sont isolés les unes des autres." G. Scholem, Grands Courants, p.238.

Voir également Z.I, 12b; Mopsik, vol.I, p.81: "Il convient... de trancher dans l'En-bas et de réunir dans l'En-haut (...)."

בנין לאפרשא לתתא ולקבורא לעילא

104- A l'intérieur de la structure sefirotique, Malkouth, le dernier échelon de l'émanation, correspond à l'aspect féminin, réceptif, de la Divinité. En Z.I, 28a; Mopsik, vol.I, p.160: "Celle-ci <Zoth=Malkouth> sera appelé "femme" selon l'En-haut qui est la Mère."

לנות ודא יקרא אמה, מסטרא עלמא דאיהי אמה

Elle "reçoit" l'épanchement des autres sefirot, et procure à l'univers créé la vitalité nécessaire à sa subsistance. "Dans la structure sephirotique, la dernière Sefirah offre l'image particulière du féminin passif, qui accueille et absorbe l'abondance descendant des forces actives du masculin." I. Tishby, "Kabbale", col.701.

Cette notion d'un féminin en Dieu "est l'une des innovations les plus importantes et les plus durables de la Kabbale". G. Scholem, Grands Courants, p.245. En effet, "dans la littérature talmudique et le judaïsme rabbinique non kabbalistique, on ne comprendra pas sous le mot Shekina autre chose que Dieu lui-même dans sa présence et son activité dans le monde, et surtout dans Israël. (...) On ne rencontre nulle part dans la littérature plus ancienne de division entre Dieu Lui-même et sa Schekina, au sens d'une hypostase particulière, qui serait séparable de Dieu." Idem, La Kabbale et sa symbolique, p.123. "Dans le monde symbolique du Zohar, cette nouvelle conception de la Chekhina comme le symbole de l'"éternel féminin" occupe une place importante et apparaît sous une variété infinie de noms et d'images. Elle marque la sphère qui s'ouvre en premier à la méditation du mystique, l'entrée dans cette intimité de Dieu que le Zohar exprime très souvent par le terme raza de-mehemnutha, "le mystère de la foi", c'est-à-dire un domaine qui ne dévoile son secret qu'à ceux qui l'approchent dans un esprit d'entière dévotion." Idem, Grands Courants, p.246.

105- Ce concept est particulièrement important dans le Zohar: "La première ouverture est la Sefirah inférieure, la première porte, la plus proche d'ici-bas." Y. Tishby, "Kabbale", col. 691. Prendre également note des remarques de C. Mopsik: "La Malkhout est la porte qui ouvre sur

l'ensemble de l'arbre sefirotique, car toutes les sefirot y affluent." C. Mopsik, Zohar, t.2, p.278, n.237; et: "La sefira Malkhout, ou Chekinah, qui est la voie d'accès initiale au monde de la vie divine." Ibid, p.73, n.158. Nous donnons ici quelques extraits du Zohar portant sur cette question:

a) Z.II, 51a; Simon, vol.III, p.156: "He who wishes to see the King, must enter through this holy City and thence take his way to the King: "This is the gate of the Lord into which the righteous shall enter" (Ps. CXVIII, 20)." Every message which the King wishes to send out is sent through the Matrona, and from her it goes to the King. Thus the Matrona is the messenger between the upper regions and the lower."

מאן דצאל למלכא, לא עאל, אלא מרחא קרמא קדישא, נטיל ארמא למלכא דארמא מחכא אתתקן ההי' זה השער ליי' צדיקים יבואר בו, כל שליחותא דבעי' מלכא מבי' מטרוניתא נפקא, וכל שליחותא מתתא למלכא, גבי' מטרוניתא עיזל בקדמיתא, ומתמן למלכא, אשתכח דמטרוניתא איחי' שליחא דכלא, מעילא לתתא, ומתתא לעילא, ועל דא, איחי' שליחא דכלא.

b) Z.I, 7b; Mopsik, vol.I, pp.59-60: "(...) Voici la porte de YHVH" (Ps.118:20). Sans passer par cette porte on ne peut jamais arriver près du Roi suprême, qui est éminent, dissimulé et caché. (...) Le roi déclara: Quiconque désire s'élever jusqu'à moi doit d'abord franchir cette première porte. Pour entrer il faut passer cette porte."

זה השער לה, ודאי לא ייעול בהאי תרעא, לא ייעול לעלמין, למלכא עלאה, דאיהי' עלאה וטמיר וננין, ועביד ליה תרעין אלין על אלין, (...) אמר כל מאן דבעי' למיעל לגבאי, תרעא דא יחא קדמא לגבאי, מאן דיעול בהאי תרעא יעול.

c) Z.I, 154b; Mopsik, vol.II, p.350: "Viens et vois: le monde d'en-bas est explicite, il est le tout-début de la montée dans les degrés."

תא קוין, עלמא תתאה באתנליא איהו, והוא שידותא דכלא, לסלקא בדרגו.

d) Z.I, 103b; Mopsik, vol.II, p.75: "Cette première ouverture est la porte d'entrée, en elle apparaissent les autres portes supérieures, celui qui la mérite, mérite de la connaître, ainsi que ces portes, puisque toutes reposent sur elle."

דא פתחא קדמא, לאעלא ביה, ובהאי פתחא, אתחווין כל שאר פתחין עלאין, מאן דזכי להאי, זכי למנדע ביה, ובכלהו שאר פתחין, בנין דכלהו שראן עליה.

e) Z.III, 95a; Simon, vol.V, p.119: "Says the Community of Israel: I was asleep in the captivity of Egypt, when my children were sore oppressed, but my heart was awake to preserve them so that they should not persish under the

oppression. "The voice of my beloved", the Holy One, blessed be He, saying, Open to me an opening no bigger than the eye of a needle, and I will open to thee the supernal gates. "Open to me, my sister", because thou art the door through which there is entrance to Me; if thou openest not, I am closed."

אמרה כנסת ישראל, אני ישנה בולותא דמצרים, דהווי בנין בשעבודא דקשיון, ולבי ער, לנטרא להו, דלא ישתיצון בולותא, קול דודי דופק, דא קביה, דאמר (...) פתחי לי פתחא כחדודא דמחטא, ואנא אפתח לך תרעין עליון. פתחי לי אחותי, דהא פתחא לאעלא לי, בך הוא, דלא ייעלון לנבאי בני אלא בך, אנת הוא פתחא לאעלא לי, בך, אי אנת לא פתחא פתחך, הא אנא סגיר.

Se rapporter également à Z.I, 11b, 103b; II, 22b, 51a. Enfin, prendre connaissance A. Kaplan, Meditation and Kabbalah (York Beach (Maine): Samuel Weiser, 1982), pp.128-129.

106- La Malkouth est, à l'intérieur de la structure des sefirot, "l'entité séfirotique occupant le bas de l'échelle, qui reçoit tout des sefirot supérieures, sans rien posséder en propre, et qui est à son tour le principe dont dépendent la subsistance et le bien-être aussi bien de l'intermonde angélique que du monde visible peuplé par le genre humain."

G. Vajda, Commentaire d'Ezra de Gérone, p.31. I. Tishby note: "Un courant intarissable traverse le monde de l'émanation, qui jaillit de la source voilée, et rejoint la Sefirah Royauté (Malkouth) en passant par les autres Sefirot. Une abondance s'écoule de là vers les Sefirot inférieures, selon les voies président au gouvernement du monde." I. Tishby, "Kabbale", col.691. En fait, le gouvernement du monde revient à cette sefira: "cette fonction est propre à la dixième sefira, qui ne fait cependant que refléter l'impulsion venant de Tiferet (...)." G. Sed-Rajna, "De quelques commentaires kabbalistiques sur le rituel...", Revue des Etudes Juives, 1965 (vol.CXXIV), p.318.

Dans les termes du Zohar (Z.I, 46b; Mopsik, vol.I, p.245), Malkouth "est comme un magasin rempli de toutes choses."

כאסוקפא דא, דאמל"א מכלא

107- Z.I, 141b; Mopsik, vol.II, p.278

ומאן דאסכל בב"רא דא, אסכל ברוא עלאה דמה' מנותא

Il faut savoir que la Malkhout "marque la sphère qui s'ouvre en premier à la méditation du mystique, l'entrée dans cette intimité de Dieu que le Zohar exprime très souvent par le terme raza de-mehemanutha, "le mystère de la foi", c'est-à-dire un domaine qui ne dévoile son secret qu'à ceux qui l'approchent dans un esprit d'entière dévotion." G. Scholem, Grands Courants, p.246.

108- G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.127.

109- A l'origine tout est un, sans distinction, sans séparation, cf. Z.I, 20a; Mopsik, vol.I, p.115: "A l'origine, ils étaient liés <le soleil et la lune, symboles des sefirot Tiferet et Malkouth>, ne faisant qu'un, secret du nom complet unifié "YHVH-Elohim".

בְּקִדְמֵיָתָא בְּחִבּוּרָא חֲדָא, רַגָּא דָּא שְׂמָא שְׁלִים כְּחֲדָא, יְדוּד אֱלֹקִים.

Par la suite, c'est-à-dire au cours du processus d'émanation, il y eut distinction des aspects masculin et féminin, actif et réceptif, cf. Z.I, 31a; Mopsik, vol.I, p.175: "Elles <la lumière et l'obscurité, symboles de Tiferet et Malkouth respectivement> naquirent ensemble puis furent séparées: leur côté à côté fut brisé pour qu'elles en viennent à se voir face à face, à se rejoindre l'une l'autre afin qu'elles soient tout un."

וְכַד נִפְקוּ כְּחֲדָא, אֲפִרְיָם לִין. וְחִבּוּלָה הוּוּ מִסְטֵרוֹ, לְאִסְתַּכְלָא אֲפִין
בְּאֲפִין, וְלִאֲחֻדְבָּקָא דָּא בְּדָא לְמַחוּוֹ כְּלָא חֲדָא.

La distinction en Dieu des niveaux masculin et féminin, c'est-à-dire des forces active et réceptive, n'est pas en soi la "rupture", au contraire, cette distinction fait partie du processus qui "parfait" la structure interne de la Divinité: Dieu se "reçoit" Lui-même. Cependant cette dimension à l'intérieur du continuum sefirotique devient problématique. Comme le souligne G. Vajda: "Or la Kabbale est littéralement hantée par cette opposition; cette dualité qu'elle s'efforce désespérément de ne pas laisser transformer en dualisme, commande, dans un sens, tout le système séfirotique." G. Vajda, Introduction, p.205.

En fait, les kabbalistes insistent sur ce point: une rupture se manifeste à un certain moment. Dans le Zohar, les causes de cette rupture sont diverses. D'une part, on rencontre l'idée que le "serpent", symbole des forces du mal, est le responsable de la rupture à l'intérieur du continuum sefirotique.

Cf. Z.I, 12b; Mopsik, vol.II, p.81: "Or en cela consista la faute du serpent primordial: il unifia l'En-bas et divisa l'En-haut c'est pourquoi il entraîna sur le monde les conséquences que l'on sait. Il convient au contraire de trancher dans l'En-bas et de réunir dans l'En-haut: la lumière noire <Malkouth> exige d'être réunie à l'En-haut <Tiferet> d'un seul tenant et ensuite d'être, grâce à l'unification, réunie à la multiplicité et d'être ce faisant, séparée d'avec le "mauvais côté"."

וְדָא חֻבְבָּא דְהִתְחַוָּא נְחֻשׁ קְדָמָא, חֻבְרָא לְתַתָּא וְאֲתַרְשָׁא לְעֵילָא, וּבְנֵי כ' גֵּרָם
מִתְּ דִּנְרָם לְעֵלְמָא. בְּנֵין דְּאֲצִטְרִין לְאֲפִרְשָׁא לְתַתָּא וְלְחֻבְרָא לְעֵילָא, וּנְחֻרָא
אוֹכְמָא אֲצִטְרִין לְתַתָּא חֲדָא לְעֵילָא בְּחִבּוּרָא חֲדָא, וְלִאֲחֻדְבָּא לְבִתְרָא
בְּאִכְלוּסְחָא בִּיחֻדְחָא, וְלְאֲפִרְשָׁא לֶח מִסְטֵרָא בִּישָׂא.

Sur ce même thème, cf. Z.I, 37b. D'autre part, le Zohar présente la rupture comme étant la conséquence de la transgression du premier couple, Z.I, 36a; Mopsik, vol.I, p.200: "Elle prit de son fruit" (Gen.3:6). Il n'est pas écrit: "Elle prit de l'arbre" mais "elle prit de son fruit", ce qui l'ammena à s'attacher au lieu de mort et à faire advenir la mort pour le monde tout entier. Ainsi sépara-t-elle la vie de la mort. Sa faute fut à l'origine de la séparation qui écarte l'époux <Tiferet> et l'épouse <Malkouth>; en effet la voix <Tiferet, cf.Z.I, 74a; II, 226b> n'est pas séparable de la parole <Malkouth> et celui-là qui écarte la voix de la parole, devient muet et ne peut plus parler. Et comme la parole lui est enlevée, il est rendu à la poussière."

ותקח מפריו, ולא כתיב ותקח ממנו, והיא אתדבקת באמר דמותא, ונדימת לכל עלמא מותא, ואתפרישת חיי מן מותא, ובחובא דא גרים פרישותא, לאפרשא אתתא מבעלה, דהא קול מדבור לא מתפרשן לעלמין, ומאן דמפריש קול מדבור, אתאלם, ולא יכיל למלא, וכיון דאשתקיל מניה מלולא את ייהיב לעפרא.

Voir également Z.I, 26a; Mopsik, vol.I, p.149: "La manducation de l'arbre de la connaissance du bien et du mal eut pour effet l'épuisement et le dessèchement du juste: épuisement à l'époque du premier Temple <Bina>, qui est la Présence de l'En-haut, et détachement à l'époque du second Temple <Malkouth>, qui est la Présence de l'En-bas."

(...) ואנון גרים דצדיק יסרב ויבש, בבית ראשון דאיהי שכינתא עלאה, ובבית שני, דאיהי שכינתא תתאה.

De ces exemples ressort le thème suivant: la véritable cause de la rupture à l'intérieur de la structure sefirotique se manifeste dans la manière d'appréhender la structure sefirotique. Comme le fait remarquer E. Muller: "L'idée est la suivante: une conception exacte de la réalité, de la part de l'homme, répète d'une certaine manière l'acte original de la création et montre les choses à leur propre place dans l'enchaînement des mondes. Mais la confusion dans cette conception produit, jusqu'à un certain point, la confusion dans le plan des choses lui-même." E. Muller, Histoire de la mystique juive, p.93. Dans le contexte plus précis de l'articulation théosophique de cette notion, G. Scholem note: "Adam... a adorer la Chekhina seulement, sans reconnaître son union avec les autres Sefhiroth. Ainsi il a interrompu le courant de vie qui coule d'une sphère à l'autre et a mis une séparation dans le monde." G. Scholem, Grands Courants, p.248.

Considéré en tant que cause de la rupture à l'intérieur du continuum sefirotique, le péché d'Adam renvoie encore à cette notion essentielle en Kabbale, à savoir: les actions humaines bonnes ou mauvaises produisent un double effet sur

le continuum sefirotique; elles permettent soit la distanciation soit le rapprochement entre les sefirot.

110- Z.I, 20a; Mopsik, vol.I, p.116.

סוף כל דרנ'ן, סופא דמחשבה.

Voir également, Z.II, 127a.

111- "La dixième sefira et dernière sefira est sans doute celle qui est l'objet du plus grand nombre des développements du Zohar. Malkouth veut dire "Règne" et c'est elle qui fait fonction de conducteur et de souverain du monde. (...) Elle est en contact avec le monde d'en-bas et le nourrit de ses bénédictions ou influx divins. Elle est l'aspect féminin de la divinité. En s'unissant à elle par le biais de Yessod, Tiferet, l'aspect Masculin, lui transmet la lumière et les forces de vie divine qu'elle redistribue aux anges qui lui sont assujettis et en sont les émissaires." C. Mopsik, Zohar, t.II, p.30.

D'un autre point de vue, Malkouth dans l'univers théosophique des kabbalistes est "la présence et l'immanence de Dieu dans le tout de la création. C'est le point où l'homme, en atteignant la compréhension la plus profonde de lui-même, remarque la présence de Dieu." G. Scholem, Grands Courants, p.232. "À travers ce dernier <i.e. la Malkouth>", dit le Zohar, "est perceptible par notre raison ce qui reste implicite." Z.I, 18a; Mopsik, vol.I, p.107.

ומנוי האי בתראה, אמשמע בסוכלתנו הווא דאחכסי.

112- Cet aspect de la fonction de l'oraison consiste à prendre conscience de l'interdépendance des sefirot en confirmant l'unité intrinsèque des sefirot "qui fait que l'émané est uni à l'émanateur dans une unité parfaite." R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, p.172.

Comme nous le verrons au chapitre trois, l'unification se cristallise autour des notions théosophiques associées aux noms divins Elohim et YHVH. Par exemple, Z.I, 12a; Mopsik, vol.I, p.81: "(...) intègre le nom Elohim dans le nom tétragramme pour comprendre qu'ils sont Un et indivisible. Tel est le sens ésotérique d'un verset de la Genèse: "Qu'il y ait des luminaires dans l'espace du ciel pour éclairer sur terre" (1:15), à savoir: que ces deux noms soient un sans aucune séparation (...)."

ולאחלקא שםא דאלהים בשםא דהוי'ה, למנדע דאינון חד, וליה בהו פרודא. והיינו דוא דכתיב, יהי מארת בוקיע השמים להאיר על הארץ, למחוי תרין שמחן חד, בלא פרודא כלל.

Conséquemment, la nature du "péché consiste à provoquer une séparation à l'intérieur du continuum, ou, comme le précise D. Sabbah: "Le Bien résidera dans leur union, dans l'unité. Le Mal est dans la séparation et la distance." D. Sabbah, L'épanouissement de l'Etre, l'aspect positif du mauvais

penchant dans la tradition juive (Montréal: Albert Soussan, 1984), p.95.

Deux extraits du Zohar permettront d'illustrer cette notion fondamentale en Kabbale.

1. Z.I, 35b; Mopsik, vol.1, p.197: "Mais comme cet arbre est l'arbre de la mort (ie. Malkouth), celui qui en prend isolément meurt, car c'est le poison de mort qu'il aura pris; comme il est écrit: "Car au jour où tu en mangeras, tu mourras" (Gen.2:17) parce que ce faisant, il isole les plantes les unes des autres."

אבל אילנא דא אילנא דמותא איהו. מאן דנטיל ליה בלחודו מ'ית. דחא סמא דמותא נטיל ועל דא כי ביום אכלך ממנו, מות תמות. ב'ית דקא פריש נטי'ין.

2. Z.I, 36a; Mopsik, vol.1, p.199: "Car quiconque prendrait uniquement de cet arbre (ie. Malkouth) créerait la séparation et recevrait en retour les foules de l'En-bas attachées à l'arbre de la connaissance."

דכל מאן דנטיל ליה בלחודו, עביד פרישו, ונטיל ליה באוכלוס'ין דלתא דאח'ידן ב'יה.

113- Cette réalisation permet "d'assurer ainsi la continuité ininterrompue de l'influx <ie. l'influx de la Vie divine>, nécessaire à la fois à l'unité du monde divin et à l'harmonie cosmique qui en est le reflet." G. Sed-Rajna, Le Commentaire d'Azriel de Gérone, p.170.

114- "The goal", observe D. Chanan Matt, "is to unify the various aspects of God through focused awareness and visualization." D. Chanan Matt, Zohar, p.37; "Par la concentration spirituelle de la prière et l'observance de la pratique religieuse, l'homme participe activement au renouvellement de l'Unification des forces divines." I. Tishby, "Kabbale", col.688.

115- La kawwana qui est à la fois concentration, dévotion, et convergence, vers le domaine des sefirot est un concept ancien réinterprété selon le mode kabbalistique: "La doctrine de la kawwana et la technique de son exécution se présentaient comme un instrument mystique, par lequel chaque acte culturel fut transformé en un mystère, accompli par l'initié." G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.145.

Dans le Zohar, la kawwana prend le sens suivant: "(...) appreciation of the mystic value of religious act, and particularly of prayer, ecstatic contemplation of the cosmic mysteries, absorption in the occult significance of every religious duty and practice, and more especially concentration on the mystic value of the Divine Names." H. G. Enelow, "Kawwana: The Struggle for Inwardness in Judaism" dans le volume en l'honneur du jubilé de Kohler, p.101. Voir, infra, chap.3, n.12.

116- G. Sed Rajna, Commentaire d'Azriel de Gérone, p.170.

117- R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, p.207.

118- Deux remarques sur ce point:

1. "Au lieu de pénétrer, par la contemplation, dans l'ensemble des "Sefiroth" et dans leur unité prodigieuse, Adam tomba, lorsqu'on lui posa le choix, sur le chemin le plus facile, la dernière Sefira, dans laquelle pourtant tout semble indiquer contempler la divinité, séparée des autres "Sefiroth". Au lieu d'éprouver l'unité de l'activité divine dans les mondes qui sont encore dominés par le règne de la vie secrète de la divinité, et de la renforcer dans son propre accomplissement il la déchire. Depuis le haut est profondément séparé du bas, le masculin du féminin. Cette séparation est décrite par beaucoup de symboles. C'est la séparation de l'arbre de vie, de celui de la connaissance, mais aussi la séparation de la vie et de la mort, c'est l'arrachage des fruits de l'arbre, auquel ils devaient rester attachés (...)." G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.126.

2. "Adam's sin was that he worshiped and partook of Shekhinah alone, thus splitting Her off from the higher sefirot and divorcing Her from Her husband, Tiferet, the Tree of Life. Adam disrupted the unity of the cosmos and "severed the young trees". This last image, employed by the Talmud, to describe heresy, is applied by the Kabbalah to Adam's sin." D. Chanan Matt, Zohar, p.215.

Voir Z.I, 99b: "Viens et vois que la faute d'Adam portait sur l'arbre de la connaissance du bien et du mal <i.e. Malkouth>: "De l'arbre de la connaissance <...> tu ne mangeras pas." (Gen.2:17), or Adam faillit en cela et apporta la mort au monde." Le Zohar fait de cette notion un principe théosophique et dont la teneur au niveau d'une praxis théurgique renvoie à notre concept de "continuum".

Voir également Z.I, 35b; Mopsik, vol.I, p.197: "Mais comme cet arbre est l'arbre de la mort <la Shekhina>, celui qui en prend isolément meurt, car c'est le poison de mort qu'il aura pris, comme il est écrit: "Car au jour où tu en mangeras, tu mourras" (Gen.5/17) parce que ce faisant, il isole les plantes <les sefirot> les unes des autres."

Notons enfin que dans le Zohar "les passages se rapportant à la question du péché originel sont rares... De plus ces passages sont composés avec une certaine réserve, or il est difficile d'affirmer que l'auteur ait apporté une semblable prudence dans les autres doctrines fondamentales de la Kabbale. (...). Cette déficience n'est pas accidentelle; Il est évident que l'auteur du Zohar considérait le sujet comme aussi dangereux que s'il touchait cette grande question; où et comment l'unité de la vie de Dieu a-t-elle été trouvée et

d'où vient la faille qui est manifeste maintenant dans tout l'univers?" G. Scholem, Grands Courants, p.248.

119- G. Scholem observe: "Les péchés d'Adam se répètent sans cesse dans d'autres péchés." G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.126. Cette notion découle d'un principe fondamental en Kabbale: l'action bonne ou mauvaise des êtres humains produit un effet dans les mondes supérieures empêchant ou permettant l'épanchement dans l'univers physique des bénédictions du courant de la Vie divine. En fait: "Every sin was believed to exacerbate the exiled condition of the Shekhinah, whereas every proper devotional act contributed to the reunification of the Holy One, blessed be He, and the Shekhinah." L. Fine, Safed Spirituality, p.14.

Cf. Zohar I, 87b; Mopsik, vol.I, p.437: "(...) de même que les coupables causent un dommage au monde en entravant l'arrivée des bénédictions, de même c'est grâce aux justes que les bénédictions <le courant de la Vie divine> atteignent le monde et que les hommes sont bénis."

כמה דתייביא עבדי פנימו בעלמא, ומנעי ברכאן. הכי נמי בנין
זכאין אתיין ברכאן לעלמא, ובניייהו אחורכאן כל בני עלמא.

120- D. Chanan Matt, Zohar, p.222. G. Scholem observe: "L'exil de la Schekina, qui commença au fond dès le péché d'Adam, atteint sa pleine signification avec l'exil historique du peuple juif." G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, pp.82-83.

121- Z.I, 115a; Mopsik, vol.II, p.129. Voir également Z.I, 99b-100a; Mopsik, vol.II, pp.60-61.

122- G. Vajda, L'Amour de Dieu, p.209: "(...) la perfection religieuse et mystique n'est-elle pas, selon une thèse fondamentale de la Kabbale, la condition du déroulement harmonieux de la vie divine elle-même?"

123- G. Vajda, Le Commentaire d'Ézra de Gérone, p.23.

124- L. Fine, Safed spirituality, p.7.

125- "le domaine de la vie intérieure de la divinité", observe G. Vajda, "et celui de la hiérophistoire dont la foi du théosophe discerne le déploiement au travers des événements terrestres, sont...imbriqués l'un dans l'autre (...)." G. Vajda, Le Commentaire d'Ézra de Gérone, p.31.

126- G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, pp.125-126.

127- G. Scholem, Sabataï Tsevi, pp.33-34.

128- G. Scholem souligne ainsi la fonction du Zohar: "it served to spread knowledge of the Kabbalah and ensure its acceptance." G. Scholem, Kabbalah, p.58. Le même auteur observe en ce sens que le rituel est tant que "restauration" à l'intérieur du continuum sefirotique "porte aussi une marque eschatologique". G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.147.

129- Voir C. Mopsik, Zohar, vol.II, pp.530-539. A titre d'exemple, cet extrait de Z.I, 43a; Mopsik, vol.I, pp.229-230: "Viens et vois: toutes choses ont besoin l'une de l'autre, et cette autre de la première afin que se complète celle-ci avec celle-là et que s'éclaire l'une grâce à l'autre, jusqu'à ce que tout se hausse au lieu qui exige complétude, dans l'En-bas au début et dans l'En-haut par la suite. La paix règne enfin en toutes directions, et tout atteint son état de perfection exacte. Celui qui, connaissant ces secrets, fait la paix, celui-ci s'attache à son Maître et a le pouvoir d'annuler les décrets inflexibles; ce faisant il couronne son Maître et répand des bénédictions dans le monde. Un tel homme est appelé "juste", c'est le pilier du monde; sa prière ne lui est pas retournée inexaucée et son partage est dans le monde à venir: il est compté parmi les fidèles."

ות' כלא אצטרך דא לדא, ודא לדא, לאשמא דא עם דא ולא תנחא דא
בדא, עד דסליק כלא לאתר דאצטרך שלימו. מתא דקדמיתא ומלעילא
לבתר, וכדין איהו שלימו בכל סטרין ואשתלים כלא כדקא יאות. מאן
דידע רזין עלין ועביד שלימו, דא איהו מתדבק במאריה ובטיילכל
נורין קשין, ואיהו אעטר למאריה ומשיך ברכאן על עלמא, ודא איהו
בר נש דאקרי צדיק עמודא דעלמא, וצלותיה לכא אחר ריקנייא.
וחולקיה בעלמא דאתי ואיהו בחושבן בניי מהימנותא.

130- (...) c'est la question concernant la dimension de l'acte humain, la profondeur dans laquelle il pénètre, et la portée qu'il représente, qui a donné leur signification aux exposés des kabbalistes sur le sens du rituel et qui a exercé une influence dans l'histoire de la religion juive." G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.142. Prendre également note de cette remarque de M. Idel: "An elaborate hierarchy which suffered the impact of human activity provided the opportunity to "reveal" the comprehensive mechanism of the Divine and a more complex understanding of the significance of performance of the commandments." M. Idel, Conferences, chap.8, p.8.

131- Cf. Z.I, 141b; Mopsik, vol.II, p.278: "à l'avenir, ses fils travailleront à réparer ce puits convenablement par le secret des sacrifices et des holocaustes".

דומינין בנוי, למשלה ולא תקנא האי בירא כדקא חזי. ברוא דקרובנין
ועליון.

Ce "colmatage" se rapporte au Yihud (unification): "Dans la méthode d'oraison des kabbalistes, ce terme a un sens technique: la réunion, par la kawwana, des sefirot-attributs à leur principe, permettant d'assurer ainsi la continuité ininterrompue de l'influx, nécessaire à la fois à l'unité du monde divin et à l'harmonie cosmique qui en est le reflet." G. Sed-Rajna, Commentaire sur la liturgie quotidienne, p.170.

132- G. Scholem, Grands Courants, p.240. Cf. Z.II, 9a; Simon, vol.III, p.27: "(...) now it is fitting that I should reveal unto this generation something that no other man has been permitted to reveal. For the merit of this generation sustains the world until the Messiah shall appear."

אבל השתא אית לי קולאה מה דלא אתייהיב רשאו לבר נש אחרא
קולאה. אלא זכו דדרגא דא יקיים עלמא עד דייתי סלכא נשיחא.

133- G. Scholem, Grands Courants, p.240.

134- G. Scholem précise: "Le rituel existant n'est pas changé. Il est plus ou moins accepté comme tel, et justifié justement dans son "Etre-particulier", par lequel il est conçu dans toutes ses parties comme un lien qui lie l'homme à ses origines métaphysiques." G.Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.145. Cf. infra, chap.3, p.168, et le contenu de la note 34, p.195.



Chapitre trois

3. L'oraison selon le mode kabbalistique: une pensée devenue monde

(...) the Kabbalists of thirteenth-century Spain saw in the words of prayer symbols representing the ten Sefirot. Prayers became transformed into an elaborate vehicle for the contemplation of God and for cleaving with one's soul to the sefirotic world. (1)

Dans le cadre de la théorie générale de la Kabbale par laquelle les kabbalistes cherchent à unifier en un tout gigantesque les différents niveaux de la Création et de la Divinité, l'accomplissement des mitzvot et du rituel apparaît non seulement comme une obligation d'ordre religieux qu'il faut en ce sens respecter, mais s'inscrit dans un cadre beaucoup plus vaste à l'intérieur duquel symboles et mythes révèlent une nouvelle responsabilité (2) qui, s'appropriant entièrement le domaine de la pratique religieuse, en transforme radicalement la portée.

The focal effort of kabbalistic thinking is to demonstrate that the mitzvot are "needed by Him that is above" even more than they are needed by us who are below. Through their observance, the whole of existence is maintained; without them, neither the heavenly powers nor man could possibly exist, thus, the observant Jew is placed in the living center of creation. (3)

En d'autres termes:

A Kabbalist following the ritual becomes a cooperater, not only in the maintenance of the universe, but also in the maintenance or even formation of the revealed aspects of the Deity. (4)

Essentiellement, cette nouvelle responsabilité dépend des connaissances ésotériques transmises par le discours de la Kabbale et de l'application de ces connaissances à l'intérieur de la vie religieuse. Bref, la "véritable" nature ainsi que la "véritable" fonction du rituel et de la vie religieuse nécessitent, aux yeux des kabbalistes, la connaissance et la transmission des mystères de la Foi.

Toutefois:

La science ésotérique aussi haute soit-elle n'a de valeur que parce qu'elle permet à l'homme de jouer son rôle dans l'économie de la création qui est d'unifier et de parfaire toutes les réalités en les rattachant à leur source infinie. (5)

Le Zohar affirme en ce sens:

Celui qui, connaissant ces secrets, fait la paix, celui-là s'attache à son Maître et a le pouvoir d'annuler les décrets inflexibles; ce faisant il couronne son Maître et répand des bénédictions dans le monde. Un tel homme est appelé "juste", c'est le pilier du monde; sa prière ne lui est pas retournée inexaucée et son partage est dans le monde à venir: il est compté parmi les fidèles. (6)

Cela revient à dire que "le véritable objectif du Zohar" (7) -- diffuser les "mystères de la Foi" -- sert d'hypothèse heuristique qu'il conviendra de réaliser, par l'accomplissement des commandements et la pratique de

l'oraison, puisque la nature même de l'unité Divine qui se manifeste à l'intérieur de la structure sefirotique nécessite d'être équilibrée selon des règles et des modalités bien précises, que les kabbalistes incorporent à la pratique religieuse en son expression individuelle et collective:

Autrement dit, l'exécution correcte de l'acte religieux favorise l'harmonie de la vie divine, et corollairement, de celle du cosmos, alors que la faute rituelle et à plus forte raison le non-accomplissement du précepte perturbent cette vie et en rompent l'unité. (8)

De fait, l'exégèse kabbalistique par laquelle les kabbalistes eurent tôt fait de s'approprier les diverses manifestations du discours et de l'expérience religieuse rend compte d'une "théorie générale" que les kabbalistes appliquent directement à la pratique religieuse. Dans le cadre d'une telle application, les kabbalistes prolongent l'exégèse kabbalistique des Textes révélés jusqu'aux textes liturgiques selon le postulat suivant: "the mystical harmony inherent -- by divine revelation and inspiration -- in the biblical text is to be found also in the text of the prayers" (9).

Toutefois, alors que l'exégèse s'appliquant aux Textes révélés rend compte du processus d'émanation et du caractère de la structure sefirotique (10), l'exégèse kabbalistique des textes liturgiques évoque une action dont l'être humain

est entièrement responsable et dont les effets, magnifiés au point d'atteindre les fondements même de l'existence et de la Vie divine, atteignent des dimensions cosmiques (11). Cette "action", dont l'essentiel correspond à ce que les kabbalistes appellent la kawwana et qui se rapporte à "l'"intention" et la méditation mystiques qui accompagnent l'acte d'accomplissement" (12), permet de "lire" les textes liturgiques selon la perspective et le mode d'exégèse de la Kabbale, c'est-à-dire en intégrant l'univers mythique et le mode de pensée symbolique de la Kabbale au monde des prières et de l'expression liturgique.

G. Sed-Rajna résume le cadre et la modalité de cette "action" de la kawwana qui "prolonge" jusqu'en ses dimensions mythiques l'exégèse kabbalistique:

Par kawwana les théosophes entendent une ascension de la pensée, qui doit pénétrer degré par degré le monde des sefirot. Cette ascension est comme tendue entre deux pôles fixes: au niveau du support, la parole liturgique invariable; au niveau du contenu, la doctrine métaphysique des sefirot. Par le moyen de la kawwana l'orant doit actualiser mentalement le contenu doctrinal de chaque parole au moment où celle-ci -- support symbolique et de l'opération et du contenu -- est récitée. (13)

Technique que le Zohar traduit en ces termes:

So prayer is made up of both action and speech, and when the action is faulty speech does not find a spot to rest in; such a prayer is not a prayer, and the man offering it is defective in the upper world and the lower. The main thing is to perform the act and to give utterance to words in

co-ordination with it; this is the perfect prayer.
(...) Both upper and lower worlds are blessed
through the man who performs his prayer in a union
of action and word, and thus effects a
unification. (14)

Bref, la prière étant considérée par les kabbalistes
comme l'énoncé non seulement du sentiment religieux (15)
mais également du besoin d'harmonisation et d'équilibre à
l'intérieur de l'unité dynamique de la Divinité, l'exercice
de la kavana transforme les textes liturgiques en
différentes séries d'instructions métaphysiques se
rapportant aux processus et aux modalités qui permettront à
l'orant de satisfaire le besoin d'équilibre et d'harmonie à
l'intérieur de la structure sefirotique. La lecture lente et
attentive des textes liturgiques (16) assurera, dans un tel
contexte: 1. l'actualisation et la réalisation intérieure
des mystères de la Foi qui sont autant d'articulations du
mythe kabbalistique; 2. l'orientation "intérieure" vers les
sefirot selon les étapes du texte liturgique; 3. la
pénétration par la conscience orante à l'intérieur d'un
discours et d'une pensée devenue monde par le chemin de la
prière; 4. la réunification des attributs divins dont dépend
l'équilibre et l'harmonie cosmiques (17).

Dans les paroles de la liturgie comme dans les
anciennes Haggadoth, les kabbalistes ont trouvé
une voie pour les conduire vers des mondes cachés
et les premières causes de toute existence. Ils
ont développé une technique de la méditation qui
les rend capables, pour ainsi dire, d'extraire la
prière mystique de la prière exotérique, au sens
strict du terme, comme un acte qui est directement
lié à l'évolution intérieure cosmique. (18)

Dans les termes du Zohar, il s'agira d'appréhender, au moment de la prière, le domaine de la décade sefirotique, d'en faire un "tout", une unité organique, un "continuum", liant ainsi le mystère absolu d'En-sof à la manifestation et au déploiement de Son essence dans les sefirot:

Whilst a man's mouth and lips are moving, his heart and will must soar to the height of heights, so as to acknowledge the unity of the whole in virtue of the mystery mysteries in which all ideas, all wills and all thoughts find their goal, to wit, the mystery of the En-sof. (19)

Le discours kabbalistique du Zohar portant sur l'oraison révèle ainsi une praxis, une action intérieure par laquelle les enseignements kabbalistiques sont actualisés au cœur même de la pratique religieuse.

The experiential aspect of apprehending the Zoharic exegesis is, therefore, only the first step toward the ultimate goal; understanding is an inescapable invitation to action (...). Symbolism is therefore to be viewed as part of the deepening of the understanding of human activity, oriented to the higher world, not only to the disclosure of static meaning implemented on certain words. (20)

La Kabbale et le sefer ha-Zohar sont donc ainsi beaucoup plus que des "discours": ils invitent également à une action rituelle qui, s'annexant à la fois au judaïsme et au discours kabbalistique, assure un lien étroit, sinon inextricable, entre ces deux modalités d'expression du sentiment religieux juif. En un mot, ainsi que le soulignait G. Vajda:

De même que la Kabbale a su envelopper le judaïsme intégral, de même le judaïsme se l'est entièrement intégré. (21)

C'est ainsi que l'oraison et la vie religieuse, accomplies à la lumière d'une vaste explication théosophique, sont transformées à l'intérieur même du judaïsme en un ensemble à la fois symbolique et dynamique exprimant une gnose, autrement dit une cohérence où gestes et intentions mystiques révèlent un nouveau paradigme qui éclaire d'une nouvelle responsabilité l'oraison et la vie religieuse.

En un mot, la vie religieuse et l'oraison permettent la fusion de l'univers mythique des kabbalistes et du sentiment religieux exprimé dans le contexte du discours rabbinique, alors que connaissances kabbalistiques -- mystères de la Foi -- et praxis convergent et se fusionnent en une praxis d'ordre théurgique:

(...) pour que le tout soit Un ... c'est le mystère de l'union du mâle et de la femelle et tout cela est provoqué par l'homme, par la prière et les chants de louange. (22)

Dans un tel contexte, le discours de la Kabbale et du sefer ha-Zohar offrent le "plan", la topographie d'un univers mythique (23) dont le cœur et le dynamisme rendent compte de la structure sefirotique et que seule la conscience orante du kabbaliste peut réellement pénétrer et équilibrer.

Bref, les discours de la Kabbale et du sefer ha-Zohar se rapportant à la prière "déclanchent" et entretiennent l'impulsion mythique capable de pénétrer l'univers conceptuel des kabbalistes. Connaissances théosophiques et émotion religieuse se marient pour permettre à la conscience orante des kabbalistes d'atteindre ces "mondes supérieurs" de la structure sefirotique par la médiation d'un discours théosophique qui, actualisé au moment de l'oraison, se transforme en une praxis. De fait, plus que toute autre forme d'expression du sentiment religieux, la prière joue en quelque sorte le rôle de catalyseur à l'intérieur du discours et de la pratique kabbalistiques. L'oraison selon le mode kabbalistique devient le "porte-parole" par excellence du nouveau paradigme religieux de la Kabbale.

Through performing the commandments with Kabbalistic intentions, a Kabbalist was not only acting according to a prescribed and fixed ritual, but also entered into a particular experience of participating in, influencing, the divine life. This statement can easily be exemplified through a specific, though common, commandment: prayer. It would be no exaggeration for me to state that this particular commandment was analysed more than any other. (24)

Tenant compte de cette première explication générale, notons que le discours zoharique se rapportant à la prière présente les aspects suivants:

1. Dans un premier temps, l'oraison est entrevue et traitée sous sa dimension linguistique (25), c'est-à-dire que les

textes liturgiques font l'objet, au même titre que le Texte révélé, d'une exégèse kabbalistique.

The basic assumption of earlier Kabbalah, which remained unchanged for centuries, was that the words of prayer are symbols of the supernal divine potencies, and may hence serve either as starting points for the contemplation of higher entities or ways of influencing them, or as both together. (26)

2. Cette lecture des textes liturgiques est le prolongement de cette attitude fondamentale des kabbalistes qui consiste à voir -- à lire -- la réalité comme un corpus grandiose et organiquement inter-relié de symboles qui dépasse le discours religieux traditionnel pour développer une conception tout à fait particulière portant sur les rapports entre le Dieu créateur, Sa création et le rôle et la portée de l'oraison dans le cadre de cette conception. De fait:

La prière réitère symboliquement des processus qui se déroulent dans le plérome de la divinité. (27)

3. Cependant une différence fondamentale se manifeste entre ces deux objets d'exégèse que sont le Texte révélé et les textes liturgiques: contrairement à l'exégèse portant sur les Ecritures qui condense plus qu'autrement une théosophie, l'exégèse zoharique des textes liturgiques aborde un aspect essentiel de l'univers religieux des kabbalistes: la pratique religieuse de cette théosophie, c'est-à-dire l'application d'une méthode kabbalistique, d'une praxis à l'intérieur des cadres traditionnels de la liturgie,

permettant de "pénétrer" l'univers conceptuel des kabbalistes:

Prayer, according to this idea of meditation, is not just a recitation of words or even concentration on the contents of the words according to their simple meaning; it is the adherence of man's mind to the spiritual lights and the mind's advancement in these worlds. (28)

4. Enfin, en tant que résultat "logique" de l'objectif plus général de Moïse de Léon qui, rappelons-le, insistait pour que soit sauvegardé le discours religieux traditionnel (29), un certain paradoxe se révèle: même s'il défend le caractère orthodoxe de la pratique religieuse, l'auteur du Zohar se trouve à transformer de manière radicale la fonction et la nature de l'oraison révélant ainsi le double effet produit par la Kabbale à l'intérieur du judaïsme:

(...) Kabbalah functioned in a way that was simultaneously conservative and radical. By retaining traditional forms of ritual it displayed a genuine conservatism. Yet revolutionary tendencies were at work to the extent that these older forms became the medium for radically new meaning. (30)

Le traitement zoharique de la prière atteint ainsi deux grands objectifs: d'une part, l'exercice du culte se trouve chargé de l'énergie et de la motivation mythique générées par le discours kabbalistique qui interprète "des anciens rites sacrés et exigés par la tradition dans le sens des images nouvelles" (31) et permet, d'autre part, la diffusion et l'application des théories kabbalistiques à l'intérieur

de cette activité essentielle de la vie religieuse qu'est l'oraison.

Incidemment, la pratique de l'oraison selon le mode kabbalistique devient en quelque sorte le véhicule et le support des "mystères de la Foi" de la Kabbale. Ainsi investie des théories kabbalistiques, la pratique de la prière devient en quelque sorte le fer de lance du nouveau paradigme de la Kabbale puisque qu'elle permet l'intégration de l'expérience mystique à l'intérieur des valeurs religieuses "normales" (32) car, ainsi que le fait remarquer M. Idel, "as against the magician, the theurgian focuses his activity on religious values" (33).

Dans un tel contexte, le discours zoharique sur la liturgie condense pour ainsi dire toutes les autres formes du discours du Zohar et fait de l'oraison le médium par excellence pour, non seulement véhiculer, mais également appliquer la notion des "correspondances" de la Kabbale qui, comme nous le verrons, se cristallise et s'exprime de manière si marquante dans l'interprétation et l'analyse kabbalistiques du langage.

Sans pour autant transformer le contenu ou la forme du rituel (34), l'essentiel de l'application de la théorie des correspondances, "a favorite idea of the Zohar" (35), consiste à réinterpréter la portée et la valeur de l'oraison

par un mode de pensée qui conçoit comme nécessaire l'action humaine pour équilibrer la Vie divine, cet équilibre étant l'assurance de l'épanchement harmonieux de la Vie divine au niveau de notre univers.

The essence of this idea is that every object on earth has its correlate in heaven, and that by the doing of religious acts man affects in one way or another the celestial dominion, and that the purpose of kavana is, therefore, to realize by means of concentration the mystery of these correspondences, influences and effects. (36)

Abordant en cette dernière partie de notre exposé la question de l'application théosophique de la prière dans le contexte du discours zoharique, notre exposé se divise en deux grandes étapes:

1. Traiter du rapport entre la méthode d'oraison développée par le Zohar et la question de la dimension mystique du langage.
2. Rendre compte de la nature et de la fonction de la prière dans le discours zoharique.

Bref, ce dernier chapitre s'emploiera à présenter le traitement zoharique de la prière en ses grandes lignes et en ses principales articulations. L'objectif fixé consiste à démontrer que l'oraison selon le mode kabbalistique condense et applique les points essentiels de la théorie générale de la Kabbale, plus particulièrement le rapport entre la notion de correspondances symboliques entre tous les niveaux

d'être et la portée des actes des êtres humains sur la sphère sefirotique d'une part, et la nécessité, d'autre part, d'appliquer méthodiquement l'intention orante dans le but d'harmoniser le domaine de la Vie divine.

3.1.1 L'oraison kabbalistique et la convergence des voies symbolique et mythique

Les paroles de la prière et, plus spécialement, celles de la prière liturgique traditionnelle avec son texte fixé, furent comme un cordon de soie qui permet à l'intention mystique de l'esprit de trouver à tâtons dans l'obscurité un chemin dangereux vers Dieu. (37)

La distinction que fait la Kabbale entre les forces masculines et féminines à l'intérieur du continuu sefirotique (38) permet de situer la dynamique essentielle que l'exégèse kabbalistique rend compte et dont le prolongement et l'application, au niveau des textes liturgiques, déterminent la dimension mythique de la vie culturelle. En fait, cette distinction que la Kabbale rend compte entre les aspects féminins et masculins à l'intérieur de la Divinité informe de manière singulière l'application des théories kabbalistiques se rapportant à la pratique de l'oraison.

De manière générale, ces aspects féminins et masculins se rapportent aux noms divins YHVH et Elohim autour desquels

s'élabore un grand nombre, sinon l'essentiel, des doctrines kabbalistiques. Ainsi que le souligne M. Idel:

The dynamics which emerge from the sexualization and interrelation of the two Divine names creates the specific quality of Kabbalistic exegesis, in comparison with other types of Jewish exegeses. Kabbalah alone could put into relief divine attributes, whose affinity with one another gradually turns into semi-myths, and at others even into full-fledged myth. (39)

Cependant, outre cette dimension sexuelle par laquelle la Kabbale exprime les modes de relation entre les sefirot, il existe un autre rapport entre les sefirot qui s'exprime par une différentiation à l'intérieur du continuum sefirotique entre les sefirot dites de "gauche", représentants de la stricte justice de Dieu (la Rigueur) (40) et celles de "droite" qui expriment la miséricorde divine (la Grâce) (41).

En d'autres termes, s'ajoutent à la distinction sexuelle des sefirot, une dimension et un caractère éthiques, que la pratique de l'oraison selon le mode kabbalistique rendra compte (42).

Bref, le domaine de l'unité dynamique de la Divinité qui se manifeste par et à l'intérieur du continuum sefirotique "n'est pas exempt de tensions et d'oppositions métaphysiques" (43). Ce fait, des plus importants, explique et situe, dans le cadre de la théorie générale de la

Kabbale, la responsabilité orante du kabbaliste: harmoniser les sefirot de stricte justice et de miséricorde en réunifiant les aspects féminins et masculins à l'intérieur d'un continuum au moment de la prière:

YHVH, God in his male aspect, is united with Elohim, God in his female aspect. All is in balance and in equilibrium; all radiates peace and joy. It is only when the union of these balanced elements is disrupted that suffering and wrath come into the world. (44)

Dans un tel contexte, le cœur du mythe de la Kabbale, c'est-à-dire le centre autour duquel orbite la théorie générale de la Kabbale, se résume ainsi:

L'univers ne peut subsister que si la Grâce et la Rigueur agissent tempérées l'une par l'autre; l'influx de ces deux attributs se mêle en Tiferet; enfin la synergie de Tiferet et de Malkut est la condition et le gage de l'harmonie et de la paix dans le monde visible, au plan de la nature comme à celui de l'histoire. (45)

La nécessité métaphysique de l'oraison et, par conséquent, l'émotion qui l'anime, transforment radicalement la nature et la fonction de la prière (46): en fait, la prière et le rituel deviennent à la fois le centre et le moment à partir desquels les divers éléments de l'univers conceptuels de la Kabbale entrent en relation.

La recherche de cohérence dont nous avons reconnu au préalable la portée et l'importance dans la Kabbale (47) se manifeste ainsi par une mise en relation, une grandiose

convergence, au moment du rituel, des divers niveaux d'existence et d'expression qui structurent l'univers conceptuel des kabbalistes. En un mot, l'univers liturgique est le centre vers lequel convergent l'ensemble des données, l'ensemble des doctrines par lesquelles le mythe de la Kabbale est exprimé.

Ces multiples convergences rendent compte des correspondances symboliques suivantes, que nous divisons en quatre niveaux d'expression:

a) niveau temporel: le moment fixé pour la prière correspond à une activité dans une "autre" réalité, les diverses étapes de la liturgie quotidienne étant, dans l'esprit des kabbalistes, les moments privilégiés où, de manière cyclique, automatique, les nombreux plans d'existence convergent et entrent en relation (48).

b) niveau linguistique: les textes liturgiques sont porteurs non seulement d'un "message" que l'orant adresse à Dieu mais sont également porteurs d'un "message" divin adressé à l'orant puisque, à la lumière de l'exégèse kabbalistique, les textes des prières révèlent également les divers réseaux de relations qui forment l'unité dynamique de la structure sefirotique (49). La convergence des deux niveaux s'effectue au moment de l'invocation qui, d'une part, "exteriorise" le sentiment religieux et, d'autre part, "intérieurise" les

modalités de relations à l'intérieur de la Vie divine qui sont autant de "mystères de la Foi".

c) niveau corporel: les gestes ainsi que les objets qui composent le rituel renvoient également à une signification métaphysique, théosophique. L'élévation des mains, le port du chéle de prière et des phylactères, l'allumage des bougies à l'entrée du Chabat, ect., seront autant d'indices que les kabbalistes identifient sur la route les menant à l'expérience de la présence divine (58).

d) niveau de l'émotion religieuse et de la conscience orante: ce niveau, le plus intérieur, rend compte de la convergence intime des trois autres niveaux. En effet, la kawwana, l'acte le plus intérieur de la prière, s'accomplit selon la division et la structure liturgiques orthodoxes (niveau a), en intériorisant la signification symbolique ainsi que la portée théosophique des mots de la prière (niveau b) tout en portant attention à la signification intérieure et à la portée métaphysique des gestes et des objets du rituel (niveau c). Bref, tout en conservant intact le rituel, les kabbalistes cherchent à découvrir le sens profond, intérieur de la prière, et à permettre son "extériorisation" et sa diffusion par un code standard. On trouve, en ce sens, ce passage où l'auteur du Zohar souligne:

Observe...that there is an outer and bodily worship of the Holy One, blessed be He, and an inner and spiritual worship which is the true and genuine worship... Prayer is spiritual worship. Deep mysteries are attached to it (...). (51)

Enfin, la prière étant à la fois évocation et lecture intérieure, ces mystères que signale le Zohar renvoient à ce qu'il convient d'appeler une mystique du langage dont nous abordons maintenant les principales articulations.

3.1.2. La portée métaphysique de l'oraison: mystique du langage et prière

Le fait suivant apparaîtra maintenant de manière fort claire: l'auteur du Zohar conçoit le rituel et les textes liturgiques qui le composent comme étant le médium le plus adéquat pour pénétrer le domaine de l'expression symbolique de la Vie divine et pour activer, harmoniser et, enfin, unifier l'ensemble des entités de la décade sefirotique, transformant ainsi la pratique de l'oraison en une praxis théurgique axée principalement autour du langage considéré par les kabbalistes comme le "clavier" des symboles théosophiques.

Pour le kabbaliste, évidemment, la mystique du langage est aussi une mystique de l'écriture et des lettres. Le rapport entre l'écriture et la langue est pour la Kabbale un principe constitutif. Chaque dire est, dans le monde spirituel, en même temps un écrire, et chaque chose écrite est potentiellement une chose parlée, destinée à se faire ouïr. (52)

Le fondement de la réflexion kabbalistique sur la nature et la fonction de l'oraison repose en effet sur le sens conlié aux lettres de l'alphabet hébraïque. Le Zohar déclare en ce sens:

For when the world was created it was the supernal letters that brought into being all the works of the lower world, literally after their own pattern. Hence, whoever has a knowledge of them and is observant of them is beloved both on high and below. (53)

et ailleurs:

The very first thing taught to children, the Aleph Beth, transcends the comprehension and the mind of man, and even of the higher and highest angels, because the Holy Name is concealed in the letters. (54)

Le facteur essentiel qui permet au Zohar de conférer aux lettres cette signification intrinsèque, c'est-à-dire indépendante de tout discours suivi, ce qui, par extension, assure l'émergence d'une symbolique des lettres se rapportant aux sefirot (55), repose d'une part sur l'origine divine du langage (56) et, d'autre part, sur le fait que les lettres révèlent en elles-mêmes la nature "divisée" de l'essence divine selon les rapports Mâle-Femelle, Droite-Gauche, Grâce-Rigueur, modalités qui informent les modes de relation à l'intérieur de l'unité dynamique de la Divinité.

Le Zohar évoque cette notion en ces termes:

(...) inasmuch as there are letters of the female principle and letters of the male principle, the two classes of which come together to form a unity symbolical of the mystery of the complete divine Name. (...) Observe that after the pattern of the supernal letters there are other letters here below, the upper letters being large ones and the lower letters, small ones, but both of the same pattern. And they both contain the mystery of the male principle the female principle, which together form a perfect unity. (57)

Bref, non seulement le langage exprime-t-il un discours, mais il est en quelque sorte le médium par excellence qui permet aux kabbalistes d'entrer en contact et d'imprégner de l'empreinte de leur intention le continuum sefirotique.

Parallèlement, sinon conséquemment, les noms divins contenus dans les textes liturgiques exprimeront, aux yeux des kabbalistes, les niveaux, les étapes du processus d'extériorisation de la Divinité devenant ainsi non seulement des "véhicules" mais également la "substance" mystique reliant l'orant au domaine de la Vie divine qui s'écoule dans les sefirot. Soulignons enfin les deux points suivants:

-les lettres sont remarquablement adéquates pour exprimer le mystère et les fondations métaphysiques de l'existence (58).

-les noms divins sont, dans cet ordre d'idées, les "véhicules" les plus aptes à exprimer les divers modes de relations à l'intérieur de l'unité dynamique de la Divinité

puisque "l'émanation est en effet conçue comme la manifestation progressive des noms divins" (59).

En fait, seule une perception "mythique" de la structure sefirotique permet d'entretenir l'émotion orante capable de réaliser la fonction première de l'oraison: unifier en un continuum les attributs de la Divinité. Et dans un tel contexte, le langage -- les textes liturgiques -- deviennent l'instrument privilégié par lequel l'intention orante pénètre le mythe de la Kabbale pour agir "directement" sur la structure sefirotique. M. Idel souligne:

(...) the linguistic medium, corporeal in both its written and oral forms, enable human thought or soul to penetrate utterly spiritual dimensions of reality (...). (60)

Bref, la sensibilité mythique développée par la Kabbale et son application pratique dans le cadre de la prière s'inscrivent dans le contexte d'une lecture "kabbalistique" des textes liturgiques qui condense ce qu'on est en droit d'appeler une mystique du langage. Car, selon les enseignements d'Isaac l'Aveugle, kabbaliste provençal du XIIe siècle et "père" de la Kabbale (61):

Il n'y a pas d'autres manières de prier que de s'unir et de s'élever en pensée par l'intermédiaire des paroles finies, jusqu'à l'Infini. (62)

3.1.3 Continuum sefirotique et prière: nature et fonction de l'oraison dans le discours zoharique

Les sefirot -- archétypes de toute existence -- étant par définition inaccessibles (63) et les noms divins étant considérés par les kabbalistes comme les représentations symboliques les plus adéquates pour rendre compte et entrer en contact, dans le cadre d'une activité mythique, avec le domaine du continuum sefirotique (64), il résulte que l'interprétation, l'exégèse kabbaliste, se rapportant aux textes liturgiques et au processus même de l'oraison, articulera et condensera son explication autour de la question de la valeur symbolique des noms divins et de la manière de pénétrer à l'"intérieur" même du mythe de la Kabbale par l'ouverture produite par leur symbolisme.

Dans un tel contexte, le rôle de l'oraison se présente ainsi: réaliser l'unification à l'intérieur de la structure sefirotique des forces contendantes par l'émergence et l'utilisation mythique, dans le cadre de l'oraison, de la notion de complémentarité que les kabbalistes articulent selon les trois modalités suivantes:

1. Ainsi que nous l'avons vu dans les chapitres précédents (65), tout ce qui est créé correspond ou renvoie à une sefira dans le plan sefirotique, notion entretenue en Kabbale par le concept de "correspondance" et par laquelle

la Kabbale conçoit l'action humaine comme étant apte à entrer en contact et influencer les niveaux les plus élevés de la Divinité par la médiation des commandements et par la prière.

(...) every mitzvah is like a chain, with one end being expressed in an action here on earth while the other end is directly connected with the heavenly powers. When the chain is moved "below," the other end "above," is affected correspondingly. (66)

Bref, non seulement le "haut" et le "bas" forment une unité, mais "le monde d'en haut et celui d'en bas dépendent l'un de l'autre" (67) et ce en raison du rapport complémentaire régissant le domaine sefirotique et le domaine de l'existence humaine. G. Scholem explique:

(...) chaque geste humain met en mouvement le destin de la vie divine dans le monde, dont la création correspond terme à terme à la procession des sefirot. Les deux plans sont solidaires et réagissent l'un sur l'autre selon des modalités que décrit le Zohar. (68)

Dans les termes du Zohar, cela revient à dire que:

(...) whenever the thing below bestirs itself, there is a simultaneous stimulation of its counterpart above, as the two realms form one interconnected whole. (69)

En fait, la prière servira à déclencher le mouvement assurant la relation entre les différents niveaux de l'existence dans le but d'harmoniser le domaine des sefirot. Effectivement, ainsi que l'affirme le Zohar:

3

(...) we affect a movement in the higher spheres by our prayers. (70)

et ailleurs:

(...) a prayer offered with concentrated devotion by a man that fears his Master produces great effects on high. (71)

2. Cette disposition particulière doit converger dans l'intention d'harmoniser les aspects de "droite" (Grâce) et de "gauche" (Justice) à l'intérieur de la structure sefirotique. En d'autres termes, les forces contendantes de stricte justice et de miséricorde doivent converger vers un même équilibre, permettant l'unification, à l'intérieur de la structure sefirotique, des forces opposées. Cette modalité d'équilibre caractérise la sefira Tiferet qui, située au centre de la structure sefirotique, harmonise les forces contendantes des sefirot Hesed et Guevoura (72). Bref, il s'agit de préserver de l'antonymie les attributs de la Divinité et de faire des antagonismes apparents des complémentaires, assurant leur unification dans un fusionnement dont il revient à la prière de renouveler et d'entretenir (73). Ainsi que le souligne M. Idel:

(...) it is absolutely necessary to continuously perform the ritual which is intended to sustain the divine manifestations in their perfect state. We must define the "making of God" as the process of causing the deployment of the Sefirot and their unions. (74)

3. Enfin, la relation fondamentale qu'informe la notion de "complémentarité" en Kabbale, sur laquelle nous allons

maintenant nous, pencher, se rapporte au mode de relation entre les éléments féminin et masculin de la structure sefirotique et à la nécessité, durant la période exilitique, d'unifier ces aspects en un continuum -- l'unité dynamique de la Divinité -- ces aspects étant "personnifiés" de manière, non pas spécifique, mais privilégiée (75), par les sefirot Tiferet (masculin=YHVH) et Malkouth (féminin=Elohim).

En fait, cette notion centrale de complémentarité que permet d'entretenir le thème de la correspondance entre les divers niveaux d'existence ouvre la question de la nature et de la fonction de la prière dans le discours zoharique. En effet, cette notion, exprimée selon les trois modalités décrites ci-haut, et dont le symbolisme, associé aux deux noms divins YHVH et Elohim, condense en quelque sorte toute la science ésotérique de la Kabbale, se trouve au coeur du discours zoharique. Dans les termes du Zohar, "la conjonction du Masculin et du Féminin est le secret de la <vraie> croyance" (76).

C. Mopsik, responsable d'une traduction française en cours du Zohar, observe en ce sens:

Le sujet principal du Zohar, autour duquel tout s'articule et prend sens, le noyau en fusion de tout l'ouvrage, est l'union de Tiferet et de Malkout, appelée aussi union du ciel et de la terre, de l'époux et de l'épouse. (77).

De plus, ce thème central du discours zoharique -- la mise en relation et l'unification des Noms divins YHVH et Elohim, symboles graphiques des sefirot Tiferet et Malkouth -- est en fait le condensé, la synthèse de toute la science ésotérique de la Kabbale, bref, la raison même de son discours.

En d'autres mots, tout le dynamisme du discours zoharique renvoie, d'une part, à ce drame théosophique qui informe l'univers conceptuel des kabbalistes et dont les principales articulations ont été relevées au chapitre précédent (78) et, d'autre part, à la nécessité d'appréhender l'essence divine "de manière" à réunifier Malkouth à l'ensemble de la structure sefirotique, plus particulièrement à la "sefira Tiferet" dont elle est l'"épouse". Le Zohar est en ce sens catégorique: le fondement de la science ésotérique se résume à ce seul principe:

The whole mystery of the Faith depends upon this; from this come the knowledge of the mystery of mysteries, the secret of secrets. YHVH Elohim is a full Name, and the whole is one. (79)

Qui plus est, le Zohar considère que l'existence de l'être humain sur Terre n'a qu'un seul but: l'initier à ce principe kabbalistique:

(...) the only aim and object of the Holy One in sending man into this world is that he may know and understand that YHVH is Elohim. This is the

sum of the whole mystery of Faith, of the whole Torah, of all that is above and below, of the written and oral Torah, all together forming one unity. The essence of the mystery of Faith is to know that this is a complete name. This knowledge that YHVH is one with Elohim is indeed the synthesis of the whole Torah. (80)

Il n'y a plus qu'un seul pas à franchir: cet axiome kabbalistique est essentiellement une "notion" que le discours kabbalistique du Zohar entend transformer en "action" en investissant l'oraison de la responsabilité de réaliser l'unification des noms divins en un continuum, ce qui, dans les termes du Zohar, équivaut à parfaire l'équilibre et la continuité entre les sefirot, en unifiant au moment de la prière les lettres du Nom divin:

The most perfect form of praising God is to unify the Holy Name in the fitting manner, for through this upper and lower are set in motion, and blessings flow to all worlds. (81)

Bref, le cœur du discours zoharique sert à rendre compte des modalités d'oraison, la prière devenant dans un tel ordre d'idées le médium par excellence pour à la fois véhiculer et pénétrer l'univers conceptuel et le mythe de la Kabbele.

En un mot, le secret de l'existence, ce sur quoi celle-ci repose (82) n'est, à première vue, qu'un "enseignement", qu'une "notion" qui doit être actualisée: la connaissance doit être associée à l'action. Cette action -- l'unification de la multiplicité des aspects de Dieu en une unité organique par la médiation d'une concentration

intérieure sur les mots de la liturgie et sur les lettres des noms divins-- définit en fait l'oraison selon le mode kabbalistique.

Le Zohar déclare en effet:

(...) the act which makes each day a unity and likewise forms the whole sum of separate days into the perfect whole, is the fact of following the Divine Will in knowledge and action; and through this act alone (of concentration on the union during prayer and the recitation of the Shema) can that union of which we have frequently spoken be attained; that is, the union of each day, the union which is expressed in the sentence, "Hear, O Israel, YHVH Elohenou YHVH is one". (83)

C'est donc dire que le Zohar considère le rôle et la fonction de l'oraison comme étant à la fois le médium par excellence pour véhiculer d'une part le condensé des enseignements de la Kabbale (84) et actualiser, d'autre part, de manière intérieure, les axiomes kabbalistiques dans le cadre d'une pratique liturgique intense.

G. Sad Rajna énonce en ces termes une définition fort complète et tout à fait pertinente de l'oraison selon le mode kabbalistique:

(...) les éléments et la finalité de la méthode d'oraison des kabbalistes ... sont: l'invocation, ou la récitation des paroles de la liturgie considérées comme symboles; la connaissance des correspondances symboliques, qui suppose une préparation théorique basée sur la doctrine des sefirot; la mise en œuvre de cette connaissance moyennant la kawana, l'exercice spirituel proprement dit. La finalité est un état de communion -- temporaire mais consciemment et

méthodiquement provoqué (85) -- avec les plus hauts niveaux de l'Être. (86)

Le Zohar émettra donc le principe suivant:

Blessed is the people which perceives these things, ordering its prayers in accordance with this mystery of the Faith! (87)

Le principal objectif du Zohar consistera, dans un tel contexte, à diffuser la méthode d'oraison kabbalistique afin de permettre à la communauté religieuse d'assumer son rôle de "Grand-prêtre". De toute évidence, le discours zoharique sur la prière sera en ce sens essentiel, fondamental. Son objectif: standardiser la prière selon la méthode kabbalistique au point de faire de l'oraison selon le mode kabbalistique la méthode la plus adéquate pour signifier l'expérience et la situation du peuple Juif. La prière est en ce sens au coeur de l'idéologie véhiculée par le discours zoharique et par la Kabbale. Le Zohar présentera donc la communauté d'Israël dans son rôle théurgique en relation avec sa fonction liturgique:

R. Hizkiah said: "God placed Israel in exile among the nations in order that they might be blessed for their sake, for they do bring blessings from heaven to earth every day." (88)

et ailleurs:

(...) for the children of Israel stand here below as emissaries of the Most High, to open the gates, to shed light upon the ways, to kindle the radiance of the heavenly fire, to draw all things that are below near to them that are above, in order that all may become an unity. (89)

La prière dans le cadre du discours zoharique remplira donc deux grandes fonctions: permettre à Israël de réaliser un rôle théurgique dans l'économie du monde et stimuler l'intérêt parai la communauté juive pour les "mystères de la Foi". Bref, de manière générale, la fonction de l'exégèse kabbalistique se rapportant à la liturgie apparaîtra ainsi:

(...), fournir aux croyants des commentaires appropriés aux textes des prières contenues dans le rituel afin que l'orant soit en mesure de réciter sa prière conformément à l'intention requise par la divinité et divulguée dans les enseignements ésotéristes. (98)

Voilà pour ce qui est de la question de la fonction de la prière dans le discours zoharique. En résumé nous pouvons donc affirmer que la fonction de l'oraison à l'intérieur du discours zoharique s'exprime simultanément à deux niveaux:

1. niveau théosophique: la prière est essentielle à l'équilibre de la Vie divine. La responsabilité orante révèle en ce sens la profondeur de la destinée collective du peuple Juif.

2. niveau idéologique: la prière selon le mode kabbalistique permet la diffusion au niveau social de l'interprétation kabbalistique du judaïsme, bref, permet à la Kabbale de devenir, au moyen âge une force religieuse et idéologique importante, sinon essentielle.

D'abord restreint à des cercles d'initiés, il <le courant kabbalistique> étend progressivement son

influence sur des milieux de plus en plus étendus. Le choc provoqué par l'expulsion <1492> sera le déclic qui amènera la Kabbale en l'espace d'un demi-siècle à devenir la théologie de facto de la plupart des autorités d'avant l'émancipation du judaïsme. (91)

Quant à la nature de la prière dans le cadre de ce même discours, la définition suivante apparaîtra clairement: il s'agit d'atteindre les fondements de l'existence en suivant "mot-à-mot" le texte liturgique et en "organisant" la structure sefirotique par la médiation des lettres formant les noms divins dans le but d'harmoniser la décade sefirotique au point d'en réaliser la nature essentielle que nous exprimons par la notion de continuum (92), ce "continuum" étant essentiellement le produit d'une unification effectuée par l'orant au moment où il récite les prières quotidiennes. Le Zohar exprime cette notion en ces termes:

(...) pour que le tout soit Un, ... c'est le mystère de l'union du mâle et de la femelle et tout cela est provoqué par l'homme, par la prière et les chants de louange. (93)

Bref, le passage entre une interprétation théosophique du langage (exégèse kabbalistique de la Torah) à une application théurgique (exégèse kabbalistique de la liturgie) suppose que le langage est, dans l'esprit des kabbalistes, plus que "symbolique": il est à la fois "véhicule" et "substance", et permet en ce sens à l'orant d'agir "directement" sur le domaine de la Vie divine.

(...) the role of the letters of the Great Name as inducing a state of union amidst the divine manifestations. This activity is achieved by a preliminary cleaving of human thought to the letters of the name, meditating upon their nature and unifying them. (94)

En fait, la mystique du langage développée à l'intérieur de la Kabbale entretient un rapport serré entre le domaine de la décade sefirotique et le domaine du langage et, s'il est tout à fait exact de concevoir la structure sefirotique en tant qu'organe "for transmitting the impression of human needs to the highest instance of the divine realm" (95), le langage et, de manière plus spécifique, les noms divins, serviront de substance médiatrice pour informer le domaine du continuum sefirotique de l'intention orante des kabbalistes. Selon cette explication, le fait suivant apparaîtra clairement:

The ontological hierarchy of the spiritual worlds reveals itself to the kabbalist in the time of prayer as one of the many Names of God. This unveiling of a divine "Name" through the power of the "word" is what constitutes the mystical activity of the individual in prayer, who meditates or focuses his kavvanah upon the particular Name that belongs to the spiritual realm through which his prayer his passing. (96)

La prière selon le mode kabbalistique devient à la fois réalisation de la structure sefirotique et de ses tensions -- sinon de ses "besoins" (97) (acceptation et réalisation intérieure des "mystères de la Foi") -- et ascension vers les mondes supérieures par la médiation d'une méditation sur

la portée symbolique et mythique des textes liturgiques (expérience mystique). Ainsi :

Il ne s'agit pas seulement, dans ces rituels élaborés, seulement de concentration aux différentes Sefirot; mais la montée de la Kawwana, qui ressemble à une ascension de l'âme, traverse les sodes de la cosmologie kabbalistique qui s'étendent entre ceux que l'on peut percevoir avec les sens et ceux des sefirot. (98)

Le Zohar énonce en ces termes le "déplacement mystique" de la conscience orante :

(...) a man's prayer cleaves the ethereal spaces, cleaves the firmament, opens doors and ascends on high. (99)

La prière révèle par conséquent une responsabilité qui, exprimant un "acte", dissimule en fait une expérience d'ordre mystique. La prière et l'orant se transforment ainsi en "soutiens du monde" sans lesquels l'univers ne pourrait subsister (100). La vie religieuse révèle une profondeur mystique que la prière rendra vivante, "palpable". Israël réalisera sa destinée en réalisant la profondeur mystique du judaïsme.

En définitive, la science ésotérique habilite ainsi l'orant et la communauté d'Israël à participer directement à l'œuvre de la Création (101) en réunifiant le couple sefirotique Tiferet-Hokhouth, dont la dichotomie renvoie à la situation historique d'Israël, afin de parfaire non seulement la structure sefirotique mais également tous les

niveaux d'existence, perfection qui, aussi momentanée soit-elle, laisse pourtant présager le retour d'Israël en Terre sainte et les modalités de la rédemption finale:

These moments of joyous union above, are the most propitious times for human supplication. Thus, even now man is in the happy position by his acts and prayers to bring about temporarily the union of the Master and the Matrona. But in days to come, it will be permanent. (102)

Bref, le Zohar conçoit la prière comme étant l'acte religieux permettant à l'être humain d'effectuer dans le monde sefirotique et dans l'univers les "réparations" nécessaires (103), "cette restauration que le Zohar désigne inépuisablement comme le sens du rituel" (104), pour préparer la venue des temps messianiques (105). De là l'importance de la diffusion des enseignements ésotériques se rapportant à la prière. Conséquemment, les enseignements ésotériques de la Kabbale et leur application dans la sphère de la pratique religieuse sont considérés par les kabbalistes comme les prérequis nécessaires à la réalisation de la destinée d'Israël. G. Scholem souligne en ce sens:

(...) l'insistance à poser un lien étroit entre l'approche de la rédemption et le progrès dans la connaissance des secrets cabbalistiques. Au temps de l'exil, les esprits obscurcis n'étaient pas aptes à recevoir le savoir ésotérique alors qu'à présent, la fin des temps approchant, la révélation des secrets de la cabale se fait grandissante. Cette doctrine fournissait une justification aux audacieuses innovations de la spéculation cabbalistique et les auteurs du Zohar, comme bien d'autres, l'invoquèrent à cet effet. (106)

La nature de la prière renvoie donc à la responsabilité d'Israël qui consiste à préparer la voie à l'ère messianique en réparant ce qui, dans la structure sefirotique, empêche l'expression unifiée de l'essence divine. On peut donc affirmer qu'en ce sens l'orant réalise de manière individuelle et intérieure (107) la joie des temps futurs (108).

Bref, les "réparations" effectuées par l'orant prépare le retour à la perfection originelle, rétablissant en cela la voie permettant la réalisation de la finalité et du sens ultime de l'existence. La prière selon la méthode kabbalistique porte donc l'empreinte d'une eschatologie:

Finalment, elle <i.e. la prière> n'est pas seulement une production, mais en même temps, dans le cours de l'histoire des kabbalistes et dans une mesure de plus en plus forte, elle est une restauration, pour autant que cette unité (telle qu'elle apparaît surtout dans le Zohar et l'ancienne Kabbale) fut dérangée et même anéantie par l'homme. (...) l'essentiel c'est donc que le rituel, dans cette perspective, porte aussi une marque eschatologique. Car un Tikkun, qui apparaît dans ce sens comme la restauration de l'unité hors de la multiplicité, est toujours en rapport avec la rédemption. (109)

Soulignons enfin que la nature et la fonction premières de l'oraison étant d'harmoniser puis d'unifier les attributs divins et la prière étant en ce sens conçue comme pourvoyant, à la manière des sacrifices d'antan, aux besoins à la fois de l'univers et de la Divinité, la prière jouera,

dans l'économie du monde, le même rôle que les sacrifices à l'époque du premier et du second Temples.

Le Temple existant, l'Israélite pouvait réaliser la communion avec Dieu, rapprocher la Présence du Grand Nom, autrement dit coopérer à la réalisation de la syzgie de Malkut et de Tif'eret, ou ce qui revient au même, à la conservation de l'harmonie cosmique dans le monde tant visible qu'invisible. Dans la présente situation exilique, le "succédané" de ce processus est l'"unification du Grand Nom", c'est-à-dire la profession de foi "Ecoute Israël" prononcée deux fois par jour; chargée de l'intention théosophique connue par les Initiés, elle contribue à réaliser l'union que l'on sait, à l'instar des sacrifices de jadis. (110)

La science ésotérique aura conséquemment pour fonction d'informer dans un premier temps la structure et le contenu liturgique du rituel des "mystères de la Foi" dans le but de permettre à tout Israël de réaliser à nouveau la gloire et le souvenir des temps anciens et, dans un second temps, de conserver à l'esprit de l'orant l'ultime objectif: la restauration d'Israël, symbole historique et terrestre de la réunification en Dieu des forces opposées.

Le rôle du Zohar était en ce sens considéré comme étant primordial. On retrouve en effet dans le Zohar ce passage fort explicite quant au rôle que devait jouer cette œuvre kabbalistique dans la préparation et l'avènement des temps messianiques:

"Et les savants brilleront comme les feux (Zohar) du firmament." (Dan. XII, 3.) C'est une allusion à ton œuvre, le livre Zohar qui reflète la lumière

de la Mère suprême, source de la pénitence. Les Israélites qui étudieront ton livre goûteront à l'Arbre de Vie et n'auront plus besoin d'être mis à l'épreuve. C'est par le livre Zohar qu'Israël sera miséricordieusement affranchi de l'exil (...). (111)

Conséquemment, nous avons maintenant toutes les pièces en main pour conclure et affirmer ceci :

1. La rédemption étant subordonnée à la réunification des sefirot en un continuum;
2. cette activité étant en fait le sens kabbalistique de la prière et la responsabilité ultime de chaque Juif (1er et 3e hypothèses);
3. cette responsabilité nécessitant au préalable la connaissance et la diffusion des "mystères de la Foi" (2e hypothèse);
- 4- L'essentiel du discours zoharique, son "centre de convergence", se rapporte par conséquent à la prière (4e hypothèse).

Bref, le discours zoharique, malgré son ampleur et sa très grande disparité de sens et de niveaux, révèle une cohérence essentielle qu'il revient à la prière de rendre compte: les "mystères de la Foi", au delà de tous les discours, ne se révèlent en fait que dans la conscience même de celui qui prie.

Notes chapitre 3

1- L. Fine, Safed spirituality, p.17.

2- M. Idel résume en ces termes cette responsabilité: "(...) the need of the Divinity for human help, or human power, in order to restore the lost Sefirotic harmony." M. Idel, Conférences, chap.8, p.10. Le Zohar, concentrant de manière particulière la description de cette responsabilité autour de la nécessité de "prendre soin" de la sefira Malkouth, énonce, Z.II, 4a; Simon, vol.III, p.9: "'A closed garden" (Cant.4/12) refers to the Community of Israel, for", said R. Eleazar, "as the garden has to be tended, ploughed, watered, and trimmed, so has the Community of Israel to be tended, nurtured, and trimmed."

ן נעול דא כנסת ישראל שהיא נן נעול דאמר דבי אלעזר מה הנן הזה צריך לשמור לעדוד ולהשקות ולזמור כך כנסת ישראל צריכה לעדוד ולשמור ולהשקות ולזמור.

Voir également le contenu des notes 8 et 68.

3- J. A. Agus, "Zohar", p.201.

4- M. Idel, Conférences, chap.8, p.12.

5- R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, p.503.

6- Z.I, 43a; Mopsik, vol.I, p.230.

מאן די דע רזין אלין ועביד שלימו. דא איהו מתדבק במאריה ובטייל כל גזרין קשין. ואיהו אנטר למאריה ומשיך ברכאן על עלמא. ודא איהו בר נש דאקרי צדיקא עמודא דעלמא. וצלותיה לא אהדר ריקנייא וחולקיה בעלמא דאתי. ואיהו בחושבן בני מהימנותא.

7- W. Bacher, "L'exégèse biblique dans le Zohar", Revue des Etudes Juives, vol.XXII, 1891, p.39.

8- B. Vajda, Commentaire d'Ezra de Béron, p.200. Concernant la nécessité d'accomplir les commandements dans le but d'équilibrer la structure sefirotique, ces remarques de M. Idel: "(...) the performance of the commandments hold the Sefirotic structures in its positions." M. Idel, Conférences, chap.8, p.21; "(...) the commandments are necessary for the divine welfare." Ibid, chap.7, p.8. Enfin, la remarque suivante J.A. Agus résume parfaitement le rapport que la Kabbale établit entre vie religieuse et Vie divine, c'est-à-dire l'importance de la vie religieuse en tant que facteur déterminant pour équilibrer et parfaire la structure sefirotique afin d'en faire un continuum: "The net result of all these doctrines is to exalt the mitzvoth into a supreme cosmic force, affecting the destiny of man, the world and even the Deity, as it were." J.A. Agus, "Zohar", pp.201-202.

9- J. Dan, "The emergence of mystical prayer", p.91..

10- Prendre note de cette observation de R. Rosenberg: "The unique quality of the Zohar's treatment of the Bible lies in its tendency to regard the events related therein as occurrences not only in the life of earthly man or earthly Israel but, much more significantly, as events in the "life" or development of God Himself." R. Rosenberg, Anatomy of God, p.2. G. Scholem souligne en ce sens: "(...) chaque verset ne décrit pas seulement un événement naturel ou une histoire, mais de plus est le symbole d'un certain échelon dans le processus divin, un élan de la vie divine." G. Scholem, Grands Courants, p.225.

11- G. Scholem observe: "Ces mondes "supérieures" désignent encore la scène de l'action humaine dans ses dimensions mythiques." G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.146.

12- Ibid. "Ce que la Kabbale depuis 1200 mentionne comme la Kawwana, littéralement "intention", c'est-à-dire la méditation mystique sur les mots de la prière au moment où on les prononce. La Kawwana, en d'autres termes, est quelque chose qui doit se réaliser dans l'acte même de la prière." G. Scholem, Grands Courants, p.115. Le même auteur souligne l'intériorité de cette "action": "La Kawwana... est une chose qui se passe exclusivement dans le domaine de la pensée. On ne prononce que les paroles de la prière, telles qu'elles sont fixées de toujours, la méditation mystique accompagnant mentalement le courant des mots et les reliant à l'intention intérieure de l'orant." Idem, Origines, p.259. En un mot, l'action structurée à partir de l'exégèse kabbalistique des textes de la liturgie -- la Kawwana -- ne quitte pas la sphère du langage mais prolonge sa portée et sa profondeur au point où Vie divine et langage ne font plus qu'un: "(...) la doctrine de la Kawwana... consistait à relier les mots composants les prières fondamentales à des sefirot déterminées." Ibid, p.258.

13- G. Sed-Rajna, Commentaire sur la liturgie quotidienne, p.9.

14- Z.III, 120b; Siach, vol.V, p.176.

ודאי בעובדא ומקולא תלייא צלותא. ואי פניס עובדא מקולא לא אשכח
אתר דשריית ביה, ולא איהו צלותא, ואתפניס ההוא בר נש לעילא
ותתא, ולא עוד אלא דבעינן לאחזאה עובדא ולמלא מקולא עליה, ודא
הוא צלותא שלים (...). כיון דבר נש עביד צלותא כנוונא דא בעובדא
ובמקולא, וקשיב קשודא דייחודא, אשתכח דעל ידה מתברכן עלאין
ותתאין.

Prendre cependant note que cette explication du Zohar se rapporte en premier lieu à la symbolique formelle du rituel

par laquelle l'auteur cherche à intégrer la signification métaphysique non seulement du discours liturgique mais également de l'action accompagnant ce rituel. M. Idel mentionne l'existence en Kabbale du besoin d'intégrer "the psychological process into ritualistic practices." M. Idel, Conférences, chap.2, p.25. Notons, par ailleurs, que le Zohar exprime fréquemment une ambiguïté de sens, son discours comportant plusieurs niveaux et que, par conséquent, il est parfois difficile d'en situer avec certitude le sens exact. Cf. D. Blumenthal, Understanding Jewish mysticism, p.113-119. C. Mopsik observe en ce sens: "Cette agilité à passer d'un plan à l'autre donne au texte sa puissance de rayonnement qui appelle la multiplication des commentaires, suscités par la très grande proximité de deux registres (i.e. midrash et discours kabbalistique), au point même qu'ils tendent à se confondre et à ne faire qu'un." E. Mopsik, Zohar, vol.II, p.42, n.9.

15- G. Scholem observe en ce sens: "(...) dans le Kabbalisme classique ... la prière signifie plus qu'une libre effusion d'un sentiment religieux. Elle n'est pas, non plus, simplement la reconnaissance et la louange codifiées de Dieu, comme Créateur et Roi, par la communauté religieuse, dans les prières courantes de la liturgie juive. Les prières de l'individu, aussi bien que celles de la communauté, mais particulièrement ces dernières, sont, sous certaines conditions, le véhicule de l'ascension mystique de l'âme vers Dieu." G. Scholem, Grands Courants, p.294.

16- "(...) each and every word", souligne M. Idel, "being pronounced, not as a part of an automatically performed prayer, but in a meticulous way, in which the Kabbalist directed his attention, not only towards the precise pronunciation of the sounds, but also to their symbolic significance." Selon cet auteur, cette manière de procéder permettrait d'inciter chez l'orant "an extensive process of deautomatization." M. Idel, Conférences, chap.5, p.43. G. Scholem observe: "The individual in prayer pauses over each word and fully gauges the kavvanah that belongs to it." G. Scholem, Kabbalah, p.177.

17- "(...) l'oraison des kabbalistes", note G. Sed-Rajna, "avait aussi un aspect technique auquel ses adeptes attribuaient une répercussion proprement universelle." G. Sed-Rajna, Commentaire sur la liturgie quotidienne, p.11. En d'autres termes, la kawwana avait pour principal objectif de conditionner et rétablir la circulation de la Vie divine à l'intérieur du continuum sefirotique, c'est-à-dire inciter ou stimuler entre les différents attributs divins une "circulation" et une "continuité" qui, selon la théorie de la Kabbale, étaient "la base de l'harmonie universelle et

par reflet celle du monde inférieur." Ibid, p.11. C'est à cette notion de continuité que se réfère notre emploi du terme "continuum".

18- Idem, Grands Courants, p.47. Cette explication du même auteur décrit la relation particulière entretenue par les kabbalistes entre le texte liturgique, sa signification ésotérique et l'emploi de cette connaissance à l'intérieur de l'oraison: "(...) le chemin intérieur que la prière doit suivre dans la Kawwana. Ce chemin conduit à travers les sefirot, les "paroles" relativement limitées, vers la Pensée pure, illimitée, et de là dans la profondeur de l'En-sof lui-même. Les middot divines sont donc l'objet de la méditation. Celui qui prie s'oriente vers les middot qui s'annoncent dans les diverses parties de la prière et qui sont "transmises" aux mystiques." Idem, Origines, p.318.

19- Z. II, 213b; Simon, vol. IV, pp.224-225.

ובעוד דפומיה ושפנותיה מרחשן, לביה יכוון ורעותיה יסתלק לעילא
לעילא, ליחדא כלא ברוא דרגין, דתמן תקיעו דכל רעותין ומחשבין,
ברוא דקיימא באין סוף.

Voir également, Z. II, 216b. G. Scholem considère que la conception dynamique de l'unité divine que l'on retrouve en Kabbale "trouve son expression dans une idée de la divinité que l'on se représente comme étant absolument vivante et la vie occule est conçue comme un mouvement de l'infini hors de lui-même et vers lui-même." G. Scholem, Le Nom et les symboles de Dieu, p.53. Ce mouvement qui assure non seulement l'unité dynamique de la Divinité situe la notion de continuum sefirotique développée dans le présent travail.

20- M. Idel, Conférences, chap.9, p.34. Prendre également connaissance: Ibid, chap. 2, p.17: "The evaluation of Kabbalah as predominantly theoretical rather than practical is misleading, in my opinion. (...) According to the perceptions of the Kabbalists themselves, this lore is primarily practical and experiential, and only secondarily theoretical."

21- G. Vajda, "notice bibliographique sur les Grands de la mystique juive de G. Scholem", Revue des Etudes Juives, 1946-1947, pp.163-189. Cf. G. Scholem, Kabbalah, pp.190-196.

22- Z. III, 26a; De Pauly, vol.5, p.73.

כלא חד בקשורא חדא בחידו (...) דוא דכו ונוקבא כחדא (...) ברעו
דכהנא ובצלולתא ובשירתא.

23- Sur la notion de "topographie" dans le contexte du discours kabbalistique, cf. M. Idel, Conférences, chap.2, pp.18-19.

24- Ibid. G. Scholem souligne de même le rôle fondamental de la prière: "True, every commandment has its mystical aspect whose observance creates a bond between the world of man and the world of the Sefirot, but the full force of spirituality can express itself far better in prayer. (...) The practical application of mystical meditation in the Kabbalah, therefore, is connected mainly, if not exclusively, with the moment of prayer." G. Scholem, Kabbalah, pp.176-177.

25- G. Scholem observe en ce sens: "Using the traditional liturgical-text in a symbolic way, prayer repeats the hidden processes of the universe which... can be regarded as essentially linguistic in nature." G. Scholem, Kabbalah, p.177.

26- M. Idel, Conférences, chap.5, p.42.

27- G. Scholem, Origines, p.258. G. Sed Radja observe que les paroles liturgiques deviennent ainsi "symboles graphiques des attributs", cf. G. Sed-Rajna, Commentaire sur la liturgie quotidienne, p.11.

28- G. Scholem, Kabbalah, p.370.

29- Cf. infra., chap. I, pp.30-32.

30- L. Fine, Safed spirituality, p.17.

31- G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.145.

32- cf. M. Idel, Conférences, chap.3, p.26.

33- Ibid, chap.7, p.2.

34- L. Fine souligne en effet: "Rather than discard traditional liturgy and ritual observance, they "discovered" in the conventional rites hidden mystical truths." L. Fine, Safed spirituality, p.17. Le fait que les principes kabbalistiques puissent s'appliquer directement aux formes traditionnelles du rituel réside dans la nature intérieure de la kawwana, cette convergence de l'intention et du sentiment religieux vers les mystères du Divin, cf. M. Idel, Conférences, chap.5, pp.41-43.

35- G. Enelow, "Kavvanah: The struggle for inwardness in Judaism", p.100.

36- Ibid.

37- G. Scholem, Grands Courants, p.294.

38- "An essential component of the "mystery of faith" is that the sefirotic real is androgynous." D. Chanan Matt, Zohar, p.217. Prenons note que la question du caractère sexué des sefirot dans la doctrine du Zohar est en premier lieu question de position hiérarchique à l'intérieur du continuum sefirotique. Ainsi, selon le Zohar, ce qui détermine le "sex" d'une sefira est en premier lieu sa position: la sefira précédant une autre sefira est masculine par rapport à celle-ci. Le Zohar (Z.II, 4a; Simon, vol.III, pp.8-9) expose le principe suivant: "For the King, although supreme, is, in relation to the Highest Point, the most hidden One, feminine, or receptive; but at the same time He is masculine, or active, in relation to the lower King; and this double relationship, to that which is above and that which is below, appertains to the whole supramundane world."

מלך דא אף על נב דאיהו מלך עלאה, איהו נוקבא לנבי נקודא עלאה
 סתימא דכלא. ואף על נב דאיהו נוקבא, איהו דכורא לנבי מלך
 דלתתא. ובנין כך כלא כנוונא דא.

Cependant, ce rapport d'ordre sexuel à l'intérieur du continuum sefirotique, la Kabbale et le Zohar l'expriment particulièrement lorsqu'ils traitent du mode de relation entre les sefirot suivantes: Hokma et Bina, Hesed et Guevera, Tiferet et Malkouth. Dans une telle perspective, les sefirot "masculines" sont Hokma, Hesed et Tiferet alors que les sefirot "féminines" sont Bina, Guevoura et Malkouth (voir infra, n.75): cf. Z.I, 31b; Mopsik, vol.I, p.178: "(...) en vérité il existe d'une part l'Elohim suprême <Bina>, d'autre part l'Elohim que craignait Isaac <Guevoura> et enfin l'Elohim dernier <Malkouth>, c'est pourquoi le terme "proches" (Deut.4:7) s'appliquant à Elohim est écrit au pluriel. De multiples formes de Rigueurs sortirent en effet de l'Elohim suprême, mais elles sont toutes unes."

אלא אלהים עלאה, אלהים דפחד יצחק אלהים בתראה, ובנין כך
 קרובים. ובבורות סניאין אינון דנפקין מחד וכלתו חד.

39- M. Idel, Conférences, chap.9, pp.35-36. R. Goetschel observe: "Parmi les symboles les plus prégnants, le symbolisme sexuel occupe une place particulière car il exprime dans le langage du mythe l'unité dynamique du divin symbolisée par l'union du masculin et du féminin." R. Goetschel, La Kabbale, p.104.

40- La Rigueur correspond à l'aspect du stricte jugement à l'intérieur de la Divinité; cf. Z.III, 145b; Simon, vol.V, p.192: "(...) the Power whence all judgements come into actions."

דכל דינין מתערין מכה.

Voir également, Z.II, 175b; Simon, vol.IV, p.108: "Guevourah which is the prompter of severe judgement (...)."

נבורה דהוא דינא תקיפא.

Le principe de "séparation" provient de la "gauche", cf. Z.I, 17b; Simon; vol.I, p.74: "it always proceeds from the left."

הבדלה איהי ודאי בשמאלא.

41- Z.II, 43b; Simon, vol.III, p.134: "(...) the Holy One, blessed be He, through the medium of this attribute, brings forth order and harmony in the whole universe, a harmony which extends even to the lowest depths."

וקדשא בריך הוא מסדר ביה סדורא דכל עלמא. ודא איהו דקא מתפשט בכל סטרין. אפילו נו תהומי תתא.

Z.I, 17a; Simon, vol.I, p.72: "It is in the nature of the right to harmonize (...)."

מינא איהו שלימא דכלא.

42- Ce qu'il faut rendre compte "c'est que la droite et la gauche du Saint, béni soit-il, ne forment qu'une unité, donc le ciel et la terre ne forme qu'un." Z.II, 37a; De Pauly, vol.III, p.176.

מהו יעמדו יחדו. סלקא דעתך שמייא וארעא. לאו הכי.

Cette connaissance ésotérique est le bien des kabbalistes, cf. Z.III, 141a-141b; R. Rosenberg, p.113: "Rabbi Simon said, All these formations and these words may be revealed to those masters who have been weighed in the balance. That is, they may not be revealed to those who have merely entered into the garden of the secret tradition, but only to those who have entered and departed. (...) all is weighed in one balance, but from one emerges mercy, while in the other judgment is found."

אמר רבי שמעון כל הני תקונין וכל הני מלין בעינא לזלגא למאריהון דאתקלו במתקלא, ולא לאינן דעאלו ולא נפקו אלא לאלין דעאלו ונפקו (...) כלא הוא במתקלא חדא, אבל מכאן אתפשטן רחמי ומכאן אשתכח דינא.

Sur la signification kabbalistique de "l'entrée et sortie" dans le domaine de la mystique, cf. Z. I, 44a; II, 179a, 213b; III, 141a, 298a, 297a.

Prendre note de cette explication de M. Idel: "These two attributes <dans le cas présent: Tiferet et Malkouth>, like the two higher ones, Hesed and Gevurah, were invariably conceived as a pair consisting, respectively, of the merciful and judgement aspect of Divinity." M. Idel, Conférences, t. 6, p.34. Cette distinction entre les attributs de Rigueur et de Grâce

renvoie directement à la "sexualisation" des Noms divins, symboles par excellence des sefirot. Ainsi, Z.I, 38a; Mopsik, vol.I, p.170: "(...) le masculin procède de la droite, tandis que le féminin découlait de la gauche."

ודכר מסטרא דימינא קא אתי. ונוקבא מסטרא דשמאלא.

En fait, cette distinction entretient la notion d'un déséquilibre possible à l'intérieur de l'unité dynamique de la Divinité et ce déséquilibre est fonction des actes des êtres humains: "in the inner working of God, there is an element which is God's Face to the cosmos, and this element can actually be destabilized." D. Blumenthal, Understanding Jewish mysticism, p.124. cf. Z.I, 109b-110a; Mopsik, vol.II, pp.106-107: "Si les hommes améliorent leurs actes, la terre glaise qui tourne, tourne vers la droite et des choses se produisent de par le monde pour les récompenser comme il convient. La "terre glaise" tourne toujours, sans cesse vers ce côté droit, et le monde suit ce tour. Surviennent des hommes qui font le mal <110a>, alors "Son plan" qui toujours tourne, et tournait vers la droite, le Saint, béni soit-Il le fait tourner vers la gauche, renversant les circonstances, et les "vases" (instruments par lesquels la Divinité intervient dans le monde, en l'occurrence, les anges, note de Mopsky) qui tournaient vers la droite, tournent désormais vers la gauche. Aussitôt la "terre glaise" se met à tourner et des choses se produisent sur la terre qui font du mal aux hommes. La "terre glaise" tourne dans cette direction jusqu'à ce que les hommes se tournent pour améliorer leurs actes. La "terre glaise" <sur le tour du potier> dépend des œuvres des hommes, elle va "Selon son plan pour exécuter ses ordres" (Job 37:12), jamais elle ne s'immobilise."

אי מטיבין בני נשא מובדיהון, ההוא טיקלא דסחרא אסרות לון
לימינא, וכדין אתעבידו מובדין בעלמא לאוטבא לון פדקא יאות.
וטיקלא אסרות תדין ולא שכין בההוא סטרא דימינא, ועלמא מתגולגא
ביה אתו בני נשא לאבאשא תחבולתו דאסרת תדין והוה קיימא
באסרותא דימינא. קדשא בריך הוא אסרת ליה בסטרא דשמאלא, ומחפך
מסבות ומאנין דהון בקדמיתא לההוא סטר שמאלא. וכדין טיקלא
אסרות, ואתעבידו מובדין בעלמא לאבאשא לון לבני נשא, וטיקלא
אסרת לההוא סטרא. עד דבני נשא, תייבין לאוטבא מובדיהון זטקלא
קיימא בעובדין דבני נשא, ועל דא בתחבולתו לפעלס ולא קיימא
תדין.

De plus, le Zohar associe la dichotomie Rigueur-Grâce au cycle quotidien de la liturgie; cf. Z.III, 196a; De Pauly, vol.V, p.505: "Trois fois par jour l'autre côté composé de mâle et de femelle parcourt le monde, et ce sont précisément ces heures qui ont été fixées pour la prière."

וחלת זמנין ביומא אזלי סטר אחרא דכר ונוקבא ומשטטין בעלמא.
וההוא עידן אתקן לצלותא.

Voir également, le dernier chapitre du petit traité d'éthique "kabbalistique" de Moïse Cordovéro, Le Palmier de Debora, traduction C. Mopsik (Paris: Verdier, 1985), pp.116-119. Voir le contenu de la note 48.

43- Remarque de Maurice Hayoun dans son introduction à l'ouvrage de G. Scholem, La mystique juive (Paris: Cerf, 1965), p. 16.

44- R. A. Rosenberg, The anatomy of God (New York: Ktav, 1973). p.8. Voir Z.II, 176a; Simon, vol.IV, p.110: "In fact, Judgement proceeds from Mercy, and Mercy from Judgement. Abraham inherited Mercy, and Isaac proceeded therefrom, but with the aura of Judgement about him; and Jacob in turn issued in Mercy from the midst of Judgement. So one quality emanates from another, each imbibes from each, and finally it is made manifest that all are one, and all depend on One, and the One is all in all."

דינא מנו רחמי נפקא, ורחמי מדינא אברהם ירית אחסנא דחסד, נפק
יעקב בידנא מנו חסד, יעקב נפק ברחמי מנו דינא קשיא, וכך קרא
לעילא דא מן דא, וינא דא מן דא, עד דאשתמודע כלא דהוא חסד.
ומד תליין כללו וכלא אשתכח חסד.

45- Sur cet aspect, voir l'excellente analyse de L. Kaplan, "Response to Joseph Dan" dans J. Dan, Studies in Jewish mysticism (Cambridge: A.J.S., 1982), pp.121-128. "If the Kabbalists did succeed," observe Kaplan, "in preserving the religious significance of prayer, it was not merely by transforming the biblical-rabbinic conception of God but also by transforming the biblical-rabbinic conception of prayer." Cf. G. Scholem, Le Nom et les symboles de Dieu, pp.18-53.

46- G. Vajda, Le commentaire d'Ezra de Béron, p.303. Cf. Z.III, 145b; Simon, vol.V, p.192: "(...) by the influence of Hesed <Grâce> ye shall find with blessing and make sweet the power of Koh <Pouvoir: autre nom pour Rigueur> in its relation to Israel, so that Rigour should not prevail."

תברכו בהא' חסד לכה ותבטחון לה לקוליהו דישראל, בנין דלא
ישתכחון בה דינין.

47- Cf. infra., chap.1, pp.24-26; chap.2, pp.83-85.

48- Nous relevons trois modalités. D'une part, les étapes du service correspondent aux différentes préparations de la Malkouth qui précèdent sa rencontre, telle une épouse, avec la sefira Tiferet, par exemple cf.II, 200a-b. Par ailleurs, les moments fixés pour la prière, matin, midi, soir correspondent selon le Zohar à ces moments durant la journée où certaines sefirot sont plus actives que d'autres et où il est dit que la Rigueur ou la Grâce dirige alors sur le monde. Cf. Z.I, 132b-133a.

Enfin, les anges attendent parfois Israël avant de rendre gloire à Dieu et parfois précèdent Israël. Dans le premier cas, cf. Z.I, 231a; De Pauly; vol.II, p.511: "Les anges

célestes ne sanctifient pas le Nom de Dieu qu'avant qu'Israël ne le sanctifie ici-bas (...).

וקדושא לא מקדשי לעילא עד דמקדשי ישראל לתתא, וכדין כל תורה
שמיא מקדשי שמא קדושא כחדא.

Dans le second cas, cf. II, 200b; Simon, vol. IV, p.178:
"First come the songs and hymns chanted by the angels on high, and the series of hymns recited by Israel below."

בקרמיתא בשירין ותושבון דקאמרין מלאכין עלאין לעילא, ובהווא
סדורא דתושבון דקא אמרי ישראל לתתא.

49- "(...) par le moyen de la lecture symbolique du texte liturgique, la prière réitère en sens inverse l'itinéraire par lequel le monde est venu à l'être" R. Goetschel, La Kabbale, p.106. G. Sed-Rajna souligne l'importance et la fonction métaphysique du texte liturgique de la manière suivante: "La procession du flux étant mise en mouvement par les mots qui encadrent les bénédictions, ce sera le contenu respectif de chacune d'elles qui en déterminera l'orientation ou la destination. En fonction du contenu, les bénédictions dirigent l'influx vers les sefirot invoquées, afin de les vivifier et d'assurer leur action bénéfique." G. Sed Rajna, Commentaire sur la liturgie quotidienne, pp.15-16. Voir également, Ibid. pp.150-151.

50- G. Sed-Rajna souligne: "La tradition du symbolisme de la profession de l'unité est, avec celle du symbolisme de la profession des tefillin (v.p.315), l'un des thèmes qui ont le moins varié à travers la littérature kabbalistique." G. Sed-Rajna, "Sur quelques commentaires kabbalistiques sur le rituel", Revue des Etudes Juives (CXXIV), 1965, p.321.

51- Z. II, 201a; Simon, vol. IV, p.181.

הכא בצלותא דבעי בר נש לצלוא קמיה דקדשא בריך הוא, דאיהו
פולחנא חדא רבא ויקירא מאינן פולחנין דמאריה (...) צלותא דבר
נש איהו פולחנא דרוחא, ואיהו קיימא ברויך עלאין.

52- G. Scholem, Origines, p.293. C'est cette même théorie qui soutient le développement de l'idée d'une prière mystique en son geste naturellement mais aussi en son texte, en son discours écrit. Dans le cadre de son traitement de la prière le Zohar développe cette notion, Z. II, 59a; Simon, vol. III, p.184: "The act done and the word spoken in the service of the Holy One, however, ascend high above the sun and become a holy breath, which is the seed sowed by man in that world (...).

אבל תהיא מלה דאיהו פולחנא דמאריה, דא סליק לעילא מן שמשא
ואתעביד מניה הבל דקישא, ודא הוא זרעא דזרע בר נש בהווא עלמא
(...)

Par ailleurs, le Zohar développe un symbolisme autour de la question de la voix, symbole de Tiferet, et de la parole,

symbole de Malkouth, les deux étant nécessaires l'une à l'autre, cf. Z.II, 3a.

53- Z. I, 159a; Simon, vol.II, p.111.

דַּבַּר אֱתֵרִי עֲלֵמָא אֵינֵן אַתּוּן מַעֲלָמָא עֲלֵמָא נִינְהוּ. דֵּאֵינֵן אֹלֵידוּ
כֹּל עֹבְדֵין לְתַתָּא כְּוֹנֵנָא דִּילְהוֹן מִמֶּשׁ. וּבְנֵין כִּךְ מֵאֵן דִּידַע לִין
וְאֻדְהֵר בְּהוּ, רְחִים לַעֲיֵלָא וְרְחִים לְתַתָּא.

Voir également Z.I, 29a; Mopsik, vol.I, pp.165-166: "Car avant que le Saint, béni soit-Il, ne crée le monde, Son nom restait enfermé en Lui, et Lui et Son nom étaient comprimés en une seule masse. Rien n'avait consistance. Jusqu'au moment où s'éleva dans Sa volonté le désir de créer le monde. Il le taillait et le façonnait mais il ne subsistait pas. Il s'enveloppa alors dans une robe de splendeur et il créa le monde. Il fit surgir d'abord de hauts cèdres incomparables du coeur même de la lumière au suprême resplendissement. Il pose ensuite son char sur les vingt-deux lettres de l'alphabet qu'il avait tracées et qui furent gravées dans les dix paroles pour avoir assise."

דַּבַּר לָא בְרָא קְדָשָׁא בְרִיךְ הוּא עֲלֵמָא, הוּא סְתִים שְׁמִיה בֵּיהּ, וְהוּא הוּא
וְשְׁמִיה סְתִים בְּנוּיָה חַד, וְלֹא קִיַּמָּא מִלָּה עַד דְּסִלִּיק בְּרַעוּתָא לְמִבְרֵי
עֲלֵמָא וְהוּא רְחִים וּבְנֵי וְלֹא קִיַּמָּא. עַד דִּאתַּעֲסַף בַּעֲסוּפָא חַד דְּזִיְהֵרָא
וּבְרָא עֲלֵמָא, וְאֵפִיק אֲדוּיִן עֲלָאִין רַבְרַבִּין מִחֵהוּא נְהוּרָא זִיְהֵרָא עֲלֵמָא.
וְשׁוּי לְתִיכּוּי עַל חֲרִין וְעֲשְׂרִין אַתּוּן רְחִיםִין, וְאַתְגְּלִיפוּן בַּעֲשֵׁר
אֲמִירִין וְאַתִּיִּשְׁבוּ.

54- Z.III, 73a; Simon, vol.V, p.74.

מִלָּה קְדָמָא דְאֹרִיתָא דִּיהִבִּין לִינּוּקִי אֶלֶיךָ בֵּיתָא, דָּא מִלָּה דֵּלָא יִכְלִין
בְּנֵי עֲלֵמָא לְאֻדְבָקָא בְּסוּכְלֵתְנֵן וְלִסְלַקָּא לִיהּ בְּרַעוּתָא, וְכֹל שְׂכָן לְמַלְקָא
בְּסוּמִיָּהוֹן, וְאֵפִילוּ מֵאַכִּי עֲלָאִין וְעֲלָאִין דְּעֲלָאִין לָא יִכְלִין לְאֻדְבָקָא,
בְּנֵין דֵּאֵינֵן סְתִיםִין דְּשָׂמָא קְדִישָׁא.

55- Cf. Z.III, 78b; Simon, vol.V, pp.85-86: "R. Simeon said to R. Eleazar: 'See now. These twenty-two letters which are inscribed in the Torah are all illustrated in the Ten Creative Utterances (i.e. les dix sefirot). Each of these ten, which are the crowns of the King, is traced in certain letters.'"

אֲמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן לְרַבִּי אֶלְעָזָר תַּח חֲזֵי עֲשְׂרִין וְחֲרִין אַתּוּן דְּגִלְפִין
בְּאֹרִיתָא, כִּלְהוּ מִתְפָּרְשֵׁן מֵאֲלִין עֲשֵׁר אֲמִירִין, כֹּל אֲמִירָה וְאֲמִירָה מֵאֲלִין
דֵּאֵינֵן כְּתִיב מִלְכָּא, כִּלְאוּ גִלְפִין בְּאַתּוּן דִּיעֵן.

Dans le Zohar, les lettres proviennent de la sefira Bina, troisième stade à l'intérieur du processus d'expansion de la Vie divine, cf. Z.II, 213a; Simon, vol.IV, p.224: "(...) on

the highest heaven of all, namely, the eight <Bina> there are engraved the twenty-two letters of the alphabet."
כללא דעשרין ותריין אטוון מחקקן רשימין, דנפקי מנו דקיעא עלאה
תמינאה, דאיהו דקיע דעל נבי חיון עלאין.

M. Idel souligne: "(...) the intrinsic affinity of language to its source in the Divine realm enables human thought to ascend to the sefirot and to act upon them." M. Idel, Conférences, chap.5, p.42.

56- Scholem observe en ce sens: "(...) c'est bien le caractère symbolique du langage qui détermine cette dimension. La définition de ce caractère symbolique laisse souvent apparaître bien des divergences entre les théories mystiques du langage; mais le fait qu'il y a dans le langage quelque chose qui dépasse le niveau de l'expression et de la formation, quelque chose qui n'est rendu que par des symboles, fait partie et se situe à l'origine de toute expression et transparait, si je puis dire, à travers les fentes du monde de la parole, c'est le fondement commun à toutes les mystiques du langage, et ceci constitue aussi l'expérience à partir de laquelle celles-ci se nourrissent et se renouvellent à chaque génération, y compris la nôtre."
G. Scholem, Le Nom et les symboles de Dieu, p.56.

57- Z.I, 159a-159b; Simon, vol.II, p.111.

בנין דאית אטוון ברזא דנוקבא ואתוון ברזא דדכורא, ואתחברו כלהו
כחדא והוו חד ברזא דשמא קדישא שלים (...) תא חזי כוונתא דאין
אטוון עלאין דעלמא עלאה, חכי נמי אטוון אחרנין לתתא, אטוון
עלאין רברבין ואתוון תתאין זעירין, וכלא דא כוונתא דא, וכל הני
דנין ברזא דדכר ונוקבא, כלא חד בשלמי.

Cf. Z.II, 132a.

58- G. Scholem notes: "(...) l'idée que les lettres saintes elles-mêmes sont les linéaments et les signes graphiques que le phonoticien moderne chercherait sur son disque. Or, ce qui s'imprime légitimement dans ces saintes lignes est la parole créatrice de Dieu." G. Scholem, Origines, p.293. Prendre également en considération cette autre remarque de Scholem: "C'est par la combinaison des lettres du langage divin que tout est créé. Mais ces lettres sont celles de la langue hébraïque prise comme langue originelle, comme langue de la révélation. C'est, comme nous allons le voir, le point de départ de la spéculation mystique sur le langage." G. Scholem, Le Nom et les symboles de Dieu, p.64. Cf. Z.I, 30a; Mopsik, vol.I, p.169: "Les lettres de l'alphabet ont été taillées par l'action du tout, par l'oeuvre de l'En-haut comme par celle de l'En-bas. Après quoi ces lettres furent tracées et inscrites dans le premier verset de la Genèse (...)."

אטוון אחקקן בשוודא דכלא, בשוודא עלאה ושוודא תתאה, לברת
אתרשימו אטוון ואחקקן בקרא.

Egalement Z.I, 32b-33a; Mopsik, vol.I, p.184: "Rabbi Eléazar dit: La première des lettres de l'alphabet volait sur des ailes d'un nuage diaphane et fut couronnée en sa base et en son sommet. Elle s'élevait puis descendait et les eaux en sa trace s'inscrivaient; elles s'établirent dans leur lieu propre et fusionnèrent l'une en l'autre. Il en alla pareillement de toutes les lettres: elles se combinaient l'une avec l'autre, se couronnaient mutuellement si bien que sur elles fut bâti l'Edifice et le Fondement."

רבי אלעזר אמר את קדמאה דאתוןן. הוא שמיא על אנפוי דקיסרא דכ"א, ואחשטר מלרע ומלעילא וסליק ונחית, ומי"א מתלפס' בגלופייהו ומתיישבן בדוכתייהו ואתכלילו חד בחד. וכן אתוןן כלתו כלין דא בדא ומחשטרן דא בדא. עד דאתבני עלייהו בניינא ויסודא.

59- R. Goetschel, La Kabbale, p.102. Voir Z.I, 101a; Mopsik, vol.II, p.58.

60- M. Idel, Conférences, chap.5, p.42.

61- Sur Isaac l'Aveugle, cf. infra., chap.1, notes 29 et 99.

62- Cité dans G. Sed-Rajna, Commentaire sur la liturgie quotidienne, p.43, n.7. Cf. la traduction de ce texte par Scholem, Origines, p.318. Sur Isaac l'Aveugle et ses conceptions de la prière, cf. Origines, pp.272-273.

63- G. Scholem note: "(...) la perception directe n'est pas accessible à l'esprit humain." G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p.48. Voir M. Idel, Conférences, chap.5, pp.41-54; A. Kaplan, Kabbalah and meditation, (New-York: Weiser, 1982), pp.179-186.

64- Le Zohar fait un tel rapprochement en parlant de la sefira Malkouth, cf. II, 158a; De Pauly, vol.IV, p.94: "elle est la synthèse de toutes les "Séphiroth" et de tous les noms sacrés connus et inconnus."

א"י כליא מכל ספירה ומכל אתוןן דשמחן מפורשים ונסתרין.

Cf. Z.III, 78b; Simon, vol.V, p.86: "He who desires to know the combinations of the holy names must know the letters which are inscribed in each crown and then combine them."

ומאן דבעי למנדע צרופי שמחן קדישין. לינדע אינון אתוןן דרשימין בכל כתרא וכתר. וכדין לינדע ויתקיים בכלא. והא נליפנא לון בכל אינון אתוןן דרשימין וידיען בכל כתרא וכתרא (...)

Prendre également note de Z.II, 42b; Simon, vol.III, p.131: "(...) in order that He might be known by His attributes and perceived in each attribute separately. For this reason. He let Himself be called "El, Elohim, Shaddai, Zebaoth, and

YHVH, each being a symbol to man of His various Divine attributes (...)."

בנין דישתמודעון ליה במדות דיליה בכל מדה ומדה, וקרא אל אלהים שדי צבאות אהיה, בנין דישתמודעון ליה בכל מדה ומדה.

En un mot, la science ésotérique se trouve condensée dans les mystères de la Foi se rapportant aux noms divins. Le Zohar est en mesure d'établir de cette manière un parallèle entre la connaissance de Moïse se rapportant à la Divinité et la connaissance qu'il avait des Noms divins, cf. Z.III, 78b; Simon, vol.V, p.86: "When God commenced to speak to Moses, the latter desired to know His holy names, disclosed and undisclosed, each one in fitting manner, and thus he came closer and learnt more than any other man."

אלא זכאה תולקא דמשה, דהא כד שארי למלקא עמיה קדשא בריך הוא, בעא למנדע שמיח קדישא סתים ונליין, בכל חד וחד כדקא חזי, וכדין אדבק וידע יתיר מכל בני עלמא.

Voir également, Z.I, 100b-101a.

65- Cf. infra, chap.1, pp.35-36; chap.2, pp.83-88; pp.107-111.

66- J.A. Agus, "Zohar", p.201.

67- Z.II, 161b; De Pauly, vol.IV, p.102.

כלל אצטריך לפרט, ופרט אצטריך לכלל.

Cf. Z.I, 156b; Simon, vol.II, p.102: "And whatever is on earth has its counterpart on high, there being no objects, however small, in this world but what is subordinate to its counterpart above which has charge over it (...)."

וכל מה דר בארעא הכי נמי לעילא, ולית לך מלה זעירא בהאי עלמא, דלא תליא במלה אחרא עלאה דאתפקדא עליה לעילא.

68- G. Scholem, Grands Courants, p.225. M. Idel observes: "Divine power is dependent upon human activity, which is able to strengthen or to diminish it; alternatively, the relationship between the attributes is a function of human deeds. The commandments are, therefore, the means by which man participates in the divine process." M. Idel, Conferences, chap.7, p.15.

69- Z.I, 156b; Simon, vol.II, p.102.

דכד אתער האי לתתא, אתערך ההוא דאתפקדא עליה לעילא, דכלא אתאחד דא בדא.

Bref, Z.III, 78a; Simon, vol.V, p.85: "he who impairs below impairs above."

דמאן דפניס לתתא פניס לעילא.

70- Z.II, 135b; Simon, vol.III, p.387.

71- Z.II, 200b; Simon; vol.IV, p.178.

לצלוקת דבר נש, דדחיל למאריה ומכוין לביה ורעותיה בצלוקתא.
אתקין תקונא דלעילא כמה דאוקמוהו.

72- Tiferet est le principe d'équilibre, la "Colonne Centrale" ('amouda deemtsa'ita) reliant et harmonisant les principe de Grâce de Hesed (le Sud; Abraham; l'eau) et de Rigueur de Guevoura (Nord; Isaac; feu), elle "réalise la synthèse entre les deux modalités et régit avec elles l'ordre éthique", R. Goetschel, La Kabbale, p.103. Nous donnons ici quelques extraits du Zohar relatifs à ce thème. Z. II, 175b; Simon, vol.IV, pp.108-109: "Jacob <i.e Tiferet> harmonized both sides: the Fathers <i.e Abraham/Hesed/Grâce; Isaac/Guevoura/Rigueur> signified the totality of all, and Jacob signified the union of the Fathers."

יעקב אשלים לתרין סטרין. ואבהן כלל כלל, ויעקב כלל אבהתא.

Plus loin, le Zohar définit en ces termes le rôle essentiel de Tiferet, Z.II, 176a; Simon, vol.IV, p.110: "Said R. Eleazar; It is evident that there can be no perfection except the one aspect joined to the other and a third hold them together to harmonize and complete them, like Jacob <Tiferet> in relation to Abraham <Hesed> and Isaac <Guevoura>."

אמר רבי אלעזר אשתמודע דלית שלימותא אלא כד אחיד דא מן דא, וחד אחיד בתרונן יתו, לשכללא כלל כנון יעקב.

Enfin, Z.I, 17a; Mopsik, vol. I, p.102: "Dans l'Oeuvre du Commencement même réside la contradiction de la gauche et de la droite. Et dans cette contradiction où s'est éveillée la gauche, a surgi la Béhenne qui s'y est jointe. Puis la Colonne Centrale, qui est le troisième jour, pénétra entre la gauche et la droite et écarta la contradiction, accordant les deux côtés."

בעובדא דבראשית הוה מחלוקת שמאלא בימינא. ובהחוא מחלוקת דאתער ביה שמאלא, נפק ביה ניהנס ואתלוק ביה, עמודא דאמצעיתא דאיהו יום תליתאי גאל בינייהו ואפריש מחלוקת ואסביס לתרין סטרין.

73- Malkouth reçoit l'épanchement de toutes les sefirot et devient en ce sens dépendante des énergies de stricte justice (symbole: la couleur rouge) ou de miséricorde (symbole: le blanc). C'est d'ailleurs sur ce principe que l'auteur du Zohar ouvre son exposé kabbalistique, cf. Z.I, 1a; Mopsik, vol.I, p.29: "Telle la Rose parai les ronces qui loge le rouge et le blanc, la Communauté d'Israël (autre symbole pour la dixième sefira) comporte ensemble Rigueur et Tendresse."

מה שושנה דאיהי בין תוחים אית בה סומק וחורר, אופי כנסת ישראל אית בה דין ורחמי.

Lorsque la Rigueur prévaut, alors Malkouth n'est pas équilibrée par la Grâce et il en résulte une surabondance de "force", de "turbulence", rendant impossible l'harmonie infrasefirotique et terrestre. Cf. Z.II, 143b; Simon, vol.IV, p.5: "(...) all joy which issues from the Left Side is due to the union of the Left with the Right. When the Right Hand <Hesed> combines with the Left <Guevoura>, then the joy which belongs to the Right mitigates the turbulence of the Left, and is infused into the Left. But when the Right Hand is not active, the wrathfulness of the Left increases, and there is no joy."

אלא כל חידו דאשתכח מסטרא דשמאלא לא אשתכח אלא בזמנא דימינא אלתובק בהדיה ובזמנא דימינא אלתר ואתדבק בהדיה. כדין ההוא חדוה מימינא איהו דקא אוטיב לרתחא. וכד רתחא אשתכך, וחידו איהו מסטרא דימינא, כדין חדוה שלימתא אתי מהאי סטרא, וכד ימינא לא אשתכח, רתחא דשמאלא נפיש ולא שכיך, ולא אוטיב ולא חדי. Bref, la Malkouth peut être "déstabilisée", cf. Z.I, 23a; Mopsik, vol.I, p.138: "<elle> est appelée "main droite" lorsqu'elle découle de la Générosité, "main gauche" quand elle relève de la Rigueur (...)."

אתקרי יד ימין מסטרא דחסד. יד שמאל מסטרא דגבורא.

Il revient à l'individu et à la communauté d'Israël d'équilibrer en Malkouth les forces de Droite et de Gauche par la médiation de la pratique religieuse et, plus particulièrement, par la prière, cf. Z.III, 26a; De Pauly, vol.V, p.73: "Remarquez que l'holocauste <la symbolique des sacrifices se rapporte au processus théurgique de la prière> attache la "Communauté d'Israël" du monde d'en haut à celle d'ici-bas, pour que le tout ne forme qu'un. C'est pour cette raison que l'holocauste porte le nom de "Olah", qui signifie "monter"; car il monte en haut, en haut. C'est l'union du Principe mâle au Principe femelle dont la loi écrite et la loi orale sont l'isage. Quand le côté nord se réveille, les paroles de l'Écriture s'accomplissent: "Il est sa main gauche sous ma tête." (Cant.2/6) L'holocauste s'élève plein d'amour, se pare de la couronne du côté droit et s'unit au côté droit en occupant la place du milieu, et toute lumière se répand du Saint des saints. Et tout cela est provoqué par l'homme, par l'intention du prêtre, par la prière et par les cantiques."

תח חזי עולה סליקו וקשירו דכנסת ישראל לעילא, ודבוקא דילה בני עלמא דאתי, למחוי כלא תד בקשורא חדא בחידא, ובנין דסלקא לעילא לעילא כתיב וזת תורת, רזא דכר ונוקבא כחדא, תורה שבכתב ותורה שבעל פה לסלקא בחביבותא. כד אלתר סטרא דצפון כמה דאוקימנא דכתיב שמאלו תחת לראשי, כדין איהי סלקא בחביבותא, ואתעטרא בימינא ואתחברא באמצעיתא, ואתנהיר כלא מרזא דקדש הקדשים, וזדא סנו דרזא דאדם, ברעו דכהנא ובצלוחא ובשירתא.

Cf. Z.II, 135b; III, 119b-120a; 146a. Par ailleurs, le Zohar fait référence au rôle de la bénédiction sacerdotale dans le cadre de l'harmonisation entre Rigueur et Grâce. Z.III, 146a; Simon, vol.V, p.193: "R. Simeon said: "When KOH bestirs itself in rigour mankind cannot stand against it. But when the priests spread out their hands, which are derived from Hesed (Grace), celestial Grace bestirs itself in response and allies itself to KOH, whereby the latter is sweetened, as it were, and in this way the priests, with shining faces, pronounce the blessing on Israel, so that judgement of Rigour is removed from them."

La conséquence de l'union de la Droite et de la Gauche se manifeste par une harmonie entre tous mondes et par l'incapacité pour la "gauche" d'œuvrer, cf. Z.I, 206b; De Pauly, vol.II, p.426: "(...) quand l'union est parfaite et que la rigueur est supprimée dans le monde, les chefs de la rigueur sont tout étonnés, tout remplis d'émotion; car ils se voient privés de leur pouvoir de sévir."

בנין דכלהו מארי דדינא, אתכסיין ומתעברין מעלמא ולא יכלי לשלטאה.

74- M. Idel, Conférences, chap. 8, p.25

75- En effet, outre la Malkouth, le féminin se rapporte également aux sefirot Binah, Guevoura et Hod; alors que le caractère (le principe) masculin renvoie, en plus de la sefira Tifereth, aux sefirot Hokma, Hesed, Netsah et Yesod.

76- Z.I, 101b; Mopsik, vol.II, p.64.

בנין דחבורא דדכר ונוקבא כחדא הוא דמהימנותא.

77- C. Mopsik, Zohar, vol.II, p.30. "In the sefirotic realm Tiferet and Shekhinah are male and female; if they are not united, holiness cannot function." D. Chanan Matt, Zohar, p.228. Cf. B. Scholem, La mystique juive, pp.189-191. Sur les "épousailles", cf. Z.I, 10a; III, 66b, 87b, 105a, 118a. Z.I, 28a; Mopsik, vol.I, p.160: "(...) la Présence <Malkouth> qui est la jeune fille fiancée à la Colonne Centrale <Tiferet>."

שכינותא נערה המאורסה לנבי עמודא דאמצעי'תא.

78- Cf. infra., chap.2, pp.108-112.

79- Z.II, 161b; Simon, vol.IV, p.56.

כל דנין דמהימנותא למנדע הוא דכל דנין מנו דא, למנדע סתימן הוא דכל סתימן ד'יהוה' אלהים שם מלא וכלא חד.

80- Z.II; 161b; Simon, vol.IV, p.58.

דהא בנין דא אייתי ליה קדשא בריך הוא לבר נש בהאי עלמא. לדעת
כי יי הוא האלהים. דא איהו כלל דכל רזא דמהימנותא דכל אורייתא.
כללא דעילא ותתא, ורזא דא איהו כללא דכל רזא דמהימנותא והכי
הוא ודאי. כללא דכל אור. תא דא איהו רזא דתורה שבכתב, ודא איהו
רזא דתורה שבעל פה וכלא חד. כללא דרזא דמהימנותא, ומאן איהו יי
אחד ושמו אחד.

Prendre connaissance de Z.II, 165b où il est rapporté que
les commandements constituent les "membres" du Nom: en un
mot, accomplir les mitsvot revient à donner "forme" au Nom.

81- Z.I, 244a; Simon, vol.II, p.375.

סדורא שלים דשבחא דקדשא בריך הוא, מאן דיזע ליחודא שמא דקישא
כדקא יאות, דבהאי מתערין עלין ותתאין, וננדי ברכאן לכלהו
עלמין.

Cf. Z.II, 216a; Simon, vol.IV, pp.232-233; "...the Divine
Name, which, by means of our prayer, becomes perfected."

תקונא דצלותא בתקונא דרזא דשמא קדישא (...) והכא רזא דתיקונא
דשמא שלים.

82- Ainsi que le fait remarquer G. Scholem: "Le monde du
Judaïsme leur apparaît <i.e. aux kabbalistes> dans une
transparence symbolique et dévoile de cette manière le
secret du monde." G. Scholem, La Kabbala et sa symbolique,
p.112. Le secret du monde pour le kabbaliste n'est autre que
le rapport entre les noms divins YHVH et Elohim, symboles
idéographiques des aspects masculin et féminin de la
Divinité.

83- Z.II, 43b; Simon, vol.III, p.134.

יחודא דכל יומא איהו יחודא למנדע ולשוואה רעותא יחודא דא. הא
אמנן בכמה דוכתי, יחודא דכל יומא איהו יחודא דקרא שמע ישראל יי
אלהינו יי. הא כלהו חד.

84- G. Sed-Rajna observe: "l'oraison des kabbalistes apporte
un trait radicalement nouveau à la mystique spéculative:
elle vise à rattacher par un exercice méthodique chaque
parole de l'office, celui de tous les fidèles, à la théorie
des sefirot qui dans leurs cercles sous-tend toute
spéculation." G. Sed Rajna, Commentaire sur la liturgie
quotidienne, p.7.

85- Sur le devekut ou la communion, l'excellente analyse de
M. Idel dans Conférences, chap.3, pp.1-56.

86- G. Sed-Rajna, Commentaire sur la liturgie quotidienne,
p.11.

87- Z. II, 133b; Simon, vol. III, p. 381.

זכאה עמא דידעי דא ומסדרי סדורא עלאה דמהימנותא.

88- Z. I, 244a; Simon, vol. II, p. 375.

אמר רבי חזקיה לא אשרי קדשא בריך הוא לישראל בגלותא בני
עממיא, אלא בנין דיתברכון שאר עמין בניניהון, דהא אינון נגדין
ברכאן מעילא לתתא כל יומא.

89- Z. II, 181a; Simon, vol. IV, p. 115.

דהא בני ישראל קיימין לתתא, לאפתחא ארתיין ולאנהרא שביילין
ולאדלקא בוצינין. ולקרובא כלא מתחת לעילא למהוי כלא חד.

Cf. Z. II, 57a; De Pauly, vol. III, p. 254: "Car c'est dans
cette union que consiste le véritable service du Roi sacré.
C'est en raison de la connaissance de cette union qu'Israël
constitue le peuple unique dans le monde, ainsi qu'il est
écrit: (II Rois, 7/23) "Y a-t-il encore sur toute la terre
une nation comme Israël, peuple unique sur la terre?"

ודא פולחנא דמלכא קדישא. ומאן דידע ליחדא שמא קדישא כקא יאוח.
אוקים אומה יחידא בעלמא דכתיב ומי כעמך בישראל נו אחז בארץ.

90- R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, p. 273. Voir l'article de
G. Sed-Rajna, "De quelques commentaires kabbalistiques sur
le rituel...", Revue des Etudes Juives (CXXIV), 1965,
pp. 307-351. Pour une liste des commentaires kabbalistiques
se rapportant à la liturgie, cf. G. Scholem, Kabbalah,
p. 179-180.

91- R. Goetschel, Meir Ibn Gabbay, p. 14.

92- Cf. infra, chap. I, pp. 41-44.

93- Z. III, 26a; De Pauly, vol. V, p. 73.

94- M. Idel, Conférences, chap. 3, pp. 28-29.

95- Ibid., chap. 8, p. 6.

96- G. Scholem, Kabbalah, p. 177.

97- G. Sed-Rajna précise en ce sens: "Il faut souligner, et
les textes sont formels à cet égard, que le rôle primordial
de l'oraison théosophique est de conduire l'influx vers la
sefirà "qui en a besoin" (...)." G. Sed-Rajna, Commentaire
sur la liturgie quotidienne, p. 15.

98- G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, pp. 145-146.

99- Z. II, 210a; Simon, vol. IV, p. 181.

100- Cf. Z.I, 244a; Simon, vol.II, p.375: "(...) the sacrifice is the support and the mainstay of the world, and the joy of upper and lower."

אשתכח דקרבנא יסודא דעלמא, תקונא דעלמא, חידו דעלמין ותתאין
Z.I, 58b; Mopsik, vol.I, p.298: "Il y découvrit <Noé dans le Livre d'Adam et le Livre d'Henok> la sagesse qui enseigne sur quoi repose le monde, et comprit donc que c'est grâce au sacrifice qu'il tient et que sans lui, ni les êtres de l'En-haut ni ceux de l'En-bas ne subsisteraient."

אלא בנין דאשתכח חכמתא על מה מתקיים עלמא, וידע דעל קרבנא מתקיים, ואלקמא קרבנא לא הוו קיימי עלאי ותתאין.

Le Zohar conçoit en ce sens que c'est le "tsadik", le juste, c'est-à-dire celui qui accomplit le rituel avec l'attention requise et en appliquant les "mystères de la Foi" à sa prière, qui devient en quelque sorte le "support" du monde, cf. Z.I, 245b; Simon, vol.II, p.380: "Happy are the righteous in this world and in the world to come for upon them all who are above and below are dependent. Thus, it was said, 'the righteous is the foundation of the world'." זכאין אינון צדיקייא בחאי עלמא ובעלמא דאתי, דעליהו קיימין עלמין ותתאין, ועל דא וצדיק יסוד עולם כתיב/סמס.

Cf. G. Scholem, La mystique juive (Paris: Cerf, 1985), pp. 115-120.

Dans le même sens, le Zohar reproche à plusieurs reprises l'absence d'intérêt pour la recherche et la compréhension des fondements de l'existence, cf. Z.I, 99a; Mopsik, vol.II, p.60: "Viens et vois: les fils de l'homme ne voient pas pourquoi ils sont sur terre (...). L'homme encore en ce monde ne prête pas attention et ne s'interroge pas sur le sens de son existence (...)."

תא חזי כל בני עלמא לא חמאן על מה קיימי בעלמא (...) לא אשוו ולא אשתכל על מה קאיים.

Prendre également connaissance de ce passage, cf. Z.II, 23b; De Pauly, vol.III, p.118: "Combien les hommes sont-ils aveuglés de ne pas voir et de ne pas comprendre sur quoi le monde est basé."

כמה אינון בני נשא אטימין דלא ידעין ולא מסתכלן על מה קיימין בעלמא.

101- I. Tishby déclare: "La Kabbale ... octroie à ses initiés le moyen d'agir et d'influencer le domaine de ces vérités. (...) l'homme devient le collaborateur du Créateur dans la vie mystérieuse du monde de l'émanation, ainsi que dans l'accomplissement du monde d'en bas." I. Tishby, "Kabbale", col.680.

102- H. G. Enelow, "Kawwana: The struggle for inwardness in Judaism", p.101.

103- 2. II, 215b: "La prière produit quatre effets: D'abord elle perfectionne l'homme; ensuite elle perfectionne le monde d'ici-bas; en outre elle perfectionne le monde d'en haut et toutes les légions du ciel; enfin elle provoque l'union des Chars célestes, et celle du monde d'en bas avec le monde d'en haut."

צלותא איהי תקונין מתקנן דמתקנן כחדא אינון ארבע. תקונא קדמא, תקונא דגרימיה לאשתלמא. תקונא תניינא, תקונא דהאי גלמא. תקונא תליתאה, תקונא דעלמא לעילא בכל אינון חילי שמיא. תקונא רביעאה, תקונא דשמיא קדישא ברזא דרמיכין קדישין. ברזא דעלמין כלתו עילא ותתא בתקונא בדקא יאות.

Cf. G. Scholem, Kabbalah, p.178-179.

104- G. Scholem, La Kabbale et sa symbolique, p. 146.

105- La notion de restauration, ce que la Kabbale appelle le "Tikoun" présente, dans la pratique du rituel kabbalistique est un des facteurs, sinon le facteur fondamental pour comprendre l'importance et le rôle joué par la prière selon le mode kabbalistique dans le développement des notions juives sur le messianisme au moyen-âge. Sur le discours zoharique et la question du messianisme, cf. A. Geuthner, Exposé zoharique des prophéties messianiques (Paris: 1938); A. H. Silver, A History of messianic speculation in Israel (Boston: Beacon Press, 1959), pp.90-92.

106- G. Scholem, Sabbatai Tsevi, p.34.

107- G. Scholem fait en ce sens l'observation suivante: "Le mystique", écrit-il, "qui, dans son ascension contemplative, atteint le point de communion avec la source de toute existence touche, par cet acte même, au terme du chemin de la rédemption personnelle. La contemplation cabalistique se présente comme une anticipation du messianisme eschatologique." G. Scholem, Sabbatai Tsevi, p.33. Le même auteur de souligner: "Ils <i.e. les kabbalistes> la rédemption individuelle, une mystique de l'individu. En suivant cette voie d'"intérieurité", les kabbalistes se sont proposé de chercher le salut au fond de leur conscience par le chemin du retour vers Dieu, source de toute existence." G. Scholem, Le messianisme juif, p.81.

108- Charles Bennet déclarait: "Le mystique annonce pour ainsi dire les processus de l'histoire en anticipant, dans sa propre vie, la joie des derniers temps." cité par G. Scholem, Grands Courants, p.32.

109- Idem, La Kabbale et sa symbolique, p.147.

110- B. Vajda, Commentaire d'Ezra de Jérôme, p.434, n.182.
Le même auteur note en ces termes la relation entre les deux
modes du service divin: "(...) la nécessité de la
coopération active d'Israël à l'ordre cosmique, par le
sacrifice, à l'époque du Temple, par la prière, après sa
destruction." *ibid*, p.384.

111- Z.III, 124b; De Pauly, vol.V, p.322.

וחמשכילים יזחירו כזוהר הרקיע בחאי חבורא דיקך דאיהו ספר זוהר
מן זוהרא דאימא עלאח תשובה. צאלין לא צדיך נסיון, ובנין
דעמידין ישראל למטעם מאילנא דחיי, דאיהו האג ספר זוהר, פסקו
ביה מן גלותא ברחמי (...) .

Cf. G. Scholem, Kabbalah, p.60

Conclusion

Everything that is great, new, and creative in the history of religion rises up out of the unfathomable depths of prayer. (1)

Au terme de cette brève enquête, nous sommes en mesure de formuler les conclusions suivantes:

1. La nécessité d'une impulsion, d'ordre terrestre, dont l'objet est de combler le besoin d'équilibre et d'harmonie à l'intérieur de la Vie divine et dont les kabbalistes s'exercent à approfondir à la fois la motivation, c'est-à-dire sa raison d'être au plan divin, et la modalité, celle-ci faisant référence au domaine humain, assure l'élaboration, dans le contexte d'un discours et d'un enseignement, d'un univers conceptuel à l'intérieur duquel cette nécessaire impulsion prend place et s'explique. Cette impulsion, ceci devrait maintenant apparaître de manière tout à fait clair, a pour véhicule d'expression et d'expérience le domaine religieux et, de manière plus spécifique, le domaine de la liturgie. Celui-ci rend compte, par ses textes et par son rituel, d'une polarité essentielle qui informe en son ensemble l'univers conceptuel des kabbalistes: d'une part, un besoin, d'ordre divin et, d'autre part, une impulsion, d'ordre humain, qui "répond" à ce besoin. De plus, cette impulsion renvoie nécessairement à l'idée d'une responsabilité qui prend forme et s'exprime à

partir des données et motifs du discours religieux traditionnel. En d'autres termes, l'explication se rapportant au besoin divin contenu dans la nécessité même de cette impulsion ainsi que la manière de combler ce besoin -- coeur du discours zoharique -- font référence à cette position particulière des kabbalistes devant l'existence: la vie, en sa totale expression, nécessite une action dont l'être humain est responsable.

2. La perception de la dimension symbolique de l'existence et la motivation mythique sont, dans la Kabbale, les instruments conceptuels par lesquels les kabbalistes pénètrent plus à fond les intuitions mystiques qui se sont en quelque sorte cristallisées dans les "mystères de la Foi". Le domaine de la pratique et du discours religieux se transforme en un centre où convergent l'ensemble des données conceptuelles de la Kabbale à l'intérieur duquel le Zohar exprime ses attentes et ses conceptions. Bref, la nécessité métaphysique de l'impulsion humaine intègre le domaine religieux dont les données serviront à "porter" la nouvelle explication. Un effet infini de miroirs s'en suit. La prière se trouve au centre de ce vaste réseau où les multiples convergences d'ordre symbolique et mythique de la Kabbale exercent un profond effet sur la sphère de l'expérience religieuse.

3. L'acte liturgique devient le moyen par excellence pour permettre à cette impulsion de prendre forme. Au delà de la communication d'un besoin humain -- la prière -- le kabbaliste pénètre le "besoin divin", transformant ainsi la prière en une mise en relation des divers niveaux de correspondances de l'existence. Les mots des textes liturgiques n'ont de sens que dans la mesure où ils soutiennent et guident une action mystique, dont l'impulsion est entretenue par une explication essentiellement mythique. Sans cette action, la prière, aux yeux des kabbalistes et du Zohar, est vide de sens puisque vide d'effet.

Cela dit, nous formulons maintenant, de manière plus détaillée, diverses conclusions qui nous permettent, au terme de notre exposé, de faire le point sur l'ensemble des données de ce vaste réseau de significations qu'est l'univers du discours zoharique.

- La tâche des kabbalistes et du Zohar consistait à élaborer les modalités d'une lecture du monde à partir de références tirées du discours religieux orthodoxe tout en transmutant, de l'intérieur, la signification de ces références et, par le fait même, leur rôle et leur fonction.

- L'univers conceptuel de la Kabbale s'élabore à partir des données du discours rabbinique qu'elles prolongent et

transforment. Le rôle qu'elle s'assigne consiste à rattacher le domaine religieux à la dimension théosophique de la Divinité dont elle découvre et révèle le dynamisme.

- La méthode kabbalistique consiste à informer l'intelligence et la conscience religieuses de l'organigramme symbolique des niveaux de manifestation de la Vie divine à partir de cette source infiniment secrète du En-sof, puis d'approfondir l'ensemble et les parties de ce corpus symbolique et, enfin, par la médiation de la prière et la méditation mystique qui l'accompagne, de joindre la sphère de l'expérience religieuse à celle de l'expérience mystique.

- Les kabbalistes ont réévalué l'incidence de la prière non seulement par une exégèse des textes liturgiques mais également par une réévaluation de la portée de l'acte d'oraison. Ils pénètrent ainsi l'acte de la prière et non seulement son texte. Recherche donc, non seulement du sens d'un texte, mais également de la nature et de la portée d'un acte.

- La vision mythique éclaire la portée du langage (entre autres phénomènes, nous soulignons: la "nomination", l'unification des lettres du Nom divin, et les divers modes de relations qu'entretient la multiplicité des noms divins): nous sommes témoin d'un "aller-retour" incessant entre le

domaine mythique et le domaine du langage. Fait des plus significatifs, le langage devient la scène où se déploie le mythe de la Kabbale.

- Reliant le domaine de l'expérience mystique à celui du langage, les kabbalistes établissent un discours et une lecture qui se distinguent des autres courants de la pensée juive du moyen-âge.

- La mystique du langage et la pratique de la kavana permettent aux kabbalistes de joindre de façon tangible, par le mythe et les symboles, l'intangible au cœur du manifesté.

- En tant qu'épiphénomène de la théorie kabbalistique sur les noms divins, la conscience orante des kabbalistes informe l'univers et la pensée religieuses du judaïsme.

- La conscience orante en son ascension vers les dimensions intérieures de l'existence assure la diffusion de connaissances se rapportant à d'autres plans d'existence et convie, par le fait même, à de nouvelles formes de piété permettant ainsi d'établir les fondements d'une forme nouvelle de religiosité, un "nouveau" judaïsme, dont les profondeurs révèlent aux kabbalistes la profondeur même de l'existence.

- La prière devient l'agent essentiel de la diffusion de la théorie générale de la Kabbale, tout en devenant le médium par excellence de l'expérience mystique sur laquelle est fondé l'édifice conceptuel de la Kabbale. La pratique de l'oraison selon le mode kabbalistique est ainsi l'expérience à partir de laquelle la Kabbale rayonne à l'intérieur du judaïsme.

- La conscience orante se déplace "horizontalement" à l'intérieur d'un univers mythique et "verticalement" à l'intérieur d'un univers symbolique.

- La Kabbale établit une relation entre la Vie divine du continuum sefirotique et les représentations de la religion, ses concepts et ses notions, ce qui assure une liaison entre l'expression exotérique de la religion et la dimension plus intérieure de la vie religieuse dont les kabbalistes se font les porte-parole et les représentants.

- La Kabbale appose son discours à un autre discours, divin celui-là -- la Révélation -- à l'intérieur duquel elle "retrace", par une exégèse complexe et fort riche, le déploiement de la puissance créatrice de Dieu. Le Texte révélé révèle en fait la structure et les modes de relations du continuum sefirotique et, par le fait même, les fondement de l'existence. La Tora est un texte "révélé" dans la mesure où elle rend compte du processus théogonique.

- La Kabbale est l'exercice constant de cette attitude de "relecture". L'exégèse kabbalistique est active à différents niveaux. Ainsi la Tora fournit un enseignement théosophique mais seule la prière met en rapport avec l'existence de ces vérités. L'exégèse kabbalistique des textes de la liturgie décrit le "parcours métaphysique" de la conscience orante vers la Vie divine. Chaque mot devient un arrêt, une pause, afin de réaliser dans la conscience de l'orant la nature unifiée de la décade sefirotique, cette nature renvoyant à l'idée développée dans notre exposé d'un "continuum sefirotique".

- Les enseignements de la Kabbale ne sont pas uniquement les symboles du processus théogonique, ils sont également l'expression d'un sentiment et d'une pensée mythiques qui réinvestissent le judaïsme d'une nouvelle responsabilité d'ordre cosmique dont il revient à la conscience orante de réaliser.

- Les textes liturgiques, au même titre que les textes bibliques, sont porteurs d'une signification ontologique qui détermine la nature et la fonction de l'oraison selon le mode kabbalistique. La méthode d'oraison des kabbalistes actualisent à l'intérieur de la "conscience orante" les doctrines théosophiques. Le domaine de la pratique religieuse est ainsi mise en relation avec l'univers

sefirotique. Cette relation signifie un nouveau rôle, une nouvelle portée et une nouvelle responsabilité.

- Dans un tel contexte, la prière fonde et assure, d'une part, l'expérience religieuse proprement kabbalistique et, d'autre part, permet le déploiement des valeurs mystiques de la Kabbale à l'intérieur de la pratique religieuse courante.

- La finalité du traitement zoharique sur la prière est de deux ordres: d'une part, il entretient des visées d'ordre religieux et, d'autre part des objectifs doctrinaux.

- Dans le contexte du discours zoharique sur la prière, deux notions apparaissent donc essentielles: 1. toute chose renvoie à une dimension et à une étape particulières du processus de la Vie divine; 2. les actions de l'individu ont un effet certain sur la dimension intérieure de l'existence.

Bref, prier n'est plus uniquement l'énonciation fervente ou non d'un discours, mais la mise en mouvement d'une vaste action rédemptrice portant sur tous les niveaux de l'existence: divin, humain, historique. Conservant à l'esprit le fait que la Kabbale "tendait toujours, nous l'avons vu, à représenter le monde extérieur comme un symbole de la vie intérieure" (2), nous concluons notre exposé en ces termes: le but du Zohar était de mettre en contexte la nature et la fonction de cette action.

Notes conclusion

1- F. Heiler, Prayer, p.115.

2- G. Scholem, Grands Courants, p.325.

Bibliographie

A- Générales

- Abelson, J. Jewish mysticism. An introduction to the Kabbalah. New York, Hermon Press, 1969. 182 p.
- Biale, David. Gershom Scholem, Kabbalah and counter-history. Cambridge, Harvard University Press, 1979. 279 p.
- Dan, J., Talmage, F. (ed.) Studies in Jewish mysticism. Proceedings of regional conferences held at the University of California, Los Angeles and McBill University in April, 1978. Cambridge, Association for Jewish Studies, 1982. 220 p.
- Fine, Lawrence. Safed spirituality. Rules of mystical piety, the beginning of wisdom. traduit et introduit par Lawrence Fine. Préface de Louis Jacobs. New York, Paulist Press, 1984. 205 p.
- Goetschel, Roland. Meir Ibn Gabbay. Le discours de la Kabbale espagnole. Leuven, Peeters, 1981. 565 p.
- Goetschel, Roland. La Kabbale. Paris, Presses Universitaires de France, 1985, 126 p. (Coll. "Que sais-je?").
- Idel, Moshe. Texte miméographique de 10 conférences données par l'auteur lors du colloque "Jewish mysticism and the phenomenology of Religion" tenu à New York au printemps 1986 au Jewish Theological seminary of America. 10 chapitres.
- Kaplan, Aryeh. Meditation and Kabbalah. York Beach (Maine), Samuel Weiser, 1982. 355 p.
- Müller, Ernest. Histoire de la mystique juive. Traduit de l'anglais par M.M. Davy. Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1976. 174 p.
- Munk, Elie. Le monde des prières. Paris, C.L.K.H. Keren hasofer ve-halimoud, 1978. 379 p.
- Scholem, Gershom G. Zohar. The Book of Splendor. selected and edited by G. Scholem. New York, Schocken Books, 1949. 122 p.
- Scholem, Gershom G. Les origines de la Kabbale. Traduit de l'allemand par Jean Loewenson. Paris, Aubier-Montaigne, 1966. 527 p. (Coll. "Pardes").

- Scholem, Gershom S. Kabbalah. New York, New American Library, 1974. 494 p.
- Scholem, Gershom S. La Kabbale et sa symbolique. Traduit par Jean Boesse. Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1975. 231 p.
- Scholem, Gershom S. Les grands courants de la mystique juive. La Merkaba-la gnose-la kabbale-le Zohar-le sabbatisme-le hassidisme. Traduit par M.M. Davy. Paris, Payot, 1977. 432 p. (Coll. "Payothèque").
- Scholem, Gershom S. Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive. Traduction de Maurice R. Hayoun et Georges Vajda. Paris, Les Editions du Cerf, 1983. 283 p. (Coll. "Patrimoine").
- Scholem, Gershom S. Sabbataï Tsevi. Le messie mystique, 1626-1676. Paris, Verdier, 1983.
- Scholem, Gershom S. La mystique juive. Les thèmes fondamentaux. Traduit par Maurice R. Hayoun, Paris, Les Editions du Cerf, 1985. 284 p. (Coll. "Patrimoine").
- Vajda, G. Introduction à la pensée juive du moyen-âge. Etudes de philosophie médiévale XXXV. Paris, J. Vrin, 1947. VIII. 244 p.
- Vajda, G. L'amour de Dieu dans la théologie juive du moyen-âge. Paris, J. Vrin, 1957. 389 p.
- Vajda, G. Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du moyen-âge. Paris-La Haye, Mouton, 1962. 428 p.
- Vajda, G. Le commentaire d'Esra de Jérôme sur le cantique des cantiques. traduction et notes annexes par George Vajda. Paris, Aubier Montaigne, 1969. 488 p. (Coll. "Pardes").
- Waite, A.E. The holy kabbalah. A study of the secret tradition in Israel as unfolded by sons of the doctrine for the benefit and consolation of the elect dispersed through the land and ages of the greater exile. Introduction par Kenneth Rexroth. Secaucus (New Jersey), University Books, 636 p.

B- Editions du Zohar utilisées:

Sepher ha Zohar im pirouch ha Soulam. de Yehouda Lev Achlag, comportant une traduction littérale en hébreu, des variantes et des concordances, Londres, 1970, 10 vol.

Sepher ha-Zohar. (Le Livre de la Splendeur). Doctrine ésotérique des Israélites. Traduit pour la première fois d'après le texte chaldaïque et accompagné de notes par Jean de Pauly. Introduction de A.-D. Grad. Paris, Editions G.-P. Maisonneuve et Larose, 1975. 6 vol.

The Zohar. Traduit par Harry Sperling et Maurice Simon. Londres, The Soncino Press, 1978. 5 vol.

Le Zohar. Traduction, annotation et avant-propos par Charles Mopsik. Suivi du Midresh Ha Néelam. Traduit et annoté par Bernard Maruani. s.l. Verdier, 1981. 2 tomes. (Coll. "Les Dix Paroles").

Ouvrages Consultés

Livres

Altman, Alexander. Jewish medieval and renaissance studies. Cambridge, Harvard University Press, 1967. 384 p. (Coll. "Philip W. Lown Institute of Advanced Judaic Studies").

Altman, Alexander. Studies in religious philosophy and mysticism. London, Routledge and Kegan Paul, 1969. 300 p.

Bension, Ariel. The Zohar in muslim and christian Spain. with an introduction by Sir Denison Ross. New York, Hermon Press, 1974.

Bischoff, Erich. The Kabbalah. An introduction to Jewish mysticism and its secret doctrines. York Beach (Maine), Samuel Weiser, 1985.

Blumenthal, David R. Understanding Jewish mysticism. A source reader. The merkabah tradition and the zoharic tradition. New York, KTAV Publishing House, 1978. 196 p.

Blumenthal, David R. Understanding Jewish mysticism. A source reader. The philosophic-mystical tradition and the hasidic tradition. Volume II. New York, KTAV Publishing House, Inc., 1982. 208 p.

- Bonsirven, Joseph. Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Edition abrégée. Paris, Beauchesne, 1950. 250 p.
- Casper, Bernard M. Causeries sur la prière juive. Traduit par David Elia et Naphtali Deutsch. Jérusalem, Organisation Sioniste Mondiale, Département de l'Education et de la Culture par la Torah dans la Diaspora, 1974. 104 p.
- Cohen, A. Le Talmud. Exposé synthétique du Talmud et de l'enseignement des Rabbins sur l'éthique, la religion, les coutumes et la jurisprudence. Traduction de Jacques Marty. Paris, Payot, 1970. 470 p. (Coll. "Bibliothèque Historique").
- Cohen, Raphael. La mystique juive. Paris, La Pensée Universelle, 1974. 250 p.
- Corbin, S., Veillard-Baron, J.L. (ed.) Les yeux de chair et les yeux de feu. La science et la gnose. Colloque tenu à Paris les 2, 3 et 4 juin, 1978. Paris, Breg International, Editeurs, 1979. 244 p.
- LeDault, R., Jaubert, A., Hruby, K. The spirituality of judaism. Traduit du français par Paul Barret. Wheathamstead, Anthony Clarke, 1977. 137 p. (Coll. "The Religious Experience Series no 11").
- Eliade, Mircea. Traité d'histoire des religions. Préface de Georges Dumézil. Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1979. 390 p.
- Guthner, P. Exégèse zoharique des prophéties messianiques. Paris, 1938. 149 p.
- Ginzberg, Louis. The legends of the Jews. translated from the german manuscript by Henrietta Szold. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1968. 7 vol.
- Guttman, J. Philosophies of judaism. Traduit par R.J.Z. Werblowsky. New York, 1964.
- Husik, I. A history of medieval jewish philosophy. New York, A Temple Book, 1974. 464 p.
- Jacobs, Louis. Hasidic prayer. New York, Schocken Books, 1972. 195 p.
- Jonas, Hans. The gnostic religion. The message of the alien God and the beginnings of christianity. second edition, revised. Boston, Beacon Press, 1963. 358 p.

Kadushin, Max. The rabbinic mind. Second edition with an appendix by Simon Greenberg. New York, Blaisdell Publishing Company, 1965. 414 p.

Kadushin, Max. Worship and ethics. A study in rabbinic Judaism. s.l. Northwestern University Press, 1964. 329 p.

Levinas, Emmanuel. L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudique. Paris, Les Editions de Minuit, 1982. 234 p. (Coll. "Critique").

Patai, Raphael. Man and temple in ancient Jewish myth and ritual. second enlarged edition with a new introduction and postscript. New York, KTAV Publishing House, 1967. 247 p.

Schaya, Léo. La création en Dieu. A la lumière du judaïsme, du christianisme et de l'islam. Paris, Darvy-Livres, 1983. 561 p. (Coll. "Mystiques et Religions").

Silver, Abba Hillel. A History of messianic speculation in Israel. From the first through the seventeenth centuries. Boston, Beacon press, 1959. 268 p.

Warrain, Francis. La théodicée de la Kabbale (les séphiroth-les noms Divins) suivi de La nature Eternelle d'après Jacob Boehme. Paris, Guy Trédaniel, 1984.

Zacklad, Jean. Pour une éthique de Dieu. Paris, Verdier, 1979. 144 p. (Coll. "Les Dix Paroles").

Articles

Bacher, W. "L'exégèse biblique dans le Zohar", Revue d'Etudes Juives, vol. XXII, 1891, pp. 34-46, 219-229.

Enelow, H.B. "Kawwana- the struggle for inwardness in Judaism", dans le Volume en honneur du jubilé de Kohler, Berlin, 1913.

Bruenwald, Ithamar. "Some critical notes on the first part of sefer Yezira", Revue des Etudes Juives, CXXXII (4), 1973, pp. 475-512.

Idel, Moshe. "We have no kabbalistic tradition on this", dans Twersky, Isadore, (ed.). Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1983, pp.51-73.

Neubauer, A. "The Bahir and the Zohar", Jewish Quarterly Review, Vol. IV, 1892, pp. 357-367.

Scholem, Gershom G. "Devakuth or communion with God". Review of Religion, vol. XIV, 1949-1950, pp. 115-132.

Scholem, Gershom G. "The concept of kavvanah in the early Kabbalah", dans Jospe, Alfred, (ed.). Studies in Jewish thought, Detroit, 1981, pp.162-188.

Sed-Rajna, Gabrielle. "De quelques commentaires kabbalistiques sur le rituel dans les manuscrits de la bibliothèque national de Paris", Revue d'Etudes Juives, vol. CXXXII, 4, 1973, pp. 513-528.

Tishby, Y. "Gnostic doctrines in the sixteenth century Jewish mysticism", Journal of Jewish Studies, VI, 146, 1955.

Vajda, G. "Recherches récentes sur l'ésotérisme juif", Revue de l'Histoire des Religions, CLVI, 1955, pp.69-92.

Vajda, G. "Les origines et le développement de la Kabbale juive d'après quelques travaux récents." Revue de l'Histoire des Religions, 1947-1948, pp. 128-167.

Traduction d'oeuvres anciennes et encyclopédies

Aboulafia, Abraham. L'épître des sept voies. Traduit et annoté par Jean-Christophe Attias. Paris, Editions de l'éclat, 1985. 116 p. (Coll. "Philosophie Imaginaire").

Aggadoth de talmud de Babylone. La source de Jacob - Ein Yaakov. Traduit et annoté par Ariette Elkaim-Sartre. Introduction à la littérature talmudique par Marc Alain Duakin. Paris, Verdier, 1982. 1458 p. (Coll. "Les Dix Paroles").

The anatomy of God. The book of concealment, the great holy assembly and the lesser holy assembly of the zohar with the assembly of the tabernacle. Translation, introduction and annotations by Roy A. Rosenberg. New York, KTAV Publishing House, 1973. 196 p.

The Bahir. An ancient kabbalistic text attributed to Rabbi Nehuniah Ben Hakana, first century C.E. Translation, introduction and commentary by Aryeh Kaplan. New York, Samuel Weiser, 1979. 244 p.

Le Bahir. Le Livre de la Clarté. Traduit de l'hébreu et de l'araméen par Joseph Gottfarstein. Paris, Verdier, 1983. 171 p. (Coll. "Les Dix Paroles").

Encyclopedia of Torah thoughts. Translated and annotated by Rabbi Dr. Charles B. Chavel. New York, Shilo Publishing House, 1980. 719 p.

Azriel de Gérone, Commentaire sur la liturgie quotidienne. Introduction, traduction annotée et glossaire des termes techniques par Gabrielle Sed-Rajna. Leiden, E.J. Brill, 1974, 196 p.

deLoubavitch, Dov Baer. Lettre aux hassidim sur l'extase. introduction et notes par Louis Jacobs. Traduit de l'anglais par Georges Levitte avec la collaboration de Edith Ochs. Paris, Fayard, 1975. 158 p.

Ha-Hasid, David ben Yehudah. The book of Mirrors: Sefer Mar'ot ha-Zove'ot. edited by Daniel Chanan Matt. Chicago, Scholars Press, 1982.

Pirké de Rabbi Eliezer. (The chapters of Rabbi Eliezer the great) according to the text of the manuscript belonging to Abraham Epstein of Vienna. Translated and annotated with introduction and indices by Gerald Friedlander. New York, Sepher Hermon Press, 1981. 488 p.