JULIEN DARMON

LA LOI DU SECRET

La kabbale comme source de halakha chez r. Joseph Caro et les décisionnaires ultérieurs

Thèse de doctorat sous la direction de Charles Mopsik
soutenue à l'EHESS le 30 mai 2007.

La Loi du secret

La kabbale comme source de halakha

ואיננו כי לקח אתו אלדים:...

(Gn. V, 24.)

À la mémoire de Charles Mopsik z”l.

Note sur la transcription de l'hébreu

Nous n'avons pas opté pour une translittération rigoureuse, avec force diacritiques, qui, à notre avis, se justifie bien plus dans un travail linguistique que dans une étude conceptuelle, où la profusion des signes nuirait à la lisibilité. Il nous semble également qu'une transcription trop lourde n'apporterait rien, ni à celui qui est hébraïsant et qui s'y retrouverait de toute façon, ni au non-hébraïsant qui ne s'y retrouverait pas mieux pour autant. Voici les conventions adoptées :

א (non transcrit)	לl
בb/v	מm
גg	נn
דd	סs
הh	ע‘
וw/u	פp/f
זz	צs̲
חh̲	קq
טt̲	רr
יy/i	שsh
כk/kh	תt

Introduction

La halakha, une préoccupation kabbalistique majeure

Si la kabbale n'est plus aujourd'hui ignorée dans la description du paysage spirituel du judaïsme, elle est encore quelque peu considérée comme formant un univers particulier au sein de ce paysage, sans grande interaction avec les autres domaines du savoir juif : interprétation biblique, étude talmudique, littérature juridique. Elle serait une discipline réservée à une élite que l'on aborderait après avoir assimilé tout le reste, et se confinerait à une spéculation mystique sans lien avec la pratique religieuse proprement dite.
Or, il suffit d'ouvrir n'importe quel texte du Zohar ou de la tradition lurianique pour s'apercevoir que les préoccupations d'ordre religieux et pratique sont centrales. Les modalités d'accomplissement méticuleux des *mitswot*, les commandements divins consignés dans la Torah écrite et orale, sont un souci constant dans cette littérature. Ainsi qu'on le verra dans l'introduction de r. Hayim Vital au *'Ets Hayim*, œuvre majeure de la kabbale rédigée dans le dernier tiers du XVI^e^ siècle et qui ne le cède en dignité qu'au Zohar, la grande question kabbalistique est précisément celle du rapport entre la kabbale et la tradition rabbinique exotérique consignée essentiellement dans le Talmud. La kabbale ne se perçoit pas elle-même comme un au-delà de la Torah révélée, mais comme son intériorité et sa vérité.

Modèle structural des corpus

Nous serons amenés à dresser une typologie des différents genres de littératures halakhique et kabbalistique. Ces genres sont délimités historiquement, et leur enchevêtrement est significatif. On peut d'ores et déjà mentionner que deux textes-charnières articulent le corpus halakhique : le Talmud, élaboré sur de nombreux siècles et clôturé à la fin du V^e^ siècle, et le *Shulhan 'Arukh*, rédigé par r. Joseph Caro au XVI^e^ siècle. Face à eux, deux textes kabbalistiques jouent le même rôle dans leur domaine : le Zohar, attribué à r. Shimon bar Yohay (II^e^ siècle) et dont la tradition dit qu'il a connu une longue gestation pendant tout le premier millénaire de l'ère commune avant d'apparaître historiquement en Espagne au XIII^e^

siècle, et le *'Ets Hayim*[1], rédigé par r. Hayim Vital d'après les enseignements de r. Isaac Luria à partir de 1572.

La conjonction ou le décalage de l'émergence historique de ces textes-cadres détermine la structure historique des corpus et la hiérarchie des normes qu'ils induisent. En effet, la littérature juive traditionnelle fonctionne par accumulation et stratification. Les nouveaux textes ne viennent pas remplacer les anciens, mais se placent à leur périphérie, les commentant, les actualisant. Ainsi que l'exprime Henry Corbin :

> « L'aptitude à percevoir des formes dans la succession du temps chronologique irréversible, à les situer dans un moment de cette succession et à les expliquer en fonction de ce moment, est en proportion inverse de l'aptitude à les percevoir et à les situer dans l'espace, dans un espace, s'entend, qui n'est plus l'espace physique quantitatif et homogène, et à les expliquer par leur rang dans une *spatialité qualitative permanente et hiérarchisée*[2]. »

Ici, Corbin établit un lien entre la vision diagrammatique des réalités ésotériques et le déploiement structurel du discours herméneutique. Les diverses interprétations, bien qu'émises en des temps et par des locuteurs différents, ne sont pas à lire dans une succession historique mais dans une simultanéité quasi spatiale. Ainsi, chaque nouvelle interprétation se pose en discours face aux interprétations anciennes qu'elle prend comme texte. Texte, ici, doit s'entendre au sens d'un ensemble ordonné de signes qui ne parle pas par lui-même mais qu'il s'agit de faire parler. Dans cette perspective, la Torah écrite est ce texte irréductiblement premier autour duquel viennent s'échelonner, en cercles concentriques, les différents degrés de sens. En même temps, le sens que l'on dit « obvie », « simple » de ce texte est le plus exotérique, dont le cercle le plus extérieur. Une véritable compréhension *des* sens et de leur unité intime doit donc s'efforcer aussi de montrer comment le sens le plus ésotérique constitue la profondeur authentique de tous les sens qui lui sont exotériques tout en étant *in fine* le plus proche de la lettre du texte dans toute sa signifiance muette.

[1] Cf. p. ??? pour la nomenclature précise de ce corpus.

[2] Henry Corbin, *En Islam iranien*, Paris, Gallimard, 1971, t. I, p. 138 : « Espaces et perspectives de l'herméneutique spirituelle ».

Objet de notre propos

Nous n'avons nulle intention de nous lancer dans une comparaison exhaustive de tous les textes halakhiques et kabbalistiques, ou même des plus importants d'entre eux : la masse d'informations à recouper atteindrait sans peine plusieurs centaines de milliers de pages. Même si cela était réalisable, il faudrait impérativement considérer que l'évaluation de l'écart entre deux opinions halakhiques est une tâche particulièrement délicate, et qu'on ne peut donc pas faire de statistiques en ce domaine sans une analyse serrée de chaque cas. Il est impossible de quantifier l'apport kabbalistique dans la halakha.

Sans doute sera-t-il bien plus efficace de nous concentrer sur un nombre très restreint de cas hautement significatifs qui permettront de cerner, nous l'espérons, l'ensemble des problématiques. L'analyse de ces cas a déjà été menée par d'illustres prédécesseurs, parmi lesquels on ne peut pas ne pas nommer Jacob Katz[3], Moshe Halamish[4] ou encore Israël Ta-Shma'. Cependant, si nous ferons référence à leurs travaux, il nous a semblé que ceux-ci s'inscrivaient dans une perspective principalement descriptive : comment des avis halakhiques apparus dans le corpus kabbalistique se sont peu à peu introduits dans le discours halakhique classique. L'analyse que nous voulons développer ici prétend s'intéresser aux justifications méta-halakhiques qui légitiment cette introduction ; autrement dit, comment la reconnaissance d'une légitimité halakhique d'un certain discours kabbalistique informe en retour le regard que la halakha porte sur elle-même, au-delà de la pure normativité pratique. L'analyse des principaux points nodaux des rapports entre kabbale et halakha nous amènera ainsi à lever le voile sur des problèmes aussi cruciaux que la nature de la Révélation, la forme et les sources de la vérité, la recomposition dynamique et non linéaire de la périodicité hiérohistorique, la prophétie et la Loi, et l'évolution des comportements halakhiques comme produit d'une tension messianique.

Toutes ces problématiques vont se trouver exprimées dans le texte séminal de r. Hayim Vital en introduction à son *opus magnum* lurianique, *'Ets Hayim*. De là, nous pourrons évoquer l'histoire parallèle de la halakha et de la kabbale, avant de voir en deuxième partie leur interaction et les remaniements hiérohistoriques que cette dernière implique, à travers l'étude serrée de trois points halakhiques où l'apport kabbalistique est décisif.

[3] KATZ, Jacob, *Halakha we-Kabbala*, Université hébraïque de Jérusalem, 1986, qui reprend l'essentiel de ses articles sur la question.

[4] HALAMISH, Moshe, *Ha-Kabbala ba-Tefila, ba-Halakha u-va-Minhag* (la kabbale dans la prière, la halakha et la coutume), Ramat Gan, Université Bar Ilan, 2e éd., 2002, qui reprend l'essentiel de ses articles sur la question.

I^re Partie

Halakha et kabbale :

histoires croisées

Chapitre I

Exotérisme et ésotérisme

selon rabbi Hayim Vital

Le rapport entre ces deux facettes de la connaissance, et plus spécifiquement ici de la Torah – qu'on appelle traditionnellement sa *hitsonyut* (extériorité) et sa *pnimyut* (intériorité) – est donc au cœur de notre enquête. On ne s'étonnera pas, d'ailleurs, qu'il soit la préoccupation première de l'introduction que r. Hayim Vital donne au *'Ets Hayim*[5] : texte à la langue particulièrement limpide, suivant l'habitude de cet auteur, que nous traduisons ici presque intégralement. La nature programmatique de ces pages, ainsi que leur verve prophétique, rendent cette lecture indispensable.

[Pour plus de lisibilité, je supprime le premier niveau de citation. Le texte commence donc, sans guillemets ouvrants, à « Ainsi parle le jeune… ». De plus, les citations de textes zohariques ou talmudiques sont en italique, et les citations bibliques en petites capitales ; les citations bibliques dans une citation talmudique ou zoharique sont donc en petites capitales italiques.]

[5] Cette introduction ouvrait à l'origine les *Shmona She'arim* de r. Hayim Vital, ou *'Ets Hayim* proprement dit ; elle est reprise en tête de *Sha'ar ha-Haqdamot* (recension de r. Samuel Vital) et de *Derekh 'Ets Hayim* (recension de r. Meïr Poppers), communément appelé *'Ets Hayim*. Elle figure pp. 1a-6a dans l'édition de référence de ce dernier (Jérusalem 1910).

A. Introduction de r. Hayim Vital au *'Ets Hayim*

[Pourquoi le Messie n'est toujours pas arrivé]

Ainsi parle le jeune Hayim Vital, fils du rav Joseph Vital, âgé de trente ans, « *l'âge de la force*[6] » : ma force faiblit, je suis assis sans voix, et mes pensées sont abasourdies. « CAR IL EST PASSE, LE TEMPS DE LA RECOLTE, IL S'EST ACHEVE, L'ETE, ET NOUS, NOUS NE SOMMES PAS DELIVRES[7]. » La guérison n'est pas venue à nos maladies ; pas de pansement pour notre chair, ni de remède à notre plaie, la destruction de notre Saint Temple qui fut détruit aujourd'hui il y a mille cinq cent quatre années[8]. Malheur à nous, car le jour s'est couché, une journée d'Ha-Qadosh Barukh Hu*, qui vaut mille ans, et les ombres du soir s'inclinent : cinq cent quatre ans, c'est au-delà du milieu du deuxième jour. Les échéances ont toutes été consommées, et le fils de David n'est toujours pas venu.

Et l'on connaît ce qu'ont dit les Sages (Talmud de Jérusalem *Yoma* I, 1) : « *Toute génération qui n'a pas connu la (re)construction du Temple, c'est comme si elle avait assisté à sa destruction*. » Je me consacrerai à comprendre cela, et pourquoi se prolongent nos épuisants exils, comment il se fait que le fils de Jessé ne vient pas. Or j'ai trouvé pour moi une tristesse, un deuil intérieur, et mon cœur se désole d'une parole qui se trouve dans les Tiqqune* Zohar (*tiqqun* 30, p. 73b) :

> « *Deuxième sentier : "ET LE SOUFFLE D'ELOHIM PLANANT… (Gn. I, 2)" Qu'est ce souffle ? Mais c'est bien sûr : quand la Shekhina* se trouve en exil, ce souffle repose sur ceux qui étudient la Torah, du fait que la Shekhina se trouve au milieu d'eux, et ce souffle engendre une voix qui dit ceci : "Vous qui somnolez, dont les orbites sont scellées par le sommeil, au cœur obstrué, levez-vous ! Réveillez-vous devant la Shekhina ! Car vous avez un cœur, mais vous ne l'utilisez pas pour*

[6] *Avot* V, 21.
[7] Jér. VIII, 20.
[8] La date traditionnelle de la destruction du Temple étant 68, il écrit donc ce texte en 1572, soit immédiatement après le décès de r. Isaac Luria. Il est difficile de ne pas lier l'amertume de ce texte à cet événement qui signifiait, pour la communauté kabbaliste de Safed, la fin abrupte et prématurée (le maître avait trente-huit ans) d'une révélation continue qui, comme l'explique notre texte, permettait de faire s'approcher à grands pas la délivrance finale.

reconnaître Sa présence parmi vous." Le secret de cette parole, c'est (Is. XL, 6) : "UNE VOIX DIT : ÉNONCE !", et encore (Job V, 1) : "VAS-Y, ENONCE ! Y A-T-IL QUELQU'UN QUI TE REPONDE ? VERS QUI D'ENTRE LES CONSACRES TE TOURNERAIS-TU ?" Et elle [la Shekhina à qui il est enjoint d'énoncer, d'appeler], dit : " 'QU'EST-CE QUE J'ENONCERAI ? TOUTE CHAIR EST FOIN (Isaïe, suite du verset)', tous sont bêtes à manger du foin, 'ET TOUTE SA GRACE, COMME UNE FLEUR DU CHAMP (ibid.)' : toute la grâce qu'ils prodiguent, c'est pour eux-mêmes. Même ceux qui étudient la Torah ! Toute la grâce qu'ils prodiguent, c'est pour eux-mêmes." Et à propos de cette époque, qu'est-il écrit (Ps. LXXVIII, 39) ? "IL SE SOUVINT QU'ILS SONT CHAIR ; UN SOUFFLE PASSE, SANS REVENIR" au monde. Ça, c'est le souffle du Messie. Malheur à ceux qui font passer ce souffle du monde, sans qu'il retourne au monde ! Eux, ce sont ceux qui étudient une Torah desséchée, et refusent de se consacrer à la sagesse initiatique : ils provoquent le retrait de la source de la Sagesse, son yud *[première lettre du Tétragramme], et ne reste qu'un* beit *[première lettre de la Torah écrite] desséché. Malheur à eux, qui amènent misère, destruction, humiliation, meurtre et anéantissement dans le monde ! Car ce souffle qui s'est retiré, c'est le souffle du Messie, comme on l'a dit ; c'est aussi l'inspiration sainte [ruah ha-qodesh*], (Is. XI, 2) "SOUFFLE DE SAGESSE ET D'INTELLIGENCE, SOUFFLE DE CONSEIL ET DE VIGUEUR, SOUFFLE DE CONNAISSANCE ET DE CRAINTE D'HASHEM."*

Deuxième sentence (Gn. I, 3) : "ELOHIM DIT : EST LUMIERE, ET EST LUMIERE" (…) Et c'est pourquoi Ha-Qadosh Barukh Hu dit (Cant. II, 7) : "JE VOUS ADJURE, FILLES DE JERUSALEM, PAR LES BICHES OU PAR LES GAZELLES DU CHAMPNE VOUS OPPOSEZ PAS, NE REVEILLEZ PAS L'AMOUR, AVANT QU'IL NE LE DESIRE !" : voici la bonté sans salaire, non pas en vue de recevoir un salaire. La crainte et l'amour en vue d'un salaire : voilà bien la servante ! "SOUS TROIS, LA TERRE S'IRRITE : … SOUS LE SERVITEUR QUI REGNE… SOUS LA SERVANTE QUI HERITE DE SA MAITRESSE." (Prov. XXX, 21-23) »

[Ceux qui instrumentalisent la Torah]

Et voici, ce qui est dit au début : « *tous ceux qui étudient la Torah, toute la grâce qu'ils prodiguent, c'est pour eux-mêmes, etc*. » certes le sens obvie est bien clair, particulièrement à

notre époque, du fait de nos nombreuses fautes, où d'aucuns parmi ceux qui se piquent de Torah se servent d'elle comme d'une hache pour se frayer un chemin : pour une partie d'entre ces maîtres de Torah, leur étude vise à recevoir un salaire, et à gros dividendes. Et il leur faut encore faire partie des directeurs de *yeshivot**, des juges de *sanhedrin**, et que leur nom et leur parfum embaument toute la terre. Par leurs actions, ils sont semblables à la génération de la Dispersion : ils construisent une tour dont la tête touche aux cieux, et le moteur essentiel de leurs actions est, comme le narre ensuite l'Écriture, « FAISONS-NOUS UN NOM. » De même le Zohar (Bereshit 25b), à propos du verset « VOICI LES ENGENDREMENTS DES CIEUX ET DE LA TERRE », décrit les cinq catégories qui composent la « foule mêlée (*'erev rav*[9]) », dont la troisième est appelée « *clique des puissants* », dont il est dit (Gn. VI, 4) « CE SONT LES PUISSANTS DU MONDE, LES HOMMES DE NOM » :

> « *Et ils sont du côté de ceux dont il est dit : "ALLONS, CONSTRUISONS-NOUS VILLE ET TOUR… ET FAISONS-NOUS UN NOM", en construisant synagogues et maisons d'étude, y consacrant un rouleau de la Torah, et plaçant une couronne sur leur tête : ce n'est pas en l'honneur de la Torah qu'ils agissent, mais pour se faire un nom…* »

C'est à propos de cette clique qu'il est dit dans le Talmud (*Berakhot* 17a) : « *Quiconque étudie la Torah sans l'étudier pour elle-même, il aurait mieux valu qu'il s'étrangle dans son placenta, et qu'il ne sorte pas à l'air libre !* »

Et pourtant ces gens-là font montre d'étonnement et d'humilité, disant que toute leur étude de la Torah est désintéressée. Or le grand sage, le tana* rabbi Meïr – sur lui la paix – témoigne à leur sujet qu'il n'en est pas ainsi, puisque selon le principe qu'il énonce (*Avot* VI, 1) : « *Quiconque étudie la Torah de manière désintéressée mérite de nombreuses choses (…), on lui révèle les secrets de la Torah, il devient comme un fleuve intarissable, comme une source abondante…* » Or, quand les eaux de la Torah ne sortent du rocher que goutte à goutte, c'est le signe qu'on n'étudie pas la Torah de manière désintéressée comme il faudrait. Qui n'aurait

[9] Cette expression (tirée d'Exode XII, 38) désigne la foule qui a quitté l'Égypte en même temps que les Hébreux, non pas afin de servir Dieu, mais uniquement pour échapper à sa condition sociale. C'est à elle que la tradition rabbinique attribue les rébellions au désert. Désignée comme le peuple de Moïse (en opposition au peuple de Dieu, puisque c'est Moïse qui a insisté pour qu'il leur soit permis de sortir d'Égypte), cette foule est le symbole de tous ceux qui, à travers l'histoire, juifs ou non, détournent les bienfaits divins dans un but profane et, ce faisant, mêlent la sainteté à l'impureté, dégradant la première et renforçant la dernière. Il s'agit du contraire du service divin, qui vise à extraire la sainteté de sa gangue d'impureté (*qlipa*, « écorce ») et de transmuer en sacré la fine couche de profane susceptible de l'être (*qlipa noga*, « écorce transparente », i.e. le cuticule translucide qui enrobe la graine, par opposition à l'écorce qui ne peut qu'être brisée. C'est cette *qlipa noga* comme *qlipa* comestible que notre texte va mettre plus loin en rapport avec la Mishna sous son aspect positif).

pas les yeux emplis de larmes en mesurant, à la lecture de cette mishna, ses manques et son infériorité ?

Pour autant, quoiqu'il semble possible d'expliquer ce passage de cette façon, c'est néanmoins extrêmement difficile à soutenir, car il ne s'agit toujours que des sots, et pas de l'ensemble des érudits en Torah. Or notre passage parle en termes inclusifs : « *et même* tous *ceux qui étudient la Torah, toute la grâce qu'ils prodiguent, c'est pour eux-mêmes…* » Impossible également d'affirmer que le mot *tous* est une interpolation erronée puisqu'il s'appuie sur l'explicite du verset : « ET TOUTE SA GRACE COMME UNE FLEUR DU CHAMP », non pas « et sa grâce », mais bien « ET *TOUTE* SA GRACE », en allusion à ce que *tous* les érudits qui étudient la Torah, qui est appelée « TORAH DE GRACE SUR SA LANGUE » (Prov. XXXI, 26), ressemblent pour ce qui est de cette grâce à la fleur du champ [qui dénote la vanité], en ce que c'est pour eux-mêmes qu'ils agissent. Ces paroles doivent donc se comprendre plutôt à partir de la fin du passage : « *La crainte et l'amour en vue d'un salaire : voilà bien la servante ! "SOUS TROIS, LA TERRE S'IRRITE : … SOUS LE SERVITEUR QUI REGNE… SOUS LA SERVANTE QUI HERITE DE SA MAITRESSE."* »

[Servilité de l'exotérique]

On comprendra mieux avec ce qui est dit en Zohar *Bereshit* (27b) :

> « *C'est pourquoi Ha-Qadosh Barukh Hu a dit : "IL N'EST PAS BON QUE L'HOMME SOIT SEUL : JE LUI FERAI UNE AIDE CONTRE LUI." (Gn. II, 18) : c'est la Mishna*[10]*, femme du Jeune Homme* (na'ar) [i. e. Metatron*, l'ange qui constitue le monde de Yesira[11] et qui fait office de « vêtement profane » de la Shekhina, par rapport au monde de Beria qui fait office de « vêtement de fête », cf. p. 94] *et servante de la*

[10] Dans la littérature talmudique, Mishna et Gemara (ou Talmud) n'ont pas le sens actuel. Mishna désigne la connaissance par cœur des conclusions halakhiques, et Gemara (ou Talmud) l'analyse contradictoire qui amène à ces conclusions. Dans le Zohar, ce sont ces sens-là qu'il faut présupposer dans la mesure du possible. Même dans la littérature halakhique et kabbalistique postérieure, le double sens est toujours présent, avec une préférence pour le sens ancien. Pour parler des corpus mishnique et talmudique, on préfère généralement la référence directe au traité concerné, ou bien l'expression générale de *SHaS* (acronyme de *SHisha Sidre [Mishna]*, « les Six Ordres [de la Mishna] »). Ici, il faut donc comprendre Mishna au sens de « halakha ».

[11] Comme on l'explique en détail plus loin, non seulement l'objet de la halakha relève du dernier degré de la chaîne des mondes, la matérialité absolue, mais son approche même, en tant qu'elle est irrémédiablement marquée par le dualisme (pur/impur, permis/interdit…), la rattache essentiellement aux mondes inférieurs à Atsilut, dits *'Olamot ha-Nifradim* (Mondes séparés). Doublement séparés : extérieurement parce qu'ils sont distingués d'Atsilut par un voile (dont le *parokhet* qui sépare, dans le Temple, le Saint du Saint des Saints est le symbole) à travers lequel filtre la lumière de l'essence divine (alors qu'entre les différentes sefirot atsilutiques cette lumière filtre à travers des « fenêtres » symboliques) ; et intérieurement, puisqu'en ces mondes il n'y a pas d'union véritable entre l'essence divine et ses supports de manifestation comme c'est le cas en Atsilut.

> *Shekhina. Si Israël est méritant, elle est pour eux une aide dans l'exil, du côté du permis, du pur, du* kasher *; et sinon, elle est contre eux, du côté de l'impur, du* pasul*, *de l'interdit. (...) Car il n'y a pas d'union* [dans l'En-Haut, entre Ha-Qadosh Barukh Hu et la Shekhina] *tant que la "foule mêlée" n'a pas été oblitérée du monde. C'est pourquoi le tombeau de Moïse est en dehors de la Terre sainte, et son tombeau, c'est la Mishna : parce qu'elle domine la Maîtresse* [la Shekhina], *qui est la* qabbala *de Moïse et du Roi. Et la Maîtresse est séparée de son époux. Et c'est pourquoi "SOUS TROIS LA TERRE* [i. e. la Shekhina] *S'IRRITE : SOUS UN SERVITEUR QUI REGNE – c'est* le *serviteur avec l'article défini (i.e. Metatron) – SOUS LA SERVANTE… – c'est la Mishna – ET L'AVIDE REPU DE PAIN" – c'est la "foule mêlée".* »

Voici explicité que notre Sainte Torah est comprise et se trouve dans les quatre mondes Atsilut* Beria* Yetsira* 'Assia*. En tant qu'elle est dans le monde d'Atsilut, on l'appelle *qabbala*, car là elle se trouve dépouillée de tous ces vêtements qu'on appelle *pshat* [sens simple], comme il est dit (Cant. V, 3) : « JE ME SUIS DEPOUILLEE [*PASHATTI*] DE MA TUNIQUE ». Dimension du vêtement externe qui se trouve sur la peau de l'homme et dont il se défait parfois, voici l'essence du mot *pshat* : vêture, dépouille[12].

Mais dans le monde d'Atsilut, là Ha-Qadosh Barukh Hu est assis à étudier la Torah, comme on le rappelle dans les midrashim de nos Sages, ainsi que dans le Targum* sur le verset (Cant. V, 10) : « MON BIEN-AIME PUR ET ROUX », ou encore à propos du verset (Prov. VIII, 30) : « J'ETAIS A SES COTES UN PRECEPTEUR… » que les Sages interprètent comme faisant référence à la création du monde (cf. le tout début de *Gn. Rabba**) : Ha-Qadosh Barukh Hu regardait dans la Torah et créait des mondes. Mais cette idée de Ha-Qadosh Barukh Hu jouant avec la Torah et créant ainsi des mondes, pendant deux millénaires avant la Création proprement dite,

[12] Ici, on assiste à une inversion du sens du *pshat*. Ce dernier est généralement compris comme le sens simple, « dépouillé », auquel viennent se surajouter les autres sens (*remez*, *drash*, *sod*). Ici, c'est le *sod* qui est premier, comme l'âme précède le corps qui lui-même précède le vêtement. C'est la « descente », la révélation progressive des sens par leur voilement dans les divers degrés du discours, qui est première. La vision profane du primat du *pshat*, où les sens intérieurs sont perçus comme des ajouts secondaires alors que leur connaissance est en réalité dévoilement et remontée à la source, est mortifère – d'où l'idée de dépouille. En effet, la descente (*or yashar*, lumière directe) est connotée positivement, et la remontée (*or hozer*, lumière réfléchie) en est le négatif nécessaire dans les échanges entre les différents degrés de l'être. Méconnaissant le positif primordial, la vision profane ne peut reconnaître la remontée comme envers de cette positivité et la méprend pour pure négativité vis-à-vis de la réalité de son monde inférieur. Parallèlement, ce monde inférieur n'acquiert dans cette vision une réalité stable que parce qu'est ignorée sa dépendance ontologique envers les mondes supérieurs : sa séparation d'avec eux, qui empêche toute remontée, est à la fois cause de son insubstantialité et motif de l'illusion du contraire, illusion diabolique qui bloque toute remontée symbolique. Cf. également *Pardes Rimmonim* XXII, « *Sha'ar ha-Kinuyim* », § 1, pour un exposé limpide de cette théorie descendante de la signification symbolique.

n'est pas à prendre au pied de la lettre, contrairement aux histoires [pourtant elles aussi merveilleuses] d'Adam, des Hurrites, de l'ânesse de Bilaam, etc.

Non, les jeux de Ha-Qadosh Barukh Hu avec la Torah, et la création de mondes qui en découlait, c'est son étude de la Torah selon sa dimension spirituelle et ésotérique, qu'on appelle les secrets de la Torah, ou encore *Ma'asse Merkava** : c'est la kabbale, comme le savent les initiés. La raison de la chose, c'est que le monde d'Atsilut, le plus suprême, est Bien sans Mal, sans mélange possible de *qlipa**, et dont il est dit (Is. XLII, 8 et XLVIII, 11) : « ET MA GLOIRE JE NE CEDE A PERSONNE » – cf. Tiqqune Zohar, *tiqqun* 18, p. 66 et Zohar *Bereshit* 28a. Ainsi la Torah s'y trouve-t-elle dépouillée de toute vêture corporelle. Ce qui n'est pas le cas en bas, dans le monde de Yetsira, monde de Metatron, lequel est appelé Bon Serviteur, ou encore Arbre de la connaissance du Bien de ce côté ; et du côté du Sinistre (Samaël), qui en est les *qlipot*, il est appelé Serviteur Mauvais. Car la Torah qui se trouve dans ce monde de Yesira, ce sont les Six Ordres de la Mishna, qu'on appelle Servante, comme on l'a vu (cf. également Zohar *Bereshit* 27a).

[L'exotérique comme sommeil]

C'est pourquoi elle s'appelle Mishna – la Changeante, car là ont lieu changements (*shinuyim*) et contraires : le bien, du côté du Bon Serviteur, le permis, le *kasher*, le pur ; le mal, du côté du Serviteur Mauvais, l'interdit, l'impur, le *pasul*. Ce nom vient aussi de (Esther X, 3) :« CAR MARDOCHEE FUT LE SECOND (*MISHNE*) DU ROI », il était Servante, et le serviteur du roi est appelé roi. Cela vient aussi de l'idée de sommeil (*shena*), comme on le voit en Zohar *Pinhas* 244b :

> « [Le Berger fidèle, i. e. Moïse] *se leva de nouveau et dit : "Maîtres de la Mishna ! Maintenant, éveillez votre* nefesh*, votre* ruah *et votre* neshama [les trois degrés de l'âme], *éloignez de vous le sommeil, ce sommeil qui est assurément la Mishna étudiée selon le* pshat *de ce monde. Car moi, je ne suis venu vous éveiller qu'aux secrets suprêmes du monde à venir, là où l'on dit* (Ps. CXXI, 4) *: 'VOICI, IL NE SOMNOLE NI NE DORT'*." » Et l'on comprend cela à partir de ce qui est dit plus haut (dans la même page) : « *Et les Maîtres de la Mishna et les Amoraïm* ont ordonné tout leur Talmud*[13] *d'après les secrets de la Torah*. »

[13] Ici, il semble bien qu'il faille entendre Talmud au sens habituel, étant donné qu'on nous parle de la composition d'une œuvre.

Ainsi la Mishna et tout le Shas sont ce qu'on appelle le(s) corps de la Torah[14].

Et leurs paroles [de la Mishna et du Talmud] sont comme un rêve sans interprétation ; les secrets intérieurs de la Torah, qu'on appelle l'âme de la Torah, sont l'interprétation de ce rêve, interprétation qui s'opère en état de veille. C'est le sens ésotérique du verset (Cant. V, 2) : « MOI JE DORS, ET MON CŒUR EST EVEILLE. » Et de même les Sages ont dit (*Sanhedrin* 24a) : « "*DANS LES ENTENEBREMENTS IL ME FAIT RESIDER, COMME DES MORTS A JAMAIS (Lam. III, 6)" – r. Yirmiya dit : voilà le Talmud de Babylone* ». [Talmud enténébrant] qui ne s'éclaire qu'avec le Zohar qui est en lui-même les secrets de la Torah dont il est dit (Prov. VI, 23) : « …ET LA TORAH EST LUMIERE. »

Dès lors, il n'y a plus lieu de douter. De même que Yesira est appelé Serviteur et Servante en regard d'Asilut, et aussi écorces, vêtements profanes, comme on le mentionne dans l'introduction des Tiqqune Zohar (3b) : « *Et les jours profanes il revêt dix camps angéliques, qui servent les dix sefirot* de Beria* » ; de même il n'y a rien d'étonnant à ce que la Torah de Yesira, qui est la Mishna, soit appelée servante, écorces de la Torah d'Asilut. Et tel est le sens ésotérique de « TOUTE CHAIR EST FOIN » qu'on a vu dans le premier passage. Car de même que le blé [*hitah*] – dont la *gematria**, 22, renvoie aux lettres de la Torah – est celé dans de nombreuses écorces : les sons, la paille, la balle, et les parties herbeuses qu'on appelle foin, de même la Mishna en regard des secrets de la Torah est appelée foin. Il y est fait allusion en Zohar *Ki Tese* 275b :

> « *Mais, Messieurs*, [dit Moïse à r. Shimon et sa compagnie]*, malheur à ceux qui mangent la paille de la Torah, sans connaître les secrets de la Torah ; qui ne parlent que de* qal wa-homer [raisonnements a fortiori, lit. léger et dense], [sans voir que] *le* qal *c'est la paille de la Torah, et le* homer *son blé,* hitah, het-h*, l'arbre du Bien et du Mal…* »

Et si je voulais m'étendre sur ce thème, sans doute ni exagération, cent cahiers n'y suffiraient pas. Mais le sage a les yeux bien placés, et voit bien que je dis le vrai ; et il n'y a pas à s'étonner que le Zohar appelle la Mishna servante et écorces, dès lors que l'étude de la Mishna selon son sens simple est sans nul doute vêture et écorces extérieures au dernier degré en regard des secrets de la Torah qui sont cachés et suggérés dans son intériorité. Puisque, aussi bien, le sens obvie de la Mishna ne s'occupe que de ce monde-ci, de choses matérielles et extérieures.

[14] L'expression employée, *gufe ha-Torah*, veut habituellement dire : « l'essentiel de la Torah ». Son sens est ici renversé par son opposition à l'âme de la Torah.

Il s'agit certes d'écorces comestibles, comme celle du cannelier ; c'est pourquoi quand ils saisissent sans erreur le sens simple de la Mishna, celle-ci est appelée Arbre de la connaissance du Bien. Mais quand, D. préserve, ils changent quelque chose, rendant impur le pur, *kasher* le *pasul*, autorisé l'interdit, alors elle s'inverse en Arbre de la connaissance du Mal. Quelle amertume pour eux !

[Fils ou serviteur]

Revenons à notre premier passage, qui disait : « *Toute la grâce qu'ils prodiguent, etc.* », et qui définit la Mishna comme Servante, puisqu'elle est là pour recevoir un salaire. Il faut pour cela comprendre que toutes Ses actions fonctionnent selon le principe de juste rétribution (*mida keneged mida*, mesure pour mesure). C'est pourquoi il est dit, au sujet de ceux qui étudient la Torah selon ses sens simples, corporels et bons, « PAR LA GAUCHE[15], RICHESSE ET GLOIRE » (Prov. III, 16) : voilà le salaire qui leur est donné dans ce monde-ci, puisque aussi bien leur étude de la Torah est en fonction de leur mode d'être dans ce monde-ci, dans les lois du permis et de l'interdit, de l'impureté et de la pureté, etc. Ils correspondent au serviteur qui sert évidemment son maître en vue d'un salaire, et « *Toute la grâce qu'ils prodiguent, etc*. », comme des servantes et des serviteurs qui servent leur maître en vue d'un salaire. En revanche, de ceux qui se consacrent aux secrets de la Torah, c'est-à-dire la Torah telle qu'on l'étudie dans le monde à venir, il est dit (*ibid*.) : « LONGUEUR DE JOURS PAR LA DROITE », en référence au monde qui est toute longanimité, comme un fils qui peut pénétrer au plus intime et qui sert son père sans en attendre de salaire.

Or on sait que Tiferet* d'Asilut est appelé « Fils », tandis que Metatron [i.e. Tiferet] de Yesira, est appelé « Serviteur ». C'est à eux que l'on fait référence dans la prière de Rosh ha-Shana : « soit comme fils, soit comme serviteurs ». De plus, dans *Midrash Qohelet* sur le verset (Eccl. XI, 8) : « SI L'HOMME VIT DE NOMBREUSES ANNEES, IL SE REJOUIT DE TOUTES… », voici ce que les Sages disent : « *La Torah que l'homme apprend est une vanité* [litt., buée[16]] *en regard de la Torah messianique*. » Si l'on peut dire ça à propos de la Torah messianique, alors que nous serons encore corps et souffle vital, comme il est dit (*Berakhot* 34b) : « *Il n'y a aucune différence entre ce monde et l'ère messianique à part*

[15] La gauche connote le négatif, et dans notre perspective la relation sur le mode de l'échange (du travail contre salaire), par opposition à la droite qui renvoie au don gratuit.
[16] C'est-à-dire, une trace éphémère et inconsistante du souffle ou esprit (*ruah*).

l'asservissement aux empires », i. e. qu'alors sera annihilé l'empire pervers, l'écorce extérieure, comme l'ont expliqué nos Sages à propos du verset (Is. XI, 6) « LE LOUP RESIDERA AVEC L'AGNEAU… » auquel fait suite (*id*., v. 9) « ET TOUTE LA TERRE SERA EMPLIE DE LA CONNAISSANCE D'HASHEM ». Si donc la Torah de ce monde-ci, enveloppée d'écorces du fait que le mauvais penchant, qu'on appelle *qlipa* [écorce], se trouve dans le monde, se trouve être une buée en regard de la Torah de l'ère messianique, où elle se dépouillera d'un peu de ses vêtements et de ses écorces puisque les hommes eux-mêmes se seront dépouillés de la *qlipa* du mauvais penchant, alors a fortiori, ô combien a fortiori, quand nous sommes dans l'En-Haut, dans le monde à venir, le monde spirituel, dépouillés totalement de toute vêture, l'étude qu'on y mène concerne-t-elle uniquement l'âme de la Torah et ses secrets intérieurs.

[Conditions préalables de l'étude ésotérique]

Pour autant, qu'on n'aille pas se dire : « Je vais étudier la science kabbalistique » avant de s'être consacré à la Torah, à la Mishna et au Talmud, ainsi que nos Sages nous ont déjà avertis : « *Qu'on ne pénètre pas dans le* pardes [le « verger » du savoir ésotérique, cf. *Hagiga* 14b] *à moins d'avoir le ventre plein de viande et de vin*[17]. » Cela ressemblerait à une âme désincarnée, pour laquelle il n'y a ni mérite, ni œuvres, ni valeur tant qu'elle n'est pas liée à un corps où elle puisse se parachever par le biais des 613 mitswot* de la Torah. À l'inverse, celui qui se consacre à la Mishna et au Talmud de Babylone sans faire une part aux secrets de la Torah ressemble à un cadavre qui gît dans la ténèbre, sans âme humaine, cette lampe divine qui l'éclairerait de l'intérieur. Car un tel cadavre est desséché, déconnecté de la source de vie, comme on a vu plus haut : « *Ce sont ceux qui étudient une Torah desséchée et refusent d'étudier la sagesse initiatique* ». C'est pourquoi un érudit qui étudie la Torah en son nom à elle, et non pour se faire un nom, doit d'abord étudier l'Écriture, la Mishna et le Talmud, pour autant que son intelligence est capable d'embrasser, et ensuite seulement, qu'il se consacre à

[17] À ce qu'il semble, la source de cette expression promise à un bel avenir dans toute la littérature d'introduction à la kabbale ne se trouve pas dans le Talmud ou les midrashim, mais chez Rambam, *Mishne Torah*, « *hilkhot yesode ha-Torah* », IV, 13 : « Et moi je dis qu'il n'est pas convenable qu'on se promène dans le *pardes* [des sciences cosmologiques et métaphysiques] à moins d'avoir rempli son ventre de pain et de viande. Ce pain et cette viande, c'est connaître l'analyse du permis et de l'interdit, et de ce qui est du même ordre dans le domaine des mitswot. » Cf. *Hagiga* 14a, ainsi que *'Eruvin* 21b, pour la métaphore du pain et de la viande. On remarquera que notre texte remplace « pain et viande » par « viande et vin ». Sachant que le vin est le symbole par excellence du savoir ésotérique – puisque *yayin*, « vin », a la même valeur numérique (70) que *sod*, « secret » (cf. *'Eruvin* 65a). Faut-il y voir une erreur de scribe, ou un glissement volontaire faisant signe vers une distinction entre un exotérique de l'ésotérique et un ésotérique de l'ésotérique ? À notre connaissance la littérature traditionnelle n'a pas relevé ce point.

connaître son Seigneur par la Science de vérité, ainsi que l'a ordonné le roi David – sur lui la paix – à son fils Salomon (I Chr. XXVIII, 9) : « CONNAIS LE DIEU DE TES PERES ET SERS-LE. »
Et si à quelqu'un l'étude approfondie du Talmud est pénible et difficile, du moment qu'il a tenté sa chance, il vaut mieux qu'il laisse cela de côté et qu'il se consacre à la Science de vérité. Comme il est dit (*Hulin* 24a) : « *Tout érudit qui en cinq ans d'étude talmudique n'a pas vu de signe favorable, n'en verra pas plus en continuant*. »
Par contre, quiconque à qui cette étude est aisée a l'obligation de consacrer une ou deux heures quotidiennes[18] à la résolution de problèmes halakhiques ; et, en résolvant ces questions au niveau du *pshat*, il doit fixer son intention sur le fait que le *pshat* est rattaché non pas à la mauvaise *qlipa* – du côté du Serpent, du Sinistre, du Serviteur Mauvais – mais à la bonne *qlipa* – la Mishna, Metatron, le monde de Yesira, le serviteur et la servante de la Maîtresse. Mais il n'est pas non plus attaché directement à la Maîtresse elle-même, le cortex [*moah*, moelle, cerveau] intérieur, la Science de vérité qu'on appelle Arbre de vie. C'est de ce dernier qu'il est dit (Is. XLII, 8) : « JE SUIS HASHEM, VOICI MON NOM », au sens ésotérique où toute la Torah est noms divins (cf. Zohar *Haazinu* 241). « ET MA GLOIRE JE NE CEDE A PERSONNE » (Is., *id*.) : car la *qlipa* ne peut se mêler qu'au niveau de l'Arbre de la connaissance du Bien et du Mal, la Mishna, l'impur et le pur, l'interdit et le permis, le *kasher* et le *pasul*. Qu'on fixe donc son attention sur le retrait de la mauvaise *qlipa* qui est la cause des difficultés de compréhension, et sur son éloignement de l'Arbre de la connaissance du Bien et du Mal, i. e. la Mishna, servante de la Maîtresse ; ensuite, qu'on ait l'intention de parer la Maîtresse elle-même, la science kabbalistique… Bref, ici n'est pas le lieu approprié pour cet exposé.
[…]

[La kabbale comme Arbre de vie – *'ets Hayim*]

On lit encore, en Zohar *Bereshit* 26b-27a :

> « "*ET DE LA IL SE SEPARE ET DEVIENT QUATRE TETES* (*Gn. II, 10)", ce sont les quatre qui sont entrés au* pardes *(*Hagiga *14b). L'un a remonté le Pishon, c'est la bouche (*pi*) qui répète (*shone*) des* halakhot*. Le deuxième a remonté le Gihon… ça c'est le*

[18] On est loin des études talmudiques à plein temps qui constituent actuellement le programme des *yeshivot*. Cette réaction contre les excès de l'étude strictement halakhique et talmudique n'était pas propre aux purs kabbalistes : on la retrouve dans la réhabilitation, à la même époque, des préoccupations aggadiques chez le Maharal de Prague. Le siècle suivant, en sus de la fulgurante diffusion des notions kabbalistiques, verra un spectaculaire renouveau des études midrashiques.

remez. *Le troisième a remonté le* Hideqel, *le discours savoureux (*hadida*) et léger (*qalla*) du* drash. *Le quatrième a remonté le Prat, le cortex* (moah*) où s'originent fructification (*peria*) et multiplication*[19]. *Ben 'Azay, ben Zoma (et Elisha', "l'Autre"*[20]*), sont montés par les écorces de la Torah et ont été frappés. Rabbi 'Aqiva qui est monté par le cortex, il est dit de lui qu'il est entré en paix et sorti en paix. r. Eléazar dit à son père* [r. Shimon] *: (...) la Torah était sur ces deux Tables ; Moïse devait les donner à Israël, mais ceux-ci ne les ont pas méritées : elles sont tombées et se sont brisées, ce qui a entraîné la destruction du Premier et du Deuxième Temple. Il leur en a donné d'autres, du côté de l'Arbre de la connaissance du Bien et du Mal, et c'est pourquoi la Torah s'occupe de permis et d'interdit, à droite la vie, à gauche la mort. (...) Autre interprétation : (...) "POUR ABREUVER LE JARDIN", ceci est le* pardes *de Metatron, où sont montés ben 'Azay, ben Zoma et l'Autre, là où les écorces sont bonnes de ce côté, et mauvaises de l'autre ; c'est l'interdit et le permis, le pasul et le kasher, l'impureté et la pureté. (...) De même, la compagnie* [de r. Shimon]*, les maîtres de la Mishna, ont dit : "ET ILS RENDIRENT LEUR VIE AMERE PAR UN LABEUR ARDU (*'AVODA QASHA*) (Ex. I, 14)", c'est la difficulté logique (*qushya*) ; "PAR L'ARGILE (*HOMER*)", c'est le raisonnement a fortiori (*qal wa-homer*) ; "PAR LES BRIQUES (*LEVENIM*)", c'est l'éclaircissement (*libun*) de la halakha ; "ET PAR TOUS LES TRAVAUX DES CHAMPS", ce sont les* beraïtot [qui sont littéralement "extérieures" au canon mishnique, tout comme les champs sont un domaine extérieur] *; "ET PAR TOUT LEUR TRAVAIL", c'est la Mishna. Mais s'ils font* teshuva*, il est dit à leur sujet (Ex. XV, 25) : "HASHEM LEUR ENVOYA UN BOIS (*'ETS*)", c'est l'Arbre de vie (*'ets hayim*), et par lui "LES EAUX* [de la Torah] *S'ADOUCIRENT". Et ce bois, c'est le Messie* [dans d'autres versions : Moïse le Messie, ou peut-être le Moïse messianique] *dont il est dit (Ex. XVII, 9) : "ET LE BATON D'ELOHIM EN MA MAIN"…* »

Il est explicité dans le passage liminaire ci-dessus que la faute d'Adam avec l'Arbre de la connaissance du Bien et du Mal consiste en ce qu'il n'a pas choisi de s'intéresser à l'Arbre de vie, qui est la science kabbalistique. C'est la même faute que devait commettre la « foule mêlée » qui dit à Moïse (Ex. XX, 16) : « PARLE, TOI, ET NOUS ECOUTERONS », selon l'aspect de l'Arbre de la connaissance du Bien et du Mal, « mais que Elohim ne parle pas avec nous,

[19] Dans la physiologie traditionnelle, la semence est une émanation directe des régions cervicales, par le canal de la moelle épinière.
[20] Ce troisième est mentionné dans notre texte mais pas dans le passage correspondant du Zohar.

de peur que nous mourions », selon l'aspect des secrets de la Torah, comme le pensent certains *bne Torah* de notre époque qui sont dans l'erreur et font une mauvaise réputation à la Science de vérité – qui est vie éternelle – en disant que celui qui s'y consacre meurt prématurément, D. préserve !

[La kabbale comme moteur et finalité de la délivrance]

C'est à cause de cette attitude qu'ont été brisées les Premières Tables, qui étaient du côté de l'Arbre de vie, et qu'elles leur ont été données du côté de l'Arbre de la connaissance du Bien et du Mal, la Mishna, servante de la Maîtresse ; c'est à cause de cela qu'ont été détruits les Premier et Deuxième Temples, et que nous nous trouvons dans cet exil amer et prolongé, du fait de nos nombreuses fautes, jusqu'à ce que les *Bne Israël* fassent *teshuva* et demandent à Hashem* leur Dieu de les initier aux secrets de la Torah, afin qu'ils connaissent Celui qu'ils servent, Qui est leur Roi ; et ainsi ils mériteront d'étudier la Science de vérité, comme il est dit : « HASHEM LEUR ENVOYA UN BOIS, ET PAR LUI LES EAUX S'ADOUCIRENT », par l'entremise du Messie. De même on lit en Zohar *Naso* 124b :

> « *Du fait que, dans le futur, Israël goûtera à l'Arbre de vie, qui est le présent Livre du Zohar, par là même ils sortiront d'exil… Et l'Arbre du Bien et du Mal, qui est le permis et l'interdit, ne les gouvernera plus*[21] *… Et ils seront comme les anges du Suprême, étudiant la Torah d'Atsilut et non la Torah de Metatron, laquelle est vêtue d'habits et d'histoires matérielles*. »

Et en *Tiqqune Zohar* (*tiqqun* 6) :

> « *Et de nombreux hommes bénéficieront, dans l'En-bas, de ton œuvre* (dit Élie à r. Shimon b. Yohay)*, dans la dernière génération, à la Fin des jours, et à ce sujet il est dit : "ET TU PROCLAMERAS LA LIBERATION DANS LE PAYS" (Lev. XXV, 10)* » […]

[21] À chaque fois qu'on dit que « l'Arbre du Bien et du Mal, qui est le permis et l'interdit, ne les gouvernera plus », il faut impérativement garder à l'esprit que cela concerne l'époque messianique, ou encore au niveau individuel l'état de complète illumination (cf. Dan. XII, 3 : *we-ha-maskilim yazhiru ke-zohar ha-raqia'*, « Et les clairvoyants rayonneront comme le rayonnement du firmament »), là où le mauvais penchant est oblitéré, et où ne pas fauter est aussi « naturel » que les fonctions vitales ainsi purifiées. Cela ne signifie pas qu'il sera donné licence de jouir de l'interdit : au contraire, l'attrait même de l'interdit aura disparu du champ de l'expérience humaine. Faire une lecture transgressive de ces sentences serait d'une hétérodoxie extrême. Du reste, la possibilité même d'une lecture transgressive, la tentation qu'elle exerce, est bien le signe que le mauvais penchant n'a pas été oblitéré et que l'écorce protectrice de la Mishna est indispensable.

[Le mépris de l'ésotérique comme cause de l'Exil]

Car j'entends, j'entends le prophète Jérémie, l'inquiétude amère de son souffle, qui proclame (Jer. IV, 21-27) :

> « COMBIEN DE TEMPS AVANT QUE JE VOIE LA BANNIERE, QUE J'ENTENDE LE *SHOFAR** ? CAR DEMENT EST MON PEUPLE, ET MOI ILS NE ME CONNAISSENT PAS ; EUX SONT DES FILS IDIOTS, ET EUX NE COMPRENNENT PAS ; EUX SONT SAVANTS POUR LE MAL, MAIS FAIRE LE BIEN, ILS NE CONNAISSENT PAS. J'AI VU LA TERRE : VOICI, UN *TOHU* ; VERS LES CIEUX, ET LEUR LUMIERE N'EST PAS. J'AI VU LES MONTAGNES : LES VOICI, CONVULSEES, ET TOUTES LES COLLINES DE SE DESAGREGER. J'AI VU, ET VOICI : L'HOMME N'EST PAS, ET TOUS LES OISEAUX DES CIEUX ERRENT. J'AI VU, ET VOICI LE CARMEL : UN DESERT ; TOUTES SES VILLES, DEMANTELEES DU FAIT D'HASHEM, DU FAIT DE SA COLERE FULMINANTE. CAR AINSI PARLE HASHEM : TOUTE LA TERRE SERA DESOLATION HEBETEE – MAIS L'ANEANTISSEMENT, JE NE FERAI PAS. »

S'est éveillé en moi un désir viscéral d'expliquer ces versets que Jérémie a prononcé prophétiquement à propos de la dernière génération, la nôtre, amer du fait du prolongement excessif de notre exil. C'est ce que signifie « COMBIEN DE TEMPS AVANT QUE JE VOIE LA BANNIERE [*NES*[22]] » : c'est la bannière et l'étendard du Messie comme il est dit en Zohar *Mishpatim* (120a) : « *la bannière du Messie fils de David, frappée d'un lion, à droite, la bannière du Messie fils de Joseph, frappée d'un taureau, à gauche*… »

[Les degrés de l'initiation]

« ENTENDRE LE *SHOFAR* » renvoie au rassemblement des exilés consécutif à la venue de notre Messie – prochainement, de nos jours, amen ! […] Puis il donne la raison du prolongement de l'exil : « *CAR* DEMENT EST MON PEUPLE… ». Pour comprendre cela, il faut savoir que les *Bne*

[22] Notons que Rashi, sur Nb. XXI, 8, traduit *nes* par « perche ». Ce terme correspond à la symbolique de la sefira *yesod** ou *tsadiq* (à laquelle correspond le Messie) comme axe qui fait la jonction entre Ha-Qadosh Barukh Hu et sa Shekhina.

Israël se répartissent en trois groupes : d'abord, les *'am ha-ares*, les gens du commun ; ensuite, les érudits qui se consacrent à l'exotérisme de la Torah ; et enfin, les maîtres de la Science de vérité. Au sujet des premiers il est dit : « DEMENT EST MON PEUPLE, ET MOI ILS NE ME CONNAISSENT PAS », ce sont les gens du peuple, qui sont appelés « PEUPLE » sans plus de précision. Au sujet du troisième groupe, ceux qui se consacrent aux secrets de la Torah et qui sont appelés « FILS » (cf. Tiqqune Zohar 1b), il est dit : « EUX SONT DES FILS IDIOTS, ET EUX NE COMPRENNENT PAS », car ils étudient la Science de vérité à partir de leur connaissance limitée et de leur faibles capacités d'analyse, sans parvenir au fond des choses ni les comprendre véritablement, comme je l'expliquerai par la suite. Quant aux savants du *pshat*, ceux-là qui négligent l'étude de la Science de vérité – Arbre de vie et Vie éternelle –, qui étudient les récits exotériques uniquement selon leur aspect exotérique, et affirment (D. préserve !) qu'il n'y a dans la Torah que le *pshat* – Arbre de la connaissance du Bien et du Mal –, d'eux il est dit : « EUX SONT SAVANTS POUR LE MAL, MAIS FAIRE LE BIEN, ILS NE CONNAISSENT PAS ». En effet, leur mépris de l'Arbre de vie entraîne que Ha-Qadosh Barukh Hu ne les aide point : ânonnant les significations exotériques de l'Arbre de la connaissance du Bien et du Mal, ils l'inversent pour le mal, rendant impur le pur, interdit le permis, *pasul* le *kasher* ; et par leur faute ont lieu de nombreux accidents.

[Les ignorants comme « peuple de la terre »]

Après les avoir ainsi décrits de façon générale, le prophète revient analyser leur cas dans le détail. À propos du premier groupe, il dit : « J'AI VU LA TERRE : VOICI, UN *TOHU*… ». Ce sont les *'ame ha-arets*, qui tirent leur nom de la terre (*arets*), car c'est de là que leur âme est tirée, comme il est dit (Eccl. III, 21) : « ET LE SOUFFLE DE L'ANIMAL DESCEND EN DESSOUS, DE LA TERRE ». Voilà leur âme animale, comme il est dit (Gn. I, 24) : « QUE LA TERRE PRODUISE DE L'AME BESTIALE SELON SON ESPECE » ; *son* espèce [de la terre] vraiment. Non seulement le corps est tiré de la poussière de la terre, mais leur âme aussi en est tirée, et cette âme est appelée « âme bestiale » (*nefesh haya*). Or, étant tirés de la terre, ils ne s'occupent que du terre-à-terre : commerce, plantations, agriculture, constructions, toutes choses qui ne sont profitables qu'au corps – et ils laissent de côté la vie du Monde à venir, qui est la Torah. Comme il est dit (Jer. XXXIII, 25) : « SI CE N'ETAIT MON ALLIANCE [i. e., la Torah, qui est étudiée] JOUR ET NUIT, LES LOIS DU CIEL ET DE LA TERRE JE N'AURAIS PAS MIS EN PLACE » : en n'étudiant pas, ils ramènent le monde au *tohu-bohu*. C'est pourquoi le prophète les appelle

« DEMENTS » : il n'y a pas plus grande folie que d'entretenir le corps et de ruiner son âme. Et tout cela par leur propre faute, car « MOI ILS NE M'ONT PAS CONNU », ils n'ont pas étudié la Torah, Arbre de vie qui les aurait menés sur le chemin de la Vie du monde à venir.

[De l'aveuglement des érudits]

Du deuxième groupe, les érudits, dont l'âme est tirée du Ciel et non de la Terre, il dit : « VERS LES CIEUX, ET LEUR LUMIERE N'EST PAS ». Bien que leur âme soit tirée des cieux, leur Torah est sans lumière, comme on l'a dit plus haut au nom de nos Sages (*Sanhedrin* 24a) : « *Dans ses enténèbrements Il me fait résider : c'est le Talmud de Babylone*… »

Isaïe a prophétisé à ce sujet, dans ses consolations (Is. XLII, 16) : « J'AI CONDUIT DES AVEUGLES PAR UN CHEMIN QU'ILS NE CONNAISSAIENT PAS… », car ce n'est que la Torah exotérique qu'ils ont fait connaître. De même, « *r. Ishma'el dit*[23] *: la Torah s'interprète selon treize règles*… » ; mais les trente-deux sentiers de la Sagesse par lesquels fut créé le monde[24], ils ne les ont pas connus. Or ces trente-deux sentiers de la Science de vérité sont cachés dans les treize règles du *pshat*, et ensemble ils forment un seul « cœur » (*lev*, = 32), comme on a dit plus haut au nom du Zohar *Pinhas*, « *et les Tanaïm et les Amoraïm ont construit tout leur Talmud en fonction des secrets de la Torah.* »

Et assurément ceux qui n'étudient que le Talmud de Babylone sont « COMME DES AVEUGLES QUI TATONNENT EN SUIVANT LES MURS » (Is. LIX, 10), les enveloppes de la Torah, « SANS YEUX » pour voir les secrets de la Torah qui y sont dissimulés. Car ce n'est pas arbitrairement, au gré du caprice, qu'ils ont déterminé l'impur et le pur, l'interdit et le permis, le *kasher* et le *pasul* ; ils l'ont fait depuis l'intériorité de la Torah, comme il est connu des ésotéristes[25]. On a évoqué, au début de cette introduction, cet aveuglement (« *orbites scellées par le sommeil* ») ; un verset dit (Is. XLII, 19) : « QUI EST AVEUGLE SINON MON SERVITEUR ? », i. e. à l'exclusion des Sages de vérité, les kabbalistes, qui sont appelés « FILS [et non serviteurs] ».

Mais ceux qui n'étudient que la Mishna, sans en envisager les secrets, à partir desquels seulement peuvent se décréter le permis et l'interdit comme on l'a vu, alors ce sont

[23] *Beraïta de r. Ishma'el*, début du *Sifra*.
[24] Cf. *Sefer Yetsira* I, 1 et *Pardes Rimmonim* XII.
[25] Sans doute faut-il lire ici une justification kabbalistique des lois *de-Rabbanan* (cf. p. 87) comme nécessité ésotérique, liées organiquement, elles aussi, au Législateur suprême tel qu'il se manifeste dans la Torah archétypique. Cela présuppose une réinterprétation plus ou moins radicale du couple *de-Orayta*/*de-Rabbanan*, comme on le verra p. 103-104. La lecture que donne r. Yom Tov al-Sevilli de la notion d'*asmakhta* (cf. p. 90) va néanmoins dans la même direction.

assurément des aveugles, et d'eux il est dit : « QUI EST AVEUGLE SINON MON SERVITEUR ? », car celui qui se consacre au *pshat* est appelé serviteur comme on l'a vu. À leur sujet, Isaïe a exprimé le désir prophétique qu'ils méritent d'emprunter « UN CHEMIN QU'ILS NE CONNAISSAIENT PAS », le chemin de la Science de vérité, chemin de vie qui, dans ce monde, est gardé par le flamboiement de l'épée et les Chérubins (Gn. III, 24) afin que ne comprennent les secrets de la Torah que ceux qui le méritent.

De même on lit en Zohar *Naso* 123a :

> « [et en sus de ces gardiens du côté droit, qui sont comme les épines qui protègent la vigne,] *il y a des gardiens autres : serpents, scorpions, brûlants qui gardent ce Bien afin que n'y monte pas qui n'en est pas digne. Car sinon, n'importe quel malfaisant monterait vers le secret de la Torah. C'est pourquoi le malfaisant qui tente de connaître les secrets de la Torah… des anges destructeurs… lui embrouillent l'esprit…* »

C'est ce que signifie (Is. XLII, 16) « ENCORE JE PLACERAI L'ENTENEBREMENT DEVANT EUX LUMIERE » : ce Talmud de Babylone, l'enténèbrement qui parle de l'exotérique de ce monde, je le placerai devant eux/en eux comme lumière, et ils y contempleront les secrets de la Torah qui s'y trouvent, et dont on dit « ET LA TORAH EST LUMIERE ».

[Toute difficulté textuelle dans le texte exotérique trouve sa justification dans l'ésotérique]

De même, toutes les difficultés du Talmud qui l'entraînent à recourir à des « voici un enseignement semblable (*tanya*) », « c'est-à-dire », « le texte est défectif, et c'est comme s'il y avait écrit », « la question est irrésolue (*tequ*) », toutes ces formules en apparence alambiquées retrouvent leur rectitude et l'on perçoit pourquoi il était nécessaire que les choses soient exprimées ainsi, sur un mode défectif et ambigu, du fait des allusions ésotériques qui s'y inscrivent [et dont l'inscription allusive serait perdue si l'enseignement était formulé autrement, uniquement selon les impératifs du discours *pshat*].

Et qu'on ne se dise pas : « Dans ce cas, je suis dispensé de cette étude jusqu'au monde à venir, vu que dans ce monde il est impossible de la mener », car l'Écriture dit (*ibid*.) : « VOICI LES PAROLES, JE LES AI FAITES ET NE LES AI PAS ABANDONNEES. », et nos Sages commentent (*Nombres Rabba* XIX, 6 ; *Tanhuma** *Huqat* 8) : « *et non pas "Je les ferai et ne les*

abandonnerai pas", car Je les ai déjà faites à r. 'Aqiva et à ses compagnons [à qui j'ai révélé ce qui n'avait pas été révélé à Moïse] », en référence à ce qu'on dit de r. 'Aqiva qui tirait des montagnes de *halakhot* du moindre empattement de lettre. C'est pourquoi « ELLE N'EST PAS PAROLE CREUSE (Deut. XXXII, 47) », et si elle est creuse, cela vient « DE VOUS », parce que vous n'avez pas le désir de connaître, bien que cela soit à votre portée et ne tienne qu'à vous : voyez r. 'Aqiva, qui a mérité dans ce monde-ci la compréhension parfaite (*hasaga**) de ces secrets.

Tout cela est juste, comme on voit en *Sotah* 49a : « *Depuis que r. 'Aqiva est mort, la gloire de la Torah a été oblitérée* », et les commentateurs d'expliquer que c'est parce qu'il tirait des montagnes de *halakhot* du moindre empattement de lettre, et que c'est cela qu'on appelle la gloire de la Torah, son élégance et sa beauté. Et c'est ainsi que j'interprète la *mishna* (*Avot* VI, 2) : « r. *Yehoshu'a b. Levi dit que chaque jour, l'écho d'une voix céleste émane du mont Horev* [i. e. le Sinaï de la Révélation] *et proclame : "Malheur aux créatures qui font affront à la Torah !*" » Car sans aucun doute ceux qui n'étudient que le *pshat* et les historiettes font que la Torah revêt ses habits de veuve et se couvre d'un sac. Et toutes les nations diront à Israël : « Qu'a votre Bien-Aimé de plus qu'un amant, en quoi votre Torah est-elle supérieure à nos textes sacrés ? Votre Torah, elle aussi, n'est-elle pas autre chose que des récits à propos des vanités de ce monde ? » Or, il n'y a pas de plus grand affront à la Torah ! Ainsi, ceux qui n'étudient pas la science kabbalistique, qui fait la gloire de la Torah, prolongent l'exil et sont la cause de tous les malheurs du monde, comme on l'a vu au début – où il était déjà fait référence à cette voix qui proclame.

[La matière narrative comme simple vêtement]

Sur le même thème, voici ce que dit le Zohar *Be-ha'alotekha* 152a :

> « *R. Shimon dit : Malheur à celui qui prétend que la Torah est venue nous entretenir de simples historiettes et de discours communs ! Si c'était le cas, aujourd'hui même nous pourrions écrire des discours simples d'une plus grande valeur esthétique. Si elle ne parle que de ce monde-ci, alors les chroniques gouvernementales et les livres d'histoire lui sont supérieurs en précision et en enseignements. Dans ce cas, suivons leur exemple et fabriquons une meilleure Torah ! Non, c'est bien que la supériorité de la Torah tient en ses suprêmes secrets. (…) L'aspect narratif de la Torah n'est qu'une vêture ; celui qui croit que*

cette vêture est la Torah elle-même, et pas quelque chose d'extérieur à elle, que son souffle s'éteigne et qu'il n'ait pas part au monde futur ! Car comme l'a dit le roi David (Ps. CXIX, 18) : "DECOUVRE MES YEUX, ET JE CONTEMPLERAI LES MERVEILLES DE TA TORAH", ce qui se trouve sous la vêture de la Torah. (…) La kabbale est l'âme de la Torah, ses mitswot sont son corps, et la matière narrative sa vêture. Mais les abrutis ne regardent que les vêtements, et ne voient pas plus loin… » (cf. *id.* 149b)

[Contre les érudits qui se refusent l'accès à l'ésotérique]

De plus, chez les érudits du *pshat* il y a deux degrés : le groupe de ceux qui sont craignant D. et étudient au nom du Ciel, mais qui sont restés dans l'obscurité depuis leur jeunesse et, n'ayant jamais appris les secrets de la Torah, ont peur d'y toucher et se disent (Deut. XXX, 12) : « QUI MONTERA POUR NOUS VERS LES CIEUX POUR NOUS LA PRENDRE, ET QUI EST MONTE AUX CIEUX ET EN EST DESCENDU, QUI NOUS LA RACONTERAIT », quels sont ses secrets et ses enseignements ésotériques ? C'est pourquoi il est dit d'eux : « VERS LES CIEUX, ET LEUR LUMIERE N'EST PAS » ; leur âme est tirée des cieux, mais leur lumière n'est pas avec eux, ils résident dans les enténèbrements et n'en sortent pas.

Puis il y a un autre groupe, la minorité d'érudits à l'esprit aiguisé qui, dans la maison d'étude, par leur casuistique déracinent des montagnes et les frottent l'une à l'autre jusqu'à les moudre ; et d'eux il est dit : « J'AI VU LES MONTAGNES : LES VOICI, CONVULSEES », tremblantes de la peur d'approcher le lieu du feu dévorant des secrets de la Torah, dont les paroles sont des tisons ardents, flamme incandescente. Ils ont peur de s'y brûler, à l'instar de « *tel enfant qui discourait sur le* hashmal* [de la vision d'Ezéchiel] *: un feu est sorti de lui et l'a dévoré* (*Hagiga* 13a) ». Comme leur sort serait désirable si seulement il leur advenait une telle chose : qu'ils s'enflamment pour la sainteté de Son Nom béni[26], Lui qui est « UN FEU DEVORANT (Deut. IV, 24) » ! D'eux il est dit (Prov. XXIV, 7) : « TROP ALTIERE POUR LE DEMENT, LA SAGESSE », et c'est pourquoi au chapitre des dix sefirot ils n'ont pas voix.

Et sans doute ceux qui raisonnent ainsi sont des déments, pour croire qu'on peut se suffire de la science exotérique, qu'ils connaissent ; déjà savants, rien ne les empêche d'entrer dans

[26] À la fois qu'ils soient consommés d'enthousiasme pour la sainteté, et qu'ils meurent « pour la sanctification du Nom (*qiddush Hashem*) », i.e. en martyrs, comme les fils d'Aaron (Lev. X, 2).

l'intériorité de la Torah, et d'eux il est dit (Prov. XXVI, 12) : « TU AS VU CELUI QUI SE CROIT SAGE : IL Y A DE L'ESPOIR POUR LE FOU. » Et si le roi Salomon – sur lui la paix ! – dont il est dit qu'il fut « PLUS SAGE QUE TOUT HOMME (I R. V, 11) », a pu dire à la fin de sa vie, quand il rédigeait Qohelet (Eccl. VII, 23) : « J'AVAIS DIT : "J'ATTEINDRAI LA SAGESSE", MAIS ELLE EST LOIN DE MOI », sans croire qu'il avait déjà atteint la sagesse, mais qu'il était possible d'être encore plus sage à force d'efforts, et que malgré ces efforts la sagesse était encore loin – si Salomon a pu penser ainsi, que feront les niais et les moucherons de notre époque, doctes contents de leur sort et heureux de leur pratique religieuse ? Et pourtant nos Sages, les maîtres du Talmud, nos immenses prédécesseurs, disaient déjà : « *Nous ne valons même pas l'âne de r. Pinhas b. Yaïr*[27] » ! Rien d'étonnant à cela, puisque c'est explicitement dit dans l'Écriture (Gn. XXII, 5) : « ABRAHAM DIT A SES JEUNES GENS : RESTEZ POUR VOUS ICI AVEC L'ANE (*'im ha-hamor*) », dont les Sages ont donné comme lecture (*Qiddushin* 68a) : « *peuple ('*am*) qui ressemble à l'âne*[28] ». Et Abraham ne leur a pas dit ça du fait qu'il étaient des jeunes sans sagesse, puisque l'Écriture témoigne en faveur de l'un d'eux, Eliezer, en l'appelant (Gn. XV, 2) « DAMESSEQ ELIEZER », nom que les Sages (*Yoma* 28b) expliquent comme signifiant qu'il « *puisait (*dole*) et abreuvait (*mashqe*) les autres de la Torah de son maître* [i. e., Abraham l'avait institué maître d'étude] ». De toute façon, nos maîtres ont déjà expliqué eux-mêmes le sens de leurs paroles en disant [que l'on doit interpréter ce verset en fonction de celui qui le précède :] qu'ils n'ont pas *vu* la nuée de la Shekhina accrochée à la montagne, et c'est de ce fait qu'Abraham les a appelés ânes : de même qu'un âne est incapable d'une telle vision, de même vous n'avez rien vu. […]

Le texte de Jérémie poursuit : « ET TOUTES LES COLLINES DE SE DESAGREGER ». Ces collines sont les jeunes érudits, qui sont des collines en regard des montagnes dont on vient de parler. Et ces collines se désagrègent complètement quand les petits érudits voient que les grands, ces gigantesques montagnes, sont jour et nuit à la poursuite du *pshat* et n'étudient pas cette science [ésotérique]. Ne sachant pas que c'est la peur qui les empêche d'entrer dans cette étude, ils se désagrègent, leur cœur secrète venin et fiel, il monte en eux rouille, fange et vase, et ils en viennent à abjurer la Science de vérité et à dire que la Torah se réduit à ses sens *pshat*, ses vêtures, comme l'a expliqué le Zohar *Be-ha'alotekha*. Et il ne fait aucun doute qu'ils n'auront pas part au monde à venir, comme le dit ce même Zohar. Et on en a déjà expliqué la cause : dans le monde à venir, l'étude ne se fait pas selon le *pshat*, on ne se

[27] Dont on dit qu'il refusait de manger d'une récolte de laquelle on n'avait pas encore effectué les prélèvements rituels (cf. *Shabbat* 112b).
[28] L'âne, *hamor*, connote très fortement l'idée de matière, *homer*, par opposition à la forme idéelle (*tsura*).

consacre qu'à l'ésotérique ; or celui qui n'a pas fait l'effort de s'y consacrer dans ce monde-ci, veille de shabbat, comment mangerait-il durant le shabbat ? D'eux il est dit (Is. LXV, 13) : « VOICI QUE MES SERVITEURS MANGERONT, ET VOUS SEREZ AFFAMES ».

[Les kabbalistes sans tradition comme « fils idiots »]

Et au sujet de ceux qui se consacrent aux secrets de la Torah, qui sont appelés « FILS »…, d'eux il est dit [toujours dans le même passage de Jérémie] : « J'AI VU, ET VOICI : L'HOMME N'EST PAS ». Il ne dit pas : « pas un homme », mais « *L'H*OMME N'EST PAS ». Car même s'il mérite d'être appelé « *un* homme » puisqu'il étudie la Science de vérité, pour autant il n'est pas *l*'homme singulier qui est apte à cette étude, car lui et ses semblables ne possèdent pas les racines et les principes qui leur permettraient de comprendre cette science[29], comme on a dit plus haut : « EUX SONT DES FILS IDIOTS, ET EUX NE COMPRENNENT PAS ». Or l'homme singulier n'existe pas en ce monde, et nous dans cette Science sommes comme des aveugles qui tâtonnent en suivant les murs, car les maîtres de cette science « *ont pris refuge dans les lieux de repos, et nous ont abandonnés aux gémissements*[30] ». Et c'est quand cet homme singulier n'est pas là pour enseigner cette science, alors « TOUS LES OISEAUX DES CIEUX ERRENT » : ces oiseaux, ce sont les étudiants dont Hashem a touché le cœur qui désirent voler vers les cieux mais qui n'ont pas d'ailes. Et ils disent (Ps. LV, 7) : « QUI ME DONNERA DES MEMBRES COMME LA COLOMBE, QUE JE M'ENVOLE ET QUE JE RESIDE » dans les tentes de cette science ?

Nous avons ainsi examiné tous les groupes entre lesquels se répartissent les *Bne Israël* : tous, même si c'est pour des raisons différentes, sont empêchés d'adhérer à cette science, au point que par nos nombreux péchés s'est accompli le verset (Is. LI, 18) : « PERSONNE POUR GUIDER TOUS LES FILS QU'ELLE A ENFANTES, ETC. ». C'est-à-dire : bien qu'ils soient des « FILS », i. e. des maîtres de la kabbale [en puissance], ils désespèrent de pouvoir se consacrer à cette science. Il est clair que ce verset parle prophétiquement de notre époque, contrairement à l'opinion des érudits de notre génération qui croient avoir compris tout ce qu'il est nécessaire et sont satisfaits de leur sort. Or l'Écriture témoigne (Is. LIX, 16) : « IL VOIT : PAS D'HOMME ; IL SE DESOLE : PAS UN QUI LE HEURTE ». Malheur aux oreilles qui entendent cela, aux yeux qui

[29] Cette distinction prend tout son sens quand on considère le regard que porte notre auteur sur les kabbalistes des générations précédentes, qui mènent une étude non inspirée (cf. p. 63) et sur la place capitale de son propre maître, le Arizal, dans le renouvellement de la chaîne authentique d'initiation interrompue après le Ramban (cf. p. 68). Le verset cité fait directement écho au désarroi de l'auteur face à la mort récente de son maître, l'homme unique dont il est question ici et qui n'est plus.

[30] Ce texte se trouve dans les *ta<u>h</u>anunim* (supplications) des lundis et jeudis.

voient cela, Son témoignage à notre propos ! Et nous n'avons pas à cœur de connaître, de faire *teshuva* et d'étudier cette science, d'adhérer à Lui (Is. LXIII, 5) : « JE REGARDE : PAS D'AIDE ; JE ME DESOLE : PAS D'APPUI ».

[Action rédemptrice de l'étude kabbalistique]

L'étude de cette science permet de faire s'approcher la délivrance, et en quelque sorte la rédemption de la Shekhina. Nous hâterions ainsi le fleurissement de cette délivrance, comme il est dit (*ibid*.) : « ET MON BRAS EST POUR MOI REDEMPTION », en quelque sorte vraiment *pour* Moi, comme on l'a vu dans le passage liminaire de cette introduction. Car tout est suspendu à l'étude de cette science, le fait que nous nous en abstenions retarde et empêche la construction de notre Temple, notre splendeur qu'on appelle « beauté du Carmel », comme il est dit (Cant. VII, 6) : « TA TETE SUR TOI COMME LE CARMEL ». Et c'est pourquoi Jérémie dit : « « J'AI VU, ET VOICI LE CARMEL : UN DESERT » […] Et « TOUTES SES VILLES », i. e. les villes de Juda, « DEMANTELEES » elles aussi, et tout ce mal pourquoi ? « DU FAIT D'HASHEM », du fait de cette science qui enseigne que toute la Torah est Noms divins, et qu'il n'étudient pas ; et aussi « DU FAIT DE SA COLERE FULMINANTE », parce que le souffle divin n'est frais, dans Son monde, que dans la mesure où l'on se consacre à cette science.

[L'étude de la kabbale est obligatoire]

On peut encore rappeler le récit talmudique (*Hagiga* 14b) concernant r. Yohanan b. Zakkay et r. Elazar b. 'Arakh, qui discouraient du *Ma'asse Merkava* lorsque le feu de la Shekhina descendit et encercla les arbres, ce qui n'arrivait pas tant qu'ils s'entretenaient d'exotérisme. Et voici ce que dit r. Yishma'el le Cohen Gadol[31] (*Midrash Proverbes* X) sur le verset (Prov. X, 3) « HASHEM NE LAISSERA PAS L'AME DU JUSTE AFFAMEE » :

> « *Vois combien est pénible le jour du Jugement ! … Quelle épreuve que cette honte, que cette humiliation quand Hashem nous demandera des comptes sur notre étude ! … Celui qui n'a étudié que l'Écriture et pas la Mishna, D. détourne*

[31] r. Ishma'el le Cohen Gadol, à qui sont notamment attribués les comptes-rendus de voyages mystiques connus sous le nom de *Sifre Hekhalot* (littérature des Palais), est également cité dans le Talmud même sur des thèmes similaires et en des termes tout aussi surprenants (cf. notamment *Berakhot* 7a). Il témoigne de l'initiation ésotérique extrêmement poussée à laquelle était soumis le Cohen Gadol.

Sa face de lui et il est jeté au Guehinom ; celui qui connaît une partie de la Mishna, on lui dit : pourquoi n'as-tu pas étudié les halakhot qui en découlent ? Celui qui a étudié les halakhot, *on lui dit : pourquoi n'as-tu pas étudié le* Sifra* *? Et ainsi de suite pour celui qui a étudié le* Sifra*… le Pentateuque*[32]*… les paroles de* aggada**… Et à celui qui a étudié le Talmud, on dit : Mon fils, puisque tu as étudié le Talmud, as-tu scruté la Merkava ? As-tu scruté Mon orgueil ? Car Je n'ai pas de profit dans ce monde sinon quand les sages sont assis à étudier et à contempler cet enseignement : Mon Trône, comment tient-il ?… et le hashmal… et la foudre… et le chérubin… et plus que tout, de Mes ongles à Mon crâne, comment est-ce que Je me tiens, quelle est la mesure de Ma paume, de Mes orteils, etc. ? N'est-ce pas là Ma magnificence, n'est-ce pas là Ma grandeur, Ma beauté : que Mes fils connaissent Ma gloire… ?* »

Ainsi, même chez les Tanaïm, on retrouve exprimée explicitement la notion selon laquelle on ne s'acquitte pas entièrement de son obligation d'étudier la Torah tant qu'on se cantonne à l'Écriture, à la Mishna, au Midrash et au Talmud : il est obligatoire de faire tout son possible pour étudier les secrets de la Torah et le *Ma'asse Merkava* car, dans tout ce que Ha-Qadosh Barukh Hu a créé, rien ne lui est profitable sinon cette étude ésotérique que mènent ses enfants et par laquelle ils reconnaissent Sa grandeur, Sa beauté, Son élévation. En effet, pour ce qui est des *pshat* de la Torah, ses récits, ses lois, ses mitswot, en tant que réduites à leur *pshat* elles ne mènent aucunement à la connaissance du divin. Au contraire, il y a parmi ceux-là des mitswot et des décrets incompréhensibles, et les nations demandent des comptes à Israël et leur disent : « Qu'est-ce que c'est que cette Torah que vous a imposée votre dieu ? Des paroles qui sonnent comme des allégories et des symboles[33], par exemple prendre une corne de vache[34] et en sonner le jour de Rosh ha-Shana. Et vous, vous racontez que cette sonnerie sert à embrouiller l'Adversaire spirituel, l'Accusateur suprême[35] ? De même,

[32] Accompagné, d'après le contexte, des midrashim afférents.
[33] On peut sans doute lire ici que la démarche de r. Hayim Vital répond non seulement à des nécessités d'ordre interne à la communauté juive – réfuter aristotéliciens et littéralistes – mais aussi à une émulation externe : le renouveau des études ésotériques dans le monde chrétien. Or, ce renouveau est dû pour une large part à l'acculturation de la kabbale.
[34] Remarquons que la corne de vache est en réalité explicitement exclue des *shofar* possibles (*Rosh ha-Shana* 26a). Cette erreur halakhique, mise dans la bouche des non-juifs, renforce la saveur authentique de l'anecdote tout en stigmatisant les purs halakhistes : vous connaissez la Mishna par cœur, mais vous n'êtes pas capable de reconnaître un symbole évident.
[35] Ici, r. Hayim reproche simultanément aux ésotéristes non juifs de récuser l'efficacité, l'aspect théurgique des mitswot, au profit d'une simple interprétation symbolique, et aux littéralistes juifs de ne pas voir la vérité et la nécessité spirituelles profondes de ce qui paraît au premier abord ressortir à la littérature fantastique.

quasiment toutes les mitswot, en particulier dans leurs détails, sont incompréhensibles : dès lors, où est la magnificence de la Torah, sa gloire et sa grandeur ? »

[L'étude de la kabbale « renforce » Dieu]

De même, (Job XXXV, 7) « SI TU AGIS JUSTEMENT, QU'EST-CE QUE TU LUI DONNES ? ET SI TU FAUTES, EN QUOI AGIS-TU EN LUI ? », car le salaire et la punition qui y sont attachés ne concernent que toi. Mais pour ce qui est des secrets de la Torah et des intentions kabbalistiques (*kawanot**) des mitswot, à l'inverse il est dit, en bien (Ps. LXVIII, 35) : « DONNONS DE LA FORCE A DIEU », et en mal (Deut. XXXII, 18) : « AFFAIBLISSANT LE ROC QUI T'ENFANTA ». Et encore (Is. LXVI, 24) : « ILS SORTIRONT ET VERRONT LA DEPOUILLE DE CEUX QUI PECHENT EN MOI », vraiment *en* Moi, en quelque sorte. Toutes ces paroles sont limpides à qui a eu le cœur touché par Dieu. Et c'est cela, le secret de ce qu'on a dit plus haut, que celui qui étudie la Mishna et le Talmud est appelé serviteur, qui sert son maître en vue d'un salaire, tandis que l'étude de la Science de vérité permet en quelque sorte d'opérer un *tiqqun**, de donner force et puissance à l'En-Haut, ce qu'on appelle étudier la Torah en son nom à elle, sans aucun doute.

[La kabbale, but suprême]

De plus, l'homme n'a été créé que pour qu'il étudie la kabbale ; mais auparavant, il faut impérativement qu'il purifie son corps par le biais des mitswot pratiques – c'est là leur finalité, et elles restent obligatoires dans tous les cas. Ce n'est qu'après que l'âme, qui est appelée « LAMPE D'HASHEM », peut rayonner dans ce corps comme une bougie qu'on place dans une lanterne de verre : alors elle éclaire, lui donne la force de comprendre les secrets de la Torah et lui révèle les profondeurs qui étaient masquées par la ténèbre. Tel est le sens du verset : « LA MITSWA D'HASHEM EST LIMPIDE, ELLE ILLUMINE LES YEUX » (Ps. XIX, 9), i. e. elle permet de comprendre les secrets de la Torah, ce qui est le but suprême, comme on le voit dans le Zohar sur le Cantique à propos du verset : « RACONTE-MOI, AMOUR DE MON AME » :

> « *Bienheureux ceux qui se consacrent à connaître la Sagesse de leur Maître, qui connaissent et contemplent les secrets suprêmes ; car ainsi, lorsque la personne*

sort de ce monde, il échappe à tous les jugements de ce monde, et de plus on lui ouvre douze portes de myrrhe pure dont dépend toute sagesse suprême. Et encore, Ha-Qadosh Barukh Hu le grave dans ce porphyre où sont inscrites toutes les formes de ce monde et du monde-à-venir, et Ha-Qadosh Barukh Hu se délecte avec lui dans le Jardin d'Eden, et il hérite de deux mondes, ce monde-ci et le monde-à-venir.

Voici la sagesse qu'il est nécessaire à l'homme de connaître et de contempler dans les secrets de son Maître. D'une part, il doit connaître son corps : entendre ce qu'il est, comment il est, comment il faut le porter à sa perfection, comment il est destiné à monter en jugement devant le Roi de tout. D'autre part, il doit connaître et contempler les secrets des âmes : qu'est cette âme qui est en lui, d'où elle vient, pourquoi elle est venu en ce corps vil qui est aujourd'hui ici et demain dans la tombe. Ensuite, il doit connaître et contempler ce monde où il se trouve et comment l'amener à sa perfection. Et enfin, il doit se consacrer aux secrets suprêmes, et entendre son Maître. Et tout ceci, la personne doit le contempler à la lumière de la Torah.

Viens et vois : toute personne qui quitte ce monde sans savoir, même s'il a pour lui de bonnes et pures actions, on le refoule à toutes les portes de l'autre monde… Viens et vois ce qu'il est écrit (Cant. I, 8) : "SI TU NE SAIS PAS, BELLE D'ENTRE LES FEMMES…", si tu viens sans savoir, si tu n'as pas contemplé la sagesse, si tu n'ets pas venue jusque là et que tu ne connais pas les secrets du monde suprême, même si tu es "BELLE D'ENTRE LES FEMMES" en termes de mitswot et de bonnes actions, tu ne mérites pas de monter ici, "… SORS…"

[ici s'achève notre traduction]

B. Finalité ésotérique de la halakha

Ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est l'attitude ambivalente de la kabbale face à la halakha : mépris pour l'étude de la halakha en tant qu'absolu, mais reconnaissance de sa nécessité dans notre mode d'existence marqué par un dualisme irréductible (une « conscience malheureuse » au sens hégélien). À la fois signe de notre séparation et antidote à celle-ci, la

halakha doit finalement être restituée à sa véritable destination : purifier les éléments inférieurs de l'homme pour le préparer au service divin, et codifier ce service divin qui vise en réalité non pas tant le salut de l'homme que le salut de la Shekhina, c'est-à-dire la réconciliation du divin et de sa manifestation dans tous les modes de l'existant. Cela n'est possible que lorsque nous, cet autrui du divin, cessons de nous considérer comme une autre positivité face à l'Être primordial : lorsque cesse l'aliénation de l'esprit humain, et que le centre de gravité de l'existence est restitué au cœur du divin, alors cesse l'exil de la Shekhina. La halakha doit alors être considérée comme une discipline spirituelle visant à cette restauration. Pour cela, elle demande elle-même à être extraite de l'aliénation qui la fait se percevoir comme une fin en soi, alors qu'elle n'est que le véhicule des vérités et des opérations ésotériques. Ainsi, l'introduction du texte fondateur de la kabbale moderne pose comme horizon de son programme la respiritualisation de la halakha par la kabbale. La démarche principale qu'elle propose à cet effet est l'utilisation du Zohar comme guide d'interprétation de l'ensemble du Talmud, dans ses parties halakhiques comme dans ses parties aggadiques. La perspective messianique de ce programme et ses implications quant à l'orientation de l'histoire de la halakha (non plus uniquement sauvegarde de ce qui a été enseigné une fois, mais tension et progression vers un futur) seront également d'une grande influence, comme on le verra p. ???.

Chapitre II

Histoire et structure

des corpus halakhique et kabbalistique

Importance de la périodisation

La périodisation de la littérature halakhique a une fonction importante, sinon primordiale, dans la confrontation des différentes opinions. Il importe donc de préciser quelles sont les œuvres majeures et les caractéristiques de ces périodes, au niveau de la halakha simple, afin de comprendre par la suite comment l'irruption de sources kabbalistiques vient perturber cet agencement. En effet, le principe de base qu'il importe de mettre en évidence ici est qu'un décisionnaire ne peut remettre en cause la décision d'un auteur appartenant à une époque précédente à moins de s'appuyer sur l'opinion d'un autre auteur de la même époque que celui qu'il conteste – voire d'une époque encore antérieure (si cette éventualité existe). En revanche, un décisionnaire peut remettre en cause les décisions de l'un de ses contemporains, et l'on aura tendance à considérer que si un décisionnaire remet en cause l'avis d'un de ses prédécesseurs appartenant à la même période que lui, c'est l'auteur le plus récent qu'il faut suivre : on estime qu'il a connaissance de plus d'éléments pour juger, étant averti des controverses des générations qui l'ont précédé, et de leurs arguments.

Cette dernière remarque permet d'ores et déjà d'écarter une conception unilatérale de la hiérarchie des légitimités : ce n'est pas la seule ancienneté qui engendre la supériorité d'une

époque sur une autre, mais plutôt le changement des conditions de vie communautaire et de production du savoir, changement qui provoque précisément le changement d'époque. On peut aller jusqu'à avancer que ce qui caractérise le passage d'une époque à l'autre est avant tout le rapport entre la fiabilité des traditions vivantes et de la transmission orale, et la dépendance envers des sources écrites, avec la distance critique que ces dernières supposent. À chaque période de rupture, le milieu dans lequel prospéraient ces traditions disparaît, rendant douteuses les impressions qui en subsistent – ce ne sont hélas pas toujours les témoins les plus fiables qui assurent la transition – et nécessitant le recours à des textes qui ont reçu l'approbation des générations précédentes, ainsi qu'un travail d'analyse logique se substituant à l'immédiateté de l'intuition qui était encore relativement de mise à la période précédente.
Comme ces ruptures chronologiques ne sont pas superposables (au-delà de leur caractère général de déstructuration des sociétés alors en place provoquée par un événement géopolitique), il semble bien que les rapports qu'entretiennent entre elles lesdites périodes soient, eux aussi, variables.
En comparant les versants halakhique et kabbalistique de cette histoire, nous verrons que la périodisation en est légèrement différente et pleine d'enseignement dans ses décalages mêmes. En effet, ces décalages sont le fait d'une perception différente de ce qui scande l'histoire –l'histoire des communautés physiques et des conditions de la connaissance des pratiques et de la transmission des savoirs pour la halakha, les phases de flux et de reflux de l'inspiration quasi prophétique en fonction des impératifs de la hiérohistoire, dont l'histoire événementielle elle-même n'est qu'une conséquence, pour la kabbale. Cette étude fournit donc un premier aperçu des régimes parallèles d'historicité et de vérité dans lesquels fonctionnent les deux traditions, permettant de dresser le cadre de leurs relations futures.

Plus étroitement, dans la mesure où le cadre de cette étude est la kabbale lurianique dans son origine safédienne (fin du XVI^{e} siècle) et dans la tradition séfarade qui la prolonge, notre description historique portera essentiellement trois périodes : celle des contemporains de r. Isaac Luria, celle de ses successeurs séfarades, et la période médiévale. En effet, pour cette dernière, il importe de mettre en valeur à la fois en quoi la période safédienne marque une rupture dans les rapports entre kabbale et halakha par rapport à l'époque médiévale, et comment les kabbalistes lurianiques, r. H. Vital en tête, en considèrent les productions halakhiques et kabbalistiques. On se reportera à la chronologie en fin d'ouvrage pour un panorama plus large.

A. Période médiévale (Rishonim) (x^e^-xv^e^ siècle)

La période des Rishonim se caractérise par l'émergence de deux pôles de cultures distincts au sein du judaïsme, la sphère ashkénaze centrée sur la vallée rhénane et qui migrera vers l'Est à mesure des pogroms et des expulsions, et la sphère sépharade ancrée dans l'Espagne musulmane puis chrétienne, qui entretient des rapports étroits avec les communautés d'Afrique du Nord.

L'objet premier de la littérature des Rishonim est le commentaire talmudique, qui prend deux formes : le résumé et les compléments (*tossefot*). Ces derniers prolongent les discussions de la Gemara, à la manière dont cette dernière prolongeait celle de la Mishna. Les deux genres sont pratiqués aussi bien dans le monde séfarade que dans le monde ashkénaze, qui sont d'ailleurs en communication constante.

Par ailleurs, si le Zohar n'est pas encore connu, du moins en tant que texte, encore moins en tant que corpus, de nombreuses traditions ésotériques circulent aux XII^e^-XIII^e^ siècles. Ephraïm Kanarfogel[36] a bien mis en valeur les aspects « mystiques, magiques et piétistes » de la culture rabbinique de cette période, ainsi que leur circulation entre Espagne et vallée rhénane, notamment par l'intermédiaire des écoles de la France du Nord comme Evreux. Une description détaillée de ces aspects dépasse largement le cadre de cette présente étude. Contentons-nous de dire que ces traditions, bien qu'elles fussent acceptées comme légitimes, étaient clairement maintenues en marge du discours talmudique et a fortiori halakhique – au point qu'on se représente encore souvent les Tossafistes comme étrangers à tout savoir extra-talmudique.

Même en Provence et en Espagne, dans les milieux où l'on se consacre à des études kabbalisitiques plus proches de ce qu'on connaîtra plus tard comme la kabbale zoharique, les études kabbalistiques et talmudico-halakhiques restent fortement compartimentées. Ainsi, tout d'abord, dans le monde provençal. R. Abraham ben David de Posquières (1125-1198), dit le Raavad (III), principalement connu pour ses *Hasagot* (Gloses) sur le *Mishne Torah*, il est également un élément important dans la construction des chaînes de transmission kabbalistique, notamment à travers son fils r. Isaac l'Aveugle (m. v. 1240), parfois surnommé « le père de la kabbale ». Si l'on peut peut-être observer dans l'œuvre de r. Abraham ben

[36] *Peering through the Lattices. Mystical, Magical and Pietistic Dimensions in the Tosafist Period*, Detroit, Wayne State University Press, 2000.

David une convergence entre ce qui relève du raisonnement halakhique et ce qui tient de l'inspiration divine[37] (*ruah ha-qodesh*) – et encore faudrait-il évaluer précisément la signification de ces expressions[38] –, il n'est pas question de justifier un raisonnement halakhique par des notions ou des textes kabbalistiques. De même, chez r. Moïse ben Nahman (1194-1267), dit Nahmanide ou le Ramban, la kabbale, bien que présente (sur un mode allusif) dans son commentaire biblique et dans d'autres œuvres, est résolument absente de l'œuvre talmudique.

Les seuls textes médiévaux, à notre connaissance, à se baser explicitement sur des textes kabbalistiques pour énoncer la halakha sont les *Hagahot* (gloses) de r. Shimshon b. r. Eliezer (XIII[e] siècle) sur *Tiqqun Tefillin*, habituellement surnommées *Barukh she-amar*, et dans le *Alfa-Beita* de r. Yom Tov Lippman de Jehlhausen, deux traités sur la forme des lettres à usage rituel, il est souvent fait recours aux enseignements du *Sefer ha-Temuna*[39]. Cet état de fait est rendu possible par la pauvreté des sources proprement talmudiques en ce qui concerne la forme des lettres.

Une autre figure, singulière, doit être mentionnée : r. Jacob de Marvège (m. 1233), auteur de *Sheelot u-Tshuvot min ha-shamayim* (« Questions/Réponses depuis les Cieux »). Tossafiste provençal (Marvège se trouve près de Mende, en Lozère), il utilise des combinaisons de noms sacrés pour obtenir, en rêve, une réponse à des questions halakhiques insolubles[40]. Cependant, il s'agit là de faire usage de pratiques ésotériques pour trancher la halakha, par encore de s'appuyer sur un corpus ou des raisonnements kabbalistiques.

La kabbale espagnole au regard des générations postérieures

Paradoxalement, c'est au moment que surgit le Zohar sur la scène historique, à la génération d'après le Ramban, que cesse au regard des kabbalistes lurianiques la transmission authnetique du savoir ésotérique. À la fin de l'introduction de au *'Ets Hayim* (p. 4c-d), r. H.

[37] Cf. *Hasagot ha-Raavad* sur *Mishne Torah*, « *hilkhot Lulav* » VIII, 5 : « Le souffle de l'inspiration sainte a pénétré notre maison d'étude il y a déjà de cela quelques années, et nous avions conclu que [telle était la halakha] ». Cf. également r. H. J. D. Azulay, *Shem ha-Gedolim* I, *siv.* Raavad III pour la discussion de la nature précise de cette inspiration, ainsi que r. Y. M. Hillel, *Wa-Yashov ha-yam*, t. II, p. 222, n. 14.

[38] Cf. G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, Princeton, 1990, p. 206.

[39] Cf. r. Moshe b. Avraham Zalman Weiner, *Otiot ha-Rav*, Jérusalem, 1991, pp. 5-7. Notons au passage que si la tradition accepte généralement l'attribution du *Sefer ha-Temuna* à l'époque tannaïtique, r. M. Cordovero, dans *Shi'ur Qoma* (80a), le tient pour postérieur à Maïmonide.

[40] Ces méthodes ne vont pas sans poser elles-mêmes de sérieux problèmes halakhiques, comme on le verra plus loin.

Vital, après avoir défini r. Isaac Luria comme un kabbaliste inspiré ayant reçu ses enseignements du prophète Élie en chair et en os (comme nous aurons l'occasion de l'explorer en détail), r. H. Vital procède à une critique des kabbalistes qui l'ont précédé :

« Et tous les livres des kabbalistes qui suivirent Nahmanide, il ne faut pas s'en approcher, car à partir de Nahmanide la voie de cette sagesse fut cachée aux yeux de tous les sages et il ne leur resta qu'un peu de branches sans racines. Et sur ces restes les kabbalistes postérieurs ont construit leur discours à l'aide de la simple intelligence humaine et, si on les examine, on voit bien que la source s'est tarie, et il est possible d'apprendre et de rassembler la quasi-totalité de leurs principes et de leurs généralités en quatre ou cinq jours. Toutes leurs paroles ne font que répéter la même chose avec des mots différents, et tout le fruit de leur enseignement se résume à l'existence des dix sefirot, et l'on pourrait faire tenir leurs montagnes et montagnes d'écrits dans deux ou trois recueils, ce qui n'est pas vrai de leurs prédécesseurs. »

Ainsi, pour les kabbalistes lurianiques, la période des Rishonim est scindée en deux : celle qui précède le Ramban, où tradition kabbalistique et savoir talmudique coexistent chez les mêmes maîtres sans interagir aucunement, et celle postérieure au Ramban, où il existe d'un côté un texte kabbalistique sans tradition qui permettrait de l'interpréter, et de l'autre un monde rabbinique ignorant du contenu kabbalistique du texte qu'il étudie, le Talmud. Au final, l'image que l'on se fait de la période médiévale est inversée selon qu'on adopte le point de vue des exotéristes ou celui des ésotéristes : âge d'or du commentaire talmudique pour les premiers, âge sombre de l'éclipse progressive de l'unité des savoirs halakhique et kabbalistique qui prévalait à l'époque du Talmud pour les seconds. On comprend dès lors le projet lurianique de restaurer cette unité, ainsi qu'on l'a vu dans l'introduction au *'Ets Hayim*.

B. Un XVI^e^ siècle de transition

Le siècle qui suit l'expulsion d'Espagne (1492), mais aussi l'invention de l'imprimerie (1443, le Talmud étant imprimé pour la première fois entre 1520 et 1523) voit s'opérer une révolution dans toutes les chaînes de transmission et les méthodes d'étude et d'écriture. La rupture des traditions orales et le recours devenu infiniment plus facile à l'écrit placent celui-ci, plus que jamais, au centre de l'univers intellectuel du judaïsme ; mais ils induisent également de nouvelles façons d'écrire.

On continue, certes, de produire des œuvres de même nature qu'à l'époque précédente ; mais, de plus en plus, on considère que l'époque que nous appelons aujourd'hui les Rishonim est close ou est en train de se clore, qu'il est impossible de produire des ouvrages de même niveau, et qu'au contraire la littérature des Rishonim devient désormais un donné incontournable, un corpus défini qui prend place entre le corpus talmudique et le lecteur. Les auteurs de l'époque procèdent donc en deux temps : d'abord organiser les idées et les débats produits par les Rishonim, ensuite en déduire la halakha telle qu'elle s'impose aux communautés recomposées à la suite des expulsions.

Le *Beit Yossef* et le *Shulhan 'Arukh*

Ce travail prend donc tout d'abord la forme de commentaires sur les grands codes médiévaux. L'auteur majeur de ce siècle est incontestablement r. Joseph Caro (1488-1575), auteur du *Kessef Mishne*, commentaire sur le *Mishne Torah*, et du *Beit Yossef*, commentaire sur le *Tur* publié entre 1550 et 1559. R. Joseph Caro fait partie des expulsés d'Espagne ; le *Beit Yossef* est rédigé avant son arrivée à Safed, c'est-à-dire principalement à Andrinople (Edirne).

R. J. Caro résume ensuite les conclusions de son *Beit Yossef* dans un ouvrage qu'il intitule le *Shulhan 'Arukh*, « Table dressée » de la halakha où il n'y a qu'à se servir, sans s'embarrasser de « cuisine ». Il y tranche la loi selon les principes qu'il a exposés en introduction du *Beit Yossef*, à savoir qu'est considéré comme l'avis majoritaire et donc normatif celui qui se dégage de la comparaison du *Rif*, du *Rosh* (devenu rapidement une autorité reconnue par les Séfarades) et du *Mishne Torah*. Cela, pour la raison explicite qu'à son époque déjà synthétiser l'ensemble de la littérature halakhique antérieure représentait une tâche surhumaine.

Avec la publication du *Shulhan 'Arukh* en 1566 se clôt la période halakhique des Rishonim, près d'un siècle après sa clôture historique avec l'expulsion d'Espagne qui a définitivement transféré le cœur du judaïsme sépharade vers le Proche-Orient, tandis que la Pologne et la Lituanie s'affirmaient déjà comme le centre du monde ashkénaze. Quant à savoir s'il faut considérer le *Shulhan 'Arukh* comme la dernière œuvre de cette période ou la première de la période suivante, celle des Aharonim, la discussion reste ouverte et essentielle. Du point de vue des conditions historiques de transmission, il ne fait pas de doute qu'il s'agisse d'une œuvre d'un Aharon : écrit après l'expulsion d'Espagne, dans un paysage socioculturel entièrement recomposé, il ne dispose plus de traditions orales ou de traditions séculaires comme c'était le cas dans la Babylonie des Geonim, ou l'Europe occidentale des Rishonim.

C'est également un Aharon en ce qu'il se fonde sur des Rishonim et non directement sur le Talmud. Pour autant, la façon dont il sert de cadre normatif pour toute la littérature des Aharonim, la révérence extrême avec laquelle tous l'abordent en font un document résolument à part, l'expression la plus synthétique des produits des recherches des Rishonim. Répétons encore ce point fondamental : *ce qui différencie essentiellement un Rishon d'un Aharon, ce n'est pas le siècle dans lequel il écrit, mais son rapport direct ou non au Talmud.*

Systématisation de la kabbale médiévale

La même période voit émerger une nouvelle façon, plus distanciée, d'aborder l'héritage kabbalistique des siècles précédents. Dans les ouvrages de r. Meïr ibn Gabbay (1480-1551), et surtout dans ceux de r. Moïse Cordovero[41] (1524-1570) comme *Pardes Rimmonim*, on assiste à une systématisation des élaborations de la kabbale espagnole, aussi bien catalane que castillane, où le Zohar s'affirme définitivement comme la référence absolue à l'aune de laquelle sont jugées, et éventuellement rejetées, toutes les spéculations des auteurs médiévaux. Dans ces œuvres, l'accent est également mis sur l'harmonisation des conceptions divergentes à l'intérieur des différentes parties du corpus zoharique, ou entre le Zohar et les autres textes attribués aux maîtres de la Mishna, du Talmud, et aux Geonim. Ceci entraîne l'affinement des concepts et l'élaboration de nuances minutieuses dans l'analyse, travail analogue à celui qu'effectuèrent les Tossafistes sur le Talmud. L'œuvre de r. M. Cordovero s'impose rapidement comme pratiquement le seul exposé systématique fiable de la kabbale, et l'expression de l'interprétation définitive, à un certain degré, de la doctrine du Zohar.

Influence du système cordovérien

R. M. Cordovero est l'élève de r. Salomon Alqabets, kabbaliste auteur du chant de shabbat *Lekha Dodi* et intime de r. J. Caro depuis Andrinople. On comprend par là que r. J. Caro est très bien inséré dans les milieux kabbalistiques. Il tient le Zohar pour un texte tannaïtique et qui a de ce fait une autorité halakhique, comme nous le verrons amplement dans la deuxième partie. Par ailleurs, c'est également un mystique auquel la Mishna personnifiée se révèle comme *maggid* (précepteur angélique) lors de séances de méditation rituelle auxquelles

[41] Par ailleurs, r. M. Cordovero exerce aussi, en sa ville de Safed, la fonction de *dayan*, juge rabbinique : c'est donc un maître rompu à la halakha.

participe r. S. Alqabets[42], notamment lors de la veillée de *Shavu'ot*. Ces révélations sont consignées dans le livre *Maggid Mesharim*.

À cette époque, l'impression de textes kabbalistiques commence à rentrér dans les mœurs : le Zohar a été imprimé à Mantoue et à Crémone en 1558. Cette édition ne se fait pas sans heurts : un conflit grave oppose ceux qui récusent toute pertinence à la kabbale, ceux qui réfutent l'authenticité du Zohar en particulier, ceux qui admettent cet ouvrage mais tiennent que la kabbale doit rester un savoir exclusivement ésotérique transmis sur le mode de l'initiation, et ceux qui estiment que la large diffusion de ce savoir est devenue une nécessité du fait de l'urgence et/ou de l'imminence de la Rédemption, que seule l'étude kabbalistique est capable d'amener. C'est ce dernier parti qui l'emporte, comme on peut le lire dans les arguments de l'avant-propos apologétique que r. Isaac de Lattes (?) donne à cette première édition du Zohar.

Naissance de la nouvelle kabbale

R. Isaac Luria Ashkenazi, dit le Arizal, naît à Jérusalem en 1534 et, tout jeune encore, il est orphelin de père et part s'installer avec son oncle en Égypte. Très peu de détails nous sont connus de sa vie avant son arrivée à Safed en 1570. La tradition veut qu'il étudie avec r. Betsalel Ashkenazi (1520-1592), auteur de la compilation de commentaires talmudiques *Shiṭa mequbetset*, et qu'il ait également une main dans la rédaction de certains de ces volumes. Il aurait ensuite étudié seul dans un ermitage au bord du Nil, se consacrant essentiellement au Zohar, avant de venir à Safed enseigner une lecture radicalement nouvelle de la kabbale à un cercle très restreint de disciples – en fait, essentiellement à r. Ḥayim Vital (1543-1620). Pour autant, il s'inscrit dans la filiation de r. M. Cordovero, qu'il appelle « mon maître » et qui l'aurait désigné miraculeusement comme son successeur lors de sa procession funèbre : r. M. Cordovero décède en effet l'année de l'arrivée de r. I. Luria à Safed.

Le caractère exceptionnel, voire franchement surnaturel, de la personnalité du maître est noté dès l'introduction du *'Ets Ḥayim* (4c), où r. Ḥayim Vital le dépeint comme :

[42] Cf. r. Isaïe Horowitz, *Shne Luḥot ha-Berit*, Jérusalem, 'Oz we-Hadar, 1993, t. III, « *massekhet Shavu'ot* », p. 4.

> « gorgé de Torah comme une grenade : en Torah écrite, en Mishna, en Talmud, en *pilpul* (casuistique), en *midrashim* et *aggadot*, en *ma'asse bereshit*, en *ma'asse merkava* ; comprenant couramment le langage des arbres, des oiseaux, des anges ; connaissant la physiognomonie (que r. Shimon b. Yohay mentionne en Zohar *Tahaze*). Au courant de toutes les actions de chacun, passées et futures, ainsi que ses pensées alors même qu'elle ne sont pas passées de la puissance à l'acte ; connaissant les avenirs, ainsi que tout ce qui se passe sur terre, et ce qui se décrète perpétuellement aux Cieux. Connaissant la science du *gilgul* (métempsychose) : qui a une âme nouvelle, qui en a une ancienne, sachant le lieu spirituel de chaque homme et sa place dans le corps de l'Adam d'En-Haut (la structure anthropomorphique du divin) et de l'Adam d'En-Bas (l'âme du premier homme). Sachant également lire la flamme de bougie et les reflets du feu (une méthode de divination), des choses formidables. Voyant et contemplant de ses propres yeux l'âme des justes des générations anciennes ou plus récentes, et étudiant avec elles la Science de vérité… »

Dans ce même texte, r. H. Vital explique qu'avec lui s'ouvrent de nouveau les portes d'une compréhension authentique de la kabbale, du fait qu'il étudia cette science auprès de prophète Élie ; non de son âme seule, mais Élie incarné, en chair et en os – si l'on peut parler ainsi du corps de gloire dans lequel il s'incarne lors de ses manifestations les plus remarquables[43]. Il cite également divers passages du Zohar qui lient explicitement ce moment de révélation plénière de la science zoharique à l'imminence des temps messianiques, et suggère fortement l'identification du Maître à Moïse. L'activité publique de r. I. Luria dure moins de deux ans : il disparaît au milieu de l'année 1572, laissant un vide immense.

Constitution du corpus lurianique

Immédiatement, r. H. Vital confisque toutes les notes des autres élèves et s'affirme comme l'unique héritier capable de transmettre l'enseignement aux générations postérieures[44].

[43] Voir pp. 150 *sqq*. pour d'amples développements sur cette notion capitale pour notre sujet des différents modes de manifestation d'Élie.

[44] L'étude de la Constitution du corpus lurianique a été menée parallèlement par Yossef Avivi (*Binyan Ariel*, Jérusalem, Misgav Yerushalayim, 1987) et r. Ya'aqov Moshe Hillel (*Kitvuni le-Dorot*, Jérusalem, Ahavat Shalom, 1998).

R. H. Vital s'isole et entame immédiatement la rédaction systématique d'un ouvrage qu'il intitule *'Ets Hayim* et qu'il divise en huit parties, ainsi qu'il l'expose à la fin de son introduction :

> « Moi qui écris, r. H. Vital le petit, j'ai voulu que le public ait le mérite d'étudier ce savoir, tout en faisant en sorte que mes paroles restent cryptées – les intelligents comprendront. Et j'ai nommé cet ouvrage *'Ets Hayim* (« Arbre de vie »), d'après mon nom d'une part, et aussi parce que cette science formidable, celle du Zohar, est appelée « Arbre de vie » et non « Arbre de la connaissance » comme nous l'avons expliqué, car cette science fait accéder ceux qui la goûtent à la Vie véritable et leur fait mériter les terres de la vie éternelle. De cet arbre de vie tu mangeras, et tu vivras éternellement.
>
> Et j'ai considéré qu'il convenait de diviser ce livre en deux moitiés, chacune se subdivisant en quatre parties.
>
> Pour la première moitié :
>
> 1. Les manuscrits autographes de mon maître r. I. Luria, contenant commentaires et dissertations ;
>
> 2. Principes entendus de la bouche de mon maître ;
>
> 3. Commentaire de nombreux passages du Zohar, des Tiqqune Zohar et d'autres paroles des Sages qu'on trouve dans le Talmud et les *aggadot* (i. e. les *midrashim*) [note de J. D. : on remarquera que dans le plan original de r. H. Vital il n'est pas fait de distinction entre les corpus zoharique et talmudique ; au mieux, celui-ci est accessoire à celui-là] ;
>
> 4. Commentaire de versets bibliques.
>
> Pour la seconde moitié :
>
> 5. Exposition des *kawanot* (intentions ésotériques) des prières de la semaine, du shabbat et des fêtes, ainsi que des mitswot qui sont propres à ces jours ;
>
> 6. *Ta'ame ha-mitswot*, selon leur ordre d'apparition dans la Torah ;
>
> 7. méthodes méditatives (*yihudim*) et pratiques à observer pour atteindre le *ruah ha-qodesh* (inspiration sainte), ainsi que des *kawanot* et des *tiqqunim* pour réparer certaines fautes ; et encore, physiognomonie, etc. ;
>
> 8. Dissertation sur la métempsychose (*gilgul*), où l'on découvre la racine particulière des âmes de nombreux prophètes et sages du Talmud. »

Par ailleurs, il inclut, à la fin de chaque partie, ce qui lui a été rapporté indirectement au nom de r. I. Luria, ou qu'il a trouvé dans les notes qu'il a confisquées. Au cours de la rédaction, r. H. Vital tombe malade, et certains kabbalistes de Safed profitent de l'occasion pour « emprunter » quelque six cents feuillets. Ces feuillets sont édités sous la forme de trois recueils : *Sefer ha-Drushim* (principes), *Sefer ha-Kawanot* (intentions) et *Sefer ha-Liqqutim* (commentaires bibliques). Restés manuscrits, ils servent de base d'étude pendant plusieurs décennies. Une version incomplète du *Sefer ha-Kawanot*, constituée par r. Moïse Trinki, est même imprimée à Venise en 1620, immédiatement après le décès de r. Hayim Vital.

Ce *'Ets Hayim* en huit parties ne circule pas du tout. Seuls quelques rares individus ont le mérite d'y jeter un coup d'œil. Parmi eux, r. Isaïe Horowitz témoigne dans une lettre (reproduite dans l'introduction des *Novelot Hokhma*) que les kabbalistes de Terre sainte ont fait serment de ne diffuser aucun élément de kabbale lurianique à l'étranger, et qu'il est permis d'étudier le manuscrit de r. H. Vital uniquement dans la maison de celui-ci. Il ajoute, après avoir noté que la lecture lui en était difficile du fait de la calligraphie séfarade : « Mais sache que, *depuis le jour où a été donnée la Torah*, il n'a pas existé un tel livre. » R. Isaïe Horowitz rapportera néanmoins certains commentaires lurianiques en appendice de certains chapitres de ces *Shne Luhot ha-Berit*.

R. Samuel Vital (1598-v.1670), fils de r. H. Vital, hérite du manuscrit de son père. Basé à Damas, r. Samuel donne des cours à partir de ce texte, mais ne permet à personne de le lire par lui-même. C'est ainsi que r. Jacob Tsemah (1570-1665) apprend, pendant dix-sept ans, auprès de r. Samuel Vital. Il en tire plusieurs écrits, dont *Nagid u-Metsawe* et *Zer Zahav*, qui portent tous deux sur les *minhagim** (coutumes) du Arizal. Ces deux ouvrages servent de base au premier *Shulhan 'Arukh shel ha-Arizal*, publié en Pologne dans les années 1660.

R. S. Vital entreprend de réorganiser le plan du *'Ets Hayim*. Il intègre, en les signalant, les écrits autographes de r. I. Luria et les notes des autres élèves dans le corps même du texte de r. H. Vital, et divise l'ancienne troisième partie en deux : commentaires zohariques d'une part, talmudiques et midrashiques de l'autre. Le *magnum opus* vitalien, qu'on désignera par la suite sous le nom de *Shemona She'arim*, « Huit Parties », se répartit dès lors ainsi :

1. *Sha'ar ha-Haqdamot* (portique des principes), qui décrit l'émanation des mondes spirituels depuis leur source, *Ein Sof*, jusqu'au *partsuf Rahel**, contrepartie féminine de *Ze'ir Anpin**. Y sont introduits les différents langages symboliques qui permettent d'appréhender ces réalités : symbolique des noms divins et de leurs divers déploiements numériques, symbolique des parties du langage, symbolique des quatre

mondes, symbolique des *sefirot* et symbolique des *partsufim*, cette dernière étant propre à l'enseignement lurianique.

2. *Sha'ar Maamare Rashbi* (portique des paroles de r. Shimon bar Yohay) et
3. *Sha'ar Maamare Hazal* (portique des paroles de nos Sages) dans lesquels les systèmes symboliques précédents sont lus dans les deux textes fondamentaux de la Torah orale, l'un ésotérique et l'autre exotérique : le Zohar et le Talmud.
4. *Sha'ar ha-Pesuqim* (portique des versets), où la Torah écrite est lue à travers ces grilles symboliques, particulièrement celle des noms divins et de leurs innombrables manifestations numériques, qui sont additionnées de différentes manières pour les faire équivaloir aux mots commentés. La symbolique des *partsufim* auxquels correspondent ces noms est particulièrement utilisée elle aussi, puisque chaque figure biblique est interprétée comme un monde spirituel qui est la racine de l'âme du personnage hiérohistorique. Ainsi est réalisé le précepte fondamental de l'approche kabbalistique de l'Écriture : *kula orayta shemea de-Qudsha Brikh Hu,* « toute la Torah est [tissée de] Noms divins ».
5. *Sha'ar ha-Mitswot* (portique des commandements), qui donne les raisons des commandements, c'est-à-dire leur efficacité théurgique au niveau des mondes décrits précédemment.
6. *Sha'ar ha-Kawanot* (portique des intentions), qui analyse les mots de la prière et les lettres qui les composent en noms divins, et explique l'efficacité de ces mots, c'est-à-dire le *tiqqun* qu'ils effectuent.
7. *Sha'ar Ruah ha-Qodesh* (portique de l'inspiration sainte), qui étudie tous les rituels lurianiques et toutes les techniques mystiques introduites par le Arizal, qui sortent du cadre strict de la liturgie et de la pratique des *mitswot*.
8. *Sha'ar ha-Gilgulim* (portique des transmigrations), qui décrit la structure interne des « âmes » produites par l'union des *partsufim Ze'ir* et *Nuqva** (ou exceptionnellement *Abba* et *Imma*) et la transmigration de ces âmes de figure hiérohistorique en figure hiérohistorique, depuis Adam jusqu'aux contemporains de r. Hayim Vital.

Cette version, que l'on considère la plus fiable, circule de manière extrêmement restreinte, dans le petit cercle des kabbalistes de Terre sainte et de Syrie. Le Hida témoigne que c'est seulement à partir du premier tiers du XVIII^{e} siècle que les détenteurs du texte en libéralisent la copie *manuscrite*. Les *Shemona She'arim* ne sont imprimées que très tardivement, sur

autorisation des kabbalistes de la yeshiva Beit El (dont nous reparlerons), entre Salonique et Jérusalem, de 1852 à 1868.

Parallèlement à cette transmission, de nouveaux textes de r. Hayim Vital sont littéralement exhumés. R. Abraham Azulay (1570-1644), kabbaliste originellement de tendance cordovérienne basé à Hébron, et par ailleurs auteurs de notes sur les parties halakhiques du *Levush Malkhut* de r. M. Yaffé, extrait d'une cache dans un cimetière des écrits de r. Hayim Vital où sont analysées et développées les notions présentées dans le *'Ets Hayim*. Ces textes sont transmis à r. J. Tsemah à son retour de Damas en 1643, et ce dernier les édite en plusieurs recueils : *Otsrot Hayim*, *Qehilot Ya'aqov*, *Adam Yashar* et *Mevo She'arim* sur les principes, *'Olat Tamid* sur les *kawanot*, *Zohar ha-Raqia'* sur le Zohar, *Qol be-Rama* sur *Idra Rabba*, ainsi que divers commentaires bibliques et talmudiques. Ces textes sont également imprimés assez tardivement : entre 1783 et 1785 à Karetz et Cracovie, et même en 1854 à Salonique pour *'Olat Tamid*.

C'est en adjoignant aux tout premiers feuillets en circulation (*Sefer ha-Drushim et al.*) ces textes posthumes, mais sans inclure les *Shemona Shea'rim* qui restent en la possession exclusive de r. S. Vital, que r. Meïr Poppers (1624-1662) établit vers 1654 l'édition définitive de la recension vitalienne, celle que l'on désigne par excellence comme les « *kitve ha-Ari* », « les écrits lurianiques ». Il appelle son compendium *'Ets Hayim*, qu'il décompose en trois parties :

1. *Derekh 'Ets Hayim*, « le chemin de l'arbre de vie », compilant *Sefer ha-Drushim* (marqué dans le texte comme *mahadura qama*, « première recension ») et *Otsrot Hayim*, *Qehilot Ya'aqov*, *Adam Yashar* et *Mevo She'arim* (respectivement *mahadura tinyana* « deusième recension », *mahadura batra* « recension finale » et *mahadura batra de-batra* « recension post-finale », quoique la nomenclature soit parfois flottante) ;
2. *Peri 'Ets Hayim*, « le fruit de l'arbre de vie », compilant *Sefer ha-Kawanot* et *'Olat Tamid*, ainsi que les éléments épars concernant les *ta'ame ha-mitswot* et les *yihudim* ;
3. *Nof 'Ets Hayim*, « le tronc de l'arbre de vie », regroupant tout le reste : commentaires bibliques, talmudiques et zohariques, *gilgulim*.

Seule la première partie est imprimée sans ajout ni omission, à Karetz en 1785, sous le titre de *'Ets Hayim*. De fait, lorsque l'on parle aujourd'hui de « *'Ets Hayim* », c'est en général cette première partie de la recension de r. M. Poppers que l'on désigne. Les deux autres parties sont

éditées par morceaux, avec beaucoup d'ajouts étrangers, au fil des siècles. Une édition complète reste à ce jour un souhait non exaucé.

Au final, la tradition vitalienne est exclusivement manuscrite jusqu'à la fin du XVIII^e^ siècle, et, pour sa version la plus authentifiée, même cette diffusion manuscrite est extrêmement restreinte. Le bibliographe du XVIII^e^ siècle Le Hida, se faisant le porte-parole de cette tradition lurianique « légitimiste », limite le corpus faisant autorité aux *Shemona She'arim*, aux *Otsrot Hayim*, à *'Olat Tamid* et à *Derekh 'Ets Hayim*.

Talmud/*Shulhan 'Arukh* et Zohar/*'Ets Hayim*

En ce sens, le *'Ets Hayim*, le recueil des enseignements du Arizal, joue par rapport au Zohar un rôle analogue à celui que joue le *Shulhan 'Arukh* de r. Joseph Caro par rapport à l'aspect halakhique du Talmud : sans prétendre apporter un nouvel enseignement, il propose un outil d'approche d'une matière – la halakha pour l'une, la kabbale pour l'autre – plus accessible et plus facilement étudiable. Il serait artificiel de prolonger trop loin le parallélisme[45], car il existe nombre de points où il serait faussé ; cependant nous pensons qu'il permet de mettre en relief deux notions intéressantes. D'une part il permet de comprendre l'une des raisons pour lesquelles le Zohar est rédigé en araméen et non en hébreu : il s'agit de le placer sur le même plan que le Talmud, dont la majeure partie (la Gemara) est en araméen. En effet, selon toute logique s'il s'était agi de l'enseignement direct de r. Shimon, étant donné que ce dernier est un maître de la Mishna, il aurait dû être exprimé en hébreu mishnique. Cette intrication de la caution mishnique et de la langue talmudique (même si en réalité leurs araméens diffèrent sous bien des aspects) permet de situer le Zohar comme le pendant ésotérique du Talmud[46]. Son araméen témoigne de son statut d'enseignement oral, en regard de l'hébreu qui est d'abord la langue de la Torah écrite. Au niveau de sa démarche discursive également, le Zohar est talmudique : citation d'enseignements de forme tannaïtique et résolution des contradictions ; son apparition historique décalée par rapport à l'ère qui informe son discours fait que le rapport de nature « rishonique » qui s'y rapporte est maigre et presque entièrement

[45] Parallélisme que rapporte également r. Y. M. Hillel en *Ahavat Shalom*, Jérusalem, Ahavat Shalom, 2002, p. 157, au nom de r. 'Aqiva Frusch dans sa *Merkava Shelema* (3a) : « [Les ouvrages de r. Shalom Shara'abi] sont aux livres du Arizal ce que sont Maïmonide, r. Jacob b. Asher et le *Shulhan 'Arukh* aux Talmuds, et le rapport est le même des livres du Arizal au Zohar et aux Tiqqune Zohar… »

[46] Idée centrale de l'introduction du *'Ets Hayim*, cf. ici p. 22.

disqualifié par r. Hayim Vital[47], et que l'on passe pour ainsi dire presque directement à l'ère des Aharonim. Ou plutôt, l'œuvre du Arizal se constitue comme l'unique œuvre rishonique en regard du Zohar. L'histoire complexe de la composition de ce dernier est aussi à mettre en parallèle avec la constitution progressive du corpus talmudique. De l'autre côté, le Arizal se présente effectivement comme l'enseignement ésotérique qui fait pendant à la systématisation halakhique de r. Joseph Caro. Lui aussi se situe à l'ouverture de la période des Aharonim qui se prolonge jusqu'à nos jours : toute la question est de savoir, pour r. Joseph Caro et pour le Arizal, si chacun est un Rishon ou un Aharon. À cela s'ajoute la résurgence du primat de l'oralité dans la légitimation de l'enseignement du Arizal, du fait de l'enseignement qu'il reçoit du prophète Élie[48], transmission surnaturelle qui bouleverse la linéarité temporelle des hiérarchies halakhiques et le place plus haut dans la chaîne des traditions que ne le suppose son époque. Nous aurons à maintes reprises l'occasion de revenir sur ces notions.

On note à cette époque l'apparition d'un genre appelé à une grande fortune, le *Shulhan 'Arukh* kabbalistique. D'abord avec le *Yesh Sakhar* de r. Issaskhar Baer de Kremnitz, contemporain de r. H. Vital et un temps pressenti pour lui succéder[49]. Le *Yesh Sakhar* est en effet une compilation des lois tirées du Zohar selon l'ordre du *Shulhan 'Arukh*. Ensuite avec l'œuvre de r. Hayim ha-Kohen de Aram Tsova (Alep) (1595 ?-1655). Celui-ci est un élève direct de r. Hayim Vital en Syrie. Il est l'auteur d'un commentaire kabbalistique sur le *Shulhan 'Arukh*, *Meqor Hayim*, qui a pour particularité d'être profondément lurianique dans sa démarche, tout en ne citant aucun texte lurianique. Puis, avec les recueils de coutumes du Arizal (*Nagid u-Metsawe* de r. J. Tsemah, *MaTSaT Shimmurim* de r. N. Shapiro). Enfin, le *Ma'avar Yabboq*, recueil de lois, coutumes et dissertations homélitiques et kabbalistiques sur le deuil et la mort, est publié en 1626 par r. Aaron Berakhiah de Modène, un disciple de r. I. Sarug. Son œuvre intègre une quantité significative de matériaux lurianiques, et peut être considérée comme le premier livre de « halakha lurianique » à être publié.

HERE

[47] Cf. p. 63-64.
[48] Le « Maître de tous ceux qui n'ont pas de maître humain, [dont] l'inspiration suffit à authentifier un enseignement réputé nouveau », selon H. Corbin, *Le Paradoxe du monothéisme*, Le Livre de poche, p. 68.
[49] Cf. r. Y. M. Hillel, *Ha-Ari we-guraw*, *op. cit.*, lettre 3, pp. 35 & sqq.

R. Emmanuel Hay Ricci (1687-1743) est un kabbaliste italien relativement méconnu aujourd'hui, ce qui est très étonnant étant donné les changements de paradigme qu'il a induits. Il est avant tout l'auteur de la *Mishnat Hassidim* (Livourne, 1722), traité systématique de kabbale lurianique divisé comme la Mishna en traités et *mishnayot*. Il faut lire dans ce fait l'idée que la kabbale prend désormais place, explicitement, au même rang que la Torah exotérique. Parmi ses autres œuvres, il convient de mentionner *Aderet Eliyahu* (Livourne, 1742), dont le premier volume consiste en des commentaires talmudiques et le second en des *responsa*. Ce dernier volume contient également un texte intitulé *Tefillin deMare 'Alma*, « Les tefillin* du Maître du monde », dont Jacob Katz a montré l'intérêt théorique et historique[50] : il témoigne qu'au milieu du XVIII^e^ siècle l'acceptation des idées lurianiques et même zohariques dans la pratique rituelle était encore le prétexte à des débats houleux dans cette Italie où cohabitaient Ashkénazes et Séfarades. Par ailleurs, r. E. H. Ricci inaugure là un nouveau genre littéraire, les *responsa* kabbalistiques. En outre, c'est à partir de lui que se développe la notion (sur laquelle nous reviendrons) d'un *nusah** *ha-Arizal* comme rite de prière à part entière, et non comme une simple rectification du rite séfarade[51].

Les kabbalistes de Jérusalem et la yeshiva Beit El

En 1732, r. Guedalia Hayon (m. 1750) fonde à Jérusalem la yeshiva Beit El, qui s'affirme rapidement comme le centre mondial de la kabbale. Elle est en effet l'héritière de la plus pure tradition vitalienne – et des manuscrits dont ses tenants sont les farouches gardiens, au premier chef les *Shemona She'arim* qui n'ont jusqu'ici jamais circulé. L'innovation de la yeshiva est de faire de ces *Shemona She'arim*, en particulier *Sha'ar ha-Haqdamot* et *Sha'ar ha-Kawanot*, l'objet principal de l'étude et la source première de la pratique.

La grande figure qui émerge au sein de ce groupe et s'impose rapidement comme l'incarnation de cette école est r. Shalom Mizrahi ha-Yedi'a Shara'abi, dit le Rashash (1720-1777). Contemporain du Ba'al Shem Tov (le beau-frère de ce dernier, r. Gershon de Kitov, fut son élève), ce Yéménite qui, peu après son arrivé en Terre sainte, entre à la yeshiva kabbalistique de Beit El comme bedeau s'affirme rapidement comme un génie singulier, au point qu'il est nommé comme successeur de r. Guedalia Hayon à la tête de la yeshiva. Il est considéré par ceux qui acceptent sans retenue ses enseignements, à savoir la principale école de kabbalistes séfarades, comme un *gilgul* du Arizal. Lui-même affirme n'avoir étudié, pour

[50] Cf. J. Katz, *Halakha we-Kabbala*, Université hébraïque de Jérusalem, 1986, pp. 114-120.
[51] *Mishnat Hassidim*, Livourne, 1722, réimp. aux éditions Hassid, « *Masekhet ha-Beriah de-'Arvit* », I, 3. CF. *Tefilat Hayim* pp. 41-45.

ce qui concerne la kabbale, que les *Shemona She'arim* et le *'Ets Hayim*. Sachant que l'un de ses principaux élèves, r. David Majar (1758-1800) par ailleurs auteur d'un important commentaire sur *'Ets Hayim*, *Hasde David*, chérissait tant la *Mishnat Hassidim* de r. Emmanuel Ricci qu'il la portait comme amulette[52], et qu'on a par ailleurs retrouvé, portant son sceau, une grande variété de manuscrits kabbalistiques, y compris des textes de r. Moïse de Leon, on est en droit de supposer que cette limitation n'était pas absolue. En tout cas, il est illusoire de prétendre qu'il puisse avoir été imperméable à toutes les influences kabbalistiques qui circulaient dans une ville aussi cosmopolite que Jérusalem, malgré le conservatisme de sa population. Néanmoins, on peut raisonnablement admettre que sa lecture du Arizal se cristallisa assez rapidement, à partir d'une sélection réduite de textes qui incluait néanmoins, c'est une certitude, des manuscrits encore inédits de r. Hayim Vital (dont *Sha'are Tefila*, que les éditions Ahavat Shalom se préparent à publier). Assez rapidement se met en place autour du Rashash une confrérie séfirotique analogue à celles qu'avaient réunies, en leur temps, r. Shimon bar Yohay et le Arizal : dénommée Ahavat Shalom, « l'amour de la paix », elle a comme fianlité implicite de réparer la haine gratuite qui régnait dans le groupe d'élèves réunis autour de r. I. Luria. On retrouve en arrière-plan l'idée que la destrcution du deuxième Temple eut aussi pour cause la haine gratuite entre érudits, et que l'amour inconditionnel qui doit régner dans la confrérie de Beit El a une finalité eschatologique.

La kabbale du Rashash

Le travail que le Rashash mène sur le Arizal dans son commentaire à *'Ets Hayim* et à *Sha'ar ha-Kawanot, Nahar Shalom*[53], est tout à fait analogue au travail que mena le Arizal sur le travail de ses prédécesseurs. Dans le système cordovérien, les seules *sefirot* à proprement parler sont celles qui composent le monde d'Atsilut. Les mondes inférieurs sont composés de Palais et d'anges dans lesquels s'enveloppent et se manifestent les « branches » des sefirot atsilutiques à proprement parler, et ces « branches » sont désignées comme « sefirot de

[52] Rapporté par r. Eliyahu Mordekhay 'Attia dans sa préface à *Haze Tsion* de r. E. H. Ricci, Jérusalem, Ha-Sifriya ha-Sefaradit, 2003, p. 17. Cf. r. Y. M. Hillel, *Ahavat Shalom*, pp. 61-64, pour la position traditionnelle sur ce point.

[53] Commentaire qui est aussi un *siddur** et dont l'introduction s'intitule *Rehovot ha-Nahar*. L'ouvrage a été déconstruit dans les éditions imprimées : les analyses sont publiées à la fin de *'Ets Hayim*, les conclusions dans un *siddur* à part. Globalement, l'état actuel de l'édition des œuvres du Rashash est très chaotique. Cf. *Ahavat Shalom* p. 172 & sqq.

Beria » ou « de Yetsira » parce qu'elles se manifestent dans ces mondes, et non parce qu'elles en seraient constitutives. En contrepartie, aucune distinction essentielle n'est opérée entre les sefirot en tant qu'entités individuées et en tant que composées fractalement de dix sefirot. Le principal attrait du système est que l'écart entre système formel et architectonique conceptuelle est relativement faible. Chez le Arizal, principalement pour résoudre les problèmes que posent les *Idrot* du Zohar, le schème des dix sefirot est considéré comme un système formel applicable à tous les mondes, tandis que le monde atsilutique est considéré comme structuré par les *partsufim arikh anpin, abba, imma, ze'ir anpin* et *nuqva*, i.e. les anciennes sefirot atsilutiques de *Keter*, Hokhma*, Bina*, Tiferet** et *Malkhut** pleinement développées (composées d'un système complet de dix sefirot chacune). Pour que la congruence entre les *partsufim* et les mondes soit parachevée, est introduit un cinquième monde, *Adam Qadmon*, au-delà d'Atsilut, qui permet de traiter de manière satisfaisante la question des *tsahtsahot*, i..e la préexistence de l'agencement séfirotique au sein même d'*Ein Sof*[54]. On a donc, chez le Arizal, une démultiplication des degrés séfirotiques simultanément en deçà d'Atsilut, au-delà de celui-ci, et à l'intérieur de celui-ci. L'affinement et l'extension du système formel permet la résolution de problèmes zohariques jusque-là insolvables, sinon au prix de contorsions douloureuses ; en contrepartie, la traduction conceptuelle des multiples distinguos ontologiques devient exponentiellement périlleuse.

L'approche de r. Shalom Shara'abi pousse cette démarche à l'extrême. Dans ses œuvres, ni mondes, ni *partsufim*, ni aucune structure symbolique n'est considérée a priori comme un cadre de référence absolu, et il est tout à fait possible de parler des « *Binot* des *Gevurot* des Six Directions de *Ze'ir Anpin* de *Israël Saba* et *Tevuna*[55] ». L'approche structuraliste et formaliste du Arizal est étendue à l'ensemble du spectre ontologique, selon une théorie qu'on appelle *Torat ha-'Arakhin*, « doctrine des structures »[56]. L'objectif est de résoudre les contradictions internes aux écrits lurianiques en référant les propositions conflictuelles à des degrés différents. Le résultat, même pour le lecteur passablement confirmé, est d'une richesse étourdissante, et toute tentative de lecture conceptualisante semble vouée à l'échec : elle est en tout cas découragée, le leitmotiv de cette école étant que la vérité de ce savoir est inaccessible à l'intellect discursif, et se trouve seulement à la portée d'une intuition surnaturelle accordée par grâce divine. De fait, l'accent est mis plus que jamais sur la pratique des *kawanot*, le discours ontologique devenant accessoire à mesure qu'il se formalise.

[54] Cf. *Pardes Rimmonim*, ch. XI, « Sha'ar ha-Tsahtsahot », pour comprendre à quel point la doctrine lurianique de l'*Adam Qadmon*, pour ésotérique qu'elle soit, a permis de mettre de l'ordre dans ces spéculations.
[55] *Nahar Shalom* 37d.
[56] Cf. *Ahavat Shalom* pp. 154-155 et 157.

Le langage formel qui résulte de ces élaborations, qui se complexifie encore à un certain degré dans l'œuvre du principal successeur de r. Shalom Shara'abi, r. Hayim de la Rosa (m. 1786) (*Torat Hakham*), est aujourd'hui encore l'horizon indépassable de la kabbale séfarade. *Torat Hakham* est une œuvre généralement considérée comme indispensable à la juste compréhension de la doctrine du Rashash, parce qu'elle témoigne d'une tradition orale qui vient parfois contredire, au nom du Rashash, ce que le Rashash écrit explicitement. On y lit par exemple, pp. 142b-143a : « Et mon maître, en de nombreux points, fait confiance à la sagacité du lecteur [pour qu'il lise entre les lignes] » ; ou encore, p. 144b : « Plutôt, il est absolument certain que [telle chose] est permise [bien qu'il ait semblé écrire qu'elle était interdite], et il faut comprendre que le maître a voulu indiquer sa pensé sur un mode dissimulé [en forçant le lecteur à reconstruire lui-même le raisonnement]. »

Outre ses commentaires sur le corpus lurianique, le Rashash entretient une correspondance suivie sur des thèmes kabbalistiques et halakhico-kabbalistiques avec les « Sages d'Occident », autrement dit les kabbalistes d'Afrique du Nord et en particulier de Tunisie. Les échanges qui nous sont parvenus sont consignés pour partie dans le corps de *Nahar Shalom*, et pour partie dans *Divre Shalom*, recueil composé par le petit-fils du Rashash, r. Raphaël Abraham Shara'abi (1775-1827).

Les halakhistes de Beit El

Outre des kabbalistes, la yeshiva Beit El a formé, avant et après l'arrivée du Rashash, des halakhistes de renom. Le premier, chronologiquement, est Israël Jacob Algazi (m. 1755), auteur des *Shalme Tsibbur* et *Shalme Hagiga*, recueils halakhiques sur la prière et les fêtes qui sont généralement considérés comme un témoignage fiable de la coutume en vigueur à Beit El avant l'arrivée du Rashash, ce qui leur donne un poids particulier. Par ailleurs, il édite à Constantinople, en 1735, le célèbre ouvrage anonyme *Hemdat (ha-)Yamim*, recueil de sermons, de pratiques de piété et de prières explicitement kabbalistiques. Cet ouvrage est important à double titre : d'une part parce qu'il est la source de très nombreuses coutumes qui sont aujourd'hui rentrées dans les mœurs de beaucoup de communautés, notamment séfarades et hassidiques, d'autre part parce qu'on l'a souvent accusé d'être crypto-sabbatéen, voire d'avoir été écrit par Nathan de Gaza lui-même (r. Jacob 'Emden). Si cette dernière attribution est rarement retenue aujourd'hui, le statut de cet ouvrage n'en est pas moins toujours très

disputé. Le fils de r. I. J. Algazi, r. Yom Tov Algazi (1727-1806), est un autre halakhiste important qui succède en outre au Rashash à la tête de la yeshiva Beit El, en 1777.

Mais la personnalité la plus importante du groupe est sans conteste r. Hayim Joseph David Azulay, le Hida (1724-1807), arrière-arrière-petit-fils de r. Abraham Azulay et auteur de nombreux ouvrages halakhiques tels que *Birke Yossef*, *More be-Etsba'*, *Mahziq Berakha* ou encore *Qesher Gadol*. Grand voyageur et bibliophile (son œuvre la plus connue est sans doute son répertoire biographique et bibliographique *Shem ha-Gedolim*, dans lequel il mentionne notamment les nombreux manuscrits disséminés dans les différentes bibliothèques privées d'Europe), il fut également membre pendant un temps de la yeshiva Beit El au moment où le Rashash la dirigeait[57], et fut même admis au sein de la confrérie Ahavat Shalom. C'est pendant cette période que cette yeshiva s'impose comme la référence en termes de pratique kabbalistique, puis de pratique tout court, dans le monde séfarade. Cet arrière-plan kabbalistique se remarque nettement dans les œuvres du Hida. Comme nous le verrons, cette accointance avec l'élite kabbalistique du temps, marquée par sa dévotion exclusive, quasi monastique, à la sacralité de chaque instant et de chaque geste, devait influencer profondément son orientation halakhique.

Enfin, il convient de mentionner un autre kabbaliste contemporain du Rashash et qui, tout en le reconnaissant comme un grand maître, suit une autre méthode d'interprétation : r. Salomon ha-Kohen (m. 1827). Auteur de *She'at Ratson* sur le Zohar, de *Yaffa Sha'ah* sur les *Idrot* et le *'Ets Hayim*, on lui doit encore *Horaat Sha'ah* sur *Sha'ar ha-Kawanot*, que nous aurons l'occasion de citer.

La littérature kabbalistique connaît, elle, une grande diversification. Tout d'abord, la diffusion plus large du corpus lurianique faisant autorité, c'est-à-dire la recension vitalienne, ouvre la voie aux commentaires systématiques de ce corpus qui s'imposent rapidement comme la forme maîtresse de l'écriture kabbalistique, à l'instar de la glose du *Shulhan 'Arukh* à la période précédente. Les anciens genres persistent : traités systématiques (*Mishnat Hassidim* de r. E. H. Ricci, *QeLaH [138] Pithe Hokhma* et *Sefer ha-Klalim* de r. M. H. Luzzatto) et commentaires du Zohar (*Miqdash Melekh* de r. Shalom Buzaglo – m. 1780), mais ils se distinguent des ouvrages de la période précédente par une plus grande fidélité au corpus lurianique normatif. Les *responsa* kabbalistiques, dont on voit les prémices chez r. M. 'A. de Fano, r. M. Zacuto et r. E. H. Ricci, deviennent avec la correspondance du Rashash un autre genre maître. Avec r. E. H. Ricci s'accentue également la tendance qui voit converger l'autorité du Talmud et celle de la kabbale (comprise comme l'union du Zohar et des écrits lurianiques), comme on le verra.

Du côté séfarade toujours, c'est désormais un fait établi que les grands maîtres sont simultanément des halakhistes et des kabbalistes. R. Hayim Falaji (m. 1858) de Izmir est très

[57] Essentiellement avant l'année 1754. L'essentiel de la correspondance halakhique du Rashash avec les Sages de Tunisie est quant à elle postérieure à 1767, ce qui explique les désaccords halakhiques qui subsistent entre les deux œuvres, alors qu'on aurait pu s'attendre à ce que le Hida suive sans discuter le Rashash : c'est tout simplement que pour l'essentiel, il n'a pas eu accès à ses écrits ni à son enseignement définitifs. Cf. r. Ya'aqov Moshe Hillel, *Wa-yashov ha-Yam*, vol. I, p. 142 en note.

représentatif de cette tendance, tout comme l'autre grand décisionnaire séfarade, r. Joseph Hayim de Bagdad (1832-1909), plus connu d'après le nom de son œuvre la plus populaire, *Ben Ish Hay*. L'ambiance kabbalistique dans laquelle il baigne naturellement est dénotée par le fait qu'il est persuadé d'être un *gilgul** de Benayahu ben Yehoyada, général du roi David ; c'est du verset le décrivant (II Sam. XXIII, 20) qu'il tire le nom de ces principaux livres : « (u-)*Benayahu*, *Ben Yehoyada'* [deux commentaires sur les *aggadot* du Talmud], *Ben Ish Hay* [un volume réparti sur deux cycles annuels de lecture de la Torah pour la halakha, un autre pour le commentaire biblique], *Ben Ish Hayil*[58] [sermons sabbatiques], *Rav Pe'alim* [*responsa*], *Mi-Qavtseel* [fondements kabbalistiques des mitswot] ». Son autorité rivalise, pour la période post-*Shulhan 'Arukh* de la halakha séfarade, avec celle du Hida. *Ben Ish Hay* et sa suite, *'Od Yossef Hay*, tenaient jusqu'à récemment lieu de *Qitsur Shulhan 'Arukh*[59] irakien.

C'est sur la suggestion de r. Joseph Hayim qu'ouvre à Jérusalem, en 1923, la yeshiva Porat Yossef qui, au XX^e^ siècle, forme les principaux cadres du judaïsme séfarade. Parmi eux, on compte de nombreux maîtres d'origine irakienne, dont r. Ben Tsion Abba Shaul (1924-1998), qui en est pour un temps le directeur et qui sera également grand rabbin séfarade d'Israël, et r. 'Ovadia Yossef (né en 1920), considéré actuellement comme le grand décisionnaire séfarade.

Tout ce courant de la halakha séfarade, dans lequel les kabbalistes jouent un rôle de premier plan, trouve son aboutissement dans le *Kaf ha-Hayim* de r. Jacob Hayim Sofer (1870-1939), élève de r. Joseph Hayim à Bagdad qui s'installe à Jérusalem au début du siècle. D'abord élève à la yeshiva de Beit El dont nous aurons amplement l'occasion de reparler, puis à partir de 1909 à la yeshiva Shoshanim le-David, il s'attelle à la rédaction d'un commentaire du *Shulhan 'Arukh* (*Orah Hayim* ainsi que le début de *Yore De'a*) qui rapporte les grands avis des Rishonim et les principaux apports des auteurs postérieurs, y compris kabbalistes. L'ouvrage final, d'une exhaustivité et d'une concision rares, s'impose rapidement comme le pendant séfarade de la *Mishna Berura*. Le *Kaf ha-Hayim*, plus encore que ses prédécesseurs, consacre l'acceptation des textes kabbalistiques (en fait, presque exclusivement lurianiques) comme sources privilégiées quand il s'agit de trancher une controverse. Après le décès de r. J.

[58] Le texte est écrit « *ben ish hay* (fils d'un homme vivant) » et est lu « *ben ish hayil* (fils d'un homme vaillant) ».

[59] Le *Qitsur Shulhan 'Arukh* proprement dit, œuvre de r. Salomon Ganzfried (1804-1886), est un recueil extrêmement populaire des lois les plus courantes. En réalité, il n'est pas tellement plus court que la partie *Orah Hayim* du *Shulhan 'Arukh*, qu'il entend résumer, mais il permet une consultation facile à une époque où déjà le *Shulhan 'Arukh* ne se conçoit plus sans ses abondants commentaires. À noter qu'il reflète de façon prépondérante les coutumes hongroises, réputées pour leur rigueur.

H. Sofer, c'est le jeune r. 'O. Yossef, déjà reconnu comme un génie, qui est chargé de parachever l'ouvrage.

En kabbale, l'ère du pluralisme et des échanges

Le statut de référence de la yeshiva Beit El se confirme. À r. Y. T. Algazi succède, à la tête de la yeshiva, le fils du Rashash r. Hezeqia Isaac Shara'abi (de 1806 à 1808), lui-même suivi par le petit-fils, r. Raphaël Abraham Shara'abi (1775-1827), auteur des *Divre Shalom* déjà mentionnées. Lui succède son gendre r. Abraham Hayim Gagin[60], jusqu'en 1850. Après lui, se trouve à la tête de la yeshiva r. Yedidya Raphael Abulafia (1807-1869) ; c'est sous sa direction qu'est prise la décision d'imprimer les *Shemona She'arim*, après trois siècles de circualition manuscrite. Puis, de 1850 à 1880, c'est r. Aaron 'Azriel qui préside aux destiniées de la prestigieuse institution ; lui succède, à partir de 1883, r. Sasson Bekhor Moshe Frisiado (1823-1903), auteur du commentaire classique *Shemen Sasson* sur *'Ets Hayim*, une bonne partie des *Shemona She'arim* et le *Siddur ha-Rashash*. À la même époque, r. Eliyahu Sliman Mani (1824-1894) fonde à Hébron la yeshiva Beit Ya'aqov dont le minhag est calqué sur celui de la yeshiva Beit El[61]. R. E. S. Mani est le correspondant halakhique en Terre d'Israël de r. Joseph Hayim de Bagdad, et l'un de ses maîtres en kabbale. Ses *responsa, Mikhtav mi-Eliyahu*, sont souvent cités dans l'œuvre de r. Joseph Hayim. Ce dernier est lui aussi un kabbaliste de premier plan : son ouvrage de synthèse, *Da'at u-Tvuna*, s'impose par sa clarté. De plus, il consacre une grande partie de ses *responsa* à des sujets kabbalistiques – essentiellement la résolution de problèmes dans les écrits du Arizal et du Rashash. Ces *responsa*, regroupées sous le titre de *Sod Yesharim*, consitutent, en appendice des recueils *Rav Pe'alim* et *Torah li-Shmah*, une sorte de « cinquième domaine de la halakha » qui se superpose à la structure quadripartite du *Tur*. Ainsi est consommée l'introduction de la kabbale dans le champ de la casuistique.

Un autre kabbaliste, r. Aaron Ferrera (1848-1907), s'impose comme l'un des interprètes majeurs de la kabbale du Rashash à travers ses ouvrages *Me'il Qodesh u-Bigde Yesha'* et *Toldot Aharon u-Moshe*. Avec r. Joseph Vital, ils sont à l'origine de la publication de l'édition du *'Ets Hayim* (1910) qui fait aujourd'hui référence.Leur compagnon r. Shalom Mizrahi-

[60] Ce dernier tente une réforme sur un point de la coutume très discuté, le maintien ou l'abolition de la bénédiction *me'ein sheva'* lorsque le premier jour de Pessah tombe un shabbat.

[61] Cf. *Quntres Minhage Beit Ya'aqov be-Hevron, mi-Yesodo shel ha-Gra Mani*, Jérusalem, Ahavat Shalom, 1991.

‘Adani (i. e. de la ville d’Aden au Yémen), auteur d’une œuvre précieuse et méconnue, *Shalom Yerushalem* (Jérusalem, a. M. Luntz, 1895), était considéré par eux comme un *gilgul* du Rashash[62]. Il faut également faire une place de choix, dans ce tour d’horizon, à r. Khalfa Guedj (1837-1915) kabbaliste algérien (de Constantine) malheureusement méconnu. Son *Ke-Gan ha-Yaraq* (Jérusalem, Bne Yissakhar, 1988) est un commentaire incomparable sur les *Tiqqune Zohar*, naviguant avec aisance dans l’ensemble de la littérature rabbinique, et concevant véritablement celle-ci comme une totalité organique, sans scission réelle entre exotérisme et ésotérisme. Il entretient également une correspondance suivie avec r. E. Mani et les maître de Beit El. Il y aurait un vrai travail à faire sur cet auteur, kabbaliste à l’heure de l’Algérie française et de l’émancipation, capable de citer dans un même souffle Maïmonide, le Arizal et Blaise Pascal dans le texte afin de réfuter ceux qu’il appelle (en français et en caractères hébraïques) les « libres penseurs ». Outre *Ke-Gan ha-Yaraq*, qui avait déjà été publié du vivant de son auteur, ont été édités ces dernières années, par le Makhon Bne Yissakhar, *Ke-Gan Rawe* sur les fondements de la Torah selon Maïmonide et le Arizal (1992) et les *teshuvot Ke-Gan ‘Adanim* (2001).

Cette période classique de la kabbale hiérolosymitaine se prolonge loin dans le XX^{e} siècle. De 1903 à 1927, on trouve à la tête de Beit El r. Mas’ud Elhadad ha-Kohen (1820-1927), auteur des *responsa* kabbalistiques *Simhat Kohen* ; lui succèdent r. Shalom Hediah (de 1927 à 1945) puis le fils de ce dernier r. ‘Ovadia Hediah (1890-1969), dont les *responsa Yaskil ‘Avdi* sont une référence. C’est sous l’égide de r. ‘O. Hediah que la yeshiva connaît l’exil : en 1948, les Jordaniens occupent la vieille ville et mettent à sac synagogues et yeshivot. Pour la période d’avant-guerre, on peut encore mentionner r. Saül Dweck ha-Kohen (1858-1933), auteur de *Eifah Shelemah* sur les *Otsrot Hayim* de r. H. Vital, et r. Sliman Eliyahu (1879-1941), auteur de *Kerem Shlomo* sur *‘Ets Hayim*. R. S. Eliyahu est le père de r. Mordekhaï Eliyahu, ancien grand rabbin séfarade de l’Etat d’Israël et décisionnaire contemporain majeur, toujours vivant aujourd’hui.

Du côté « lituanien » comme du côté séfarade, l’heure est aux commentaires exhaustifs de la kabbale lurianique alors récemment disponibles pour tous dans sa version la plus authentique. Ces commentaires prennent plus la forme de la grande synthèse chez les « Lituaniens » (*Pithe She’arim*, *Leshem Shevo we-Ahlamah*), plus celle de la glose chez les Séfarades (*Shemen Sasson*, *Kerem Shlomo*), bien que l’on note des exceptions (*To’ameah Hayim Zakhu* comme glose lituanienne, *Da’at u-Tvunah* comme synthèse séfarade). De plus, on voir se développer

[62] Cf. l’introduction de r. Y. M. Hillel à son édition de *Shalom Yerushalem* (Jérusalem, Ahavat Shalom, 1984).

un nouveau genre, celui du commentaire kabbalistique du Talmud (*Afiqe Yam* de r. I. E. Haver, *Benayahu* et *Ben Yehoyada'* de r. J. Hayim de Bagdad), avec un retard assez remarquable par rapport au programme annoncé dès l'introduction du *'Ets Hayim* par r. H. Vital. En 1905 est publiée une version importante du *Shulhan 'Arukh ha-Arizal, Patora de-Abba*, qui intègre un commentaire, *Bne Abba*, qui rapporte les sources zohariques des coutumes lurianiques. Enfin, novation exclusivement séfarade, les *responsa* kabbalistiques deviennent un genre majeur, et consacrent, on l'a vu, l'entrée de cette discipline dans le champ de la recherche normative.

Aujourd'hui, malgré les aléas de l'histoire, ces différentes traditions sont bien vivantes. Si la yeshiva Beit El est passée à l'arrière-plan, elle continue son activité, et s'est même dotée d'une maison d'édition, Midrash 'Ovadiah. R. Ya'aqov Moshe Hillel, d'origine anglaise, a fondé la yeshiva Ahavat Shalom et la maison d'édition du même nom, qui oeuvrent intensément pour publier les éditions les plus précises du corpus lurianique, ainsi que de nombreux inédits. Le r. Y. M. Hillel lui-même perpétue la tradition tant de la glose lurianique (*Shorshe ha-Yam, Sefat ha-Yam*) que des *responsa* kabbalistiques (*Wa-yashov ha-Yam*). Enfin, de nouvelles yeshivot kabbalistiques se créent continuellement en Israël, aussi bien séfarades (comme Tsedeq we-Shalom, sous la direction de r. Avner 'Afjin[63])

Différents genres halakhico-kabbalistiques :

Textes écrits par des kabbalistes dans une perspective purement halakhique
Textes halakhiques faisant intervenir les textes kabbalistiques comme source
Textes halakhiques mettant en œuvre un raisonnement kabbalistique

Shut sur des problèmes kabbalistiques
Livres de minhagim kabbalistiques
Codes de halakha d'après la kabbale
Commentaires halakhiques de textes kabbalistiques
Siddurim kabbalistiques
Ta'amei ha-mitsvot

[63] Auteur des *Divre Shalom. Minhage ha-Rashash u-Beit El*, 8 vol. parus, Jérusalem, Tsedeq we-Shalom, 1999-2007.

IIe Partie

Du Talmud au Rashash :

Trois cas d'espèces de la kabbale

comme source de halakha

Chapitre I

Le Zohar comme source halakhique

chez r. Joseph Caro

L'une des *halakhot* modèles pour mesurer et discuter l'usage que fait r. Joseph Caro, dans son *Beit Yossef*, du Zohar comme source halakhique et pour ainsi dire quasi talmudique est la question de la mise des tefillin à hol ha-mo'ed*, en *Orah Hayim* 31 – la source talmudique étant *Menahot* 36b. À travers l'analyse des sources, nous montrerons comment la discussion kabbalistique ne peut que se fonder sur un débat halakhique, et inversement. Il s'agit d'un controverse fameuse, qui s'origine dans un silence du Talmud sur un point de pratique pourtant essentiel et fréquent (deux semaines par an), et qui se prolonge pratiquement jusqu'à aujourd'hui. Il ne s'agira donc évidemment par de citer tous les acteurs du débat ; on se reportera, pour une analyse historique plus approfondie, à J. Katz[64] et à M. Halamish[65]. Nous nous contenterons d'éclairer les enjeux halakhiques et kabbalistiques à la racine de la question, avant d'en explorer les conséquences sur le plan de la sociologie religieuse. En effet, c'est à la lumière de ces élaborations que nous pourrons mesurer la portée véritable des discussions générales concernant la légitimité halakhique des sources kabbalistiques.

[64] KATZ, Jacob, *Halakha we-Kabbala*, Université hébraïque de Jérusalem, 1986, pp. 9-126.
[65] HALAMISH, Moshe, *Ha-Kabbala ba-Tefila, ba-Halakha u-va-Minhag*, Ramat Gan, Université Bar Ilan, 2e éd., 2002, pp. 117-145 et pp. 161-179.

A. Analyse du problème talmudique

En *Menahot* 36b, le Talmud se préoccupe de définir le *zeman tefillin*, « temps approprié pour la mise des tefillin », en mettant en œuvre un débat entre deux Tannaïm, r. Yossi ha-Galili et r. ʻAqiva :

« …car du passage où on exclut shabbat on exclut aussi les nuits, comme on l'enseigne dans une beraïta* : "TU GARDERAS (*WE-SHAMARTA*) CE DECRET DE JOURS EN JOURS (*MI-YAMIM YAMIMAH*)." "JOURS" et pas nuits, "*DE* JOURS", [la particule restrictive *mi*, « de » vient préciser] pas *tous* les jours, i. e. à l'exclusion des shabbatot et des yamim tovim* : telles sont les paroles de r. Yossi ha-Galili. r. ʻAqiva dit : le "DECRET" en question ne concerne que Pessah [et on ne peut pas tirer de là un enseignement sur tous les shabbatot et yamim tovim. Plutôt,] qu'on le déduise d'où le déduit r. ʻAqiva, comme on enseigne dans une beraïta : r. ʻAqiva dit : on aurait pu [penser qu'] un homme met les tefillin à shabbat et à yom tov*, c'est pourquoi l'Écriture nous enseigne : "IL SERA POUR TOI POUR SIGNE SUR TA MAIN ET POUR *TOTAFOT* ENTRE TES YEUX", [ne sont concernés que] ceux qui nécessitent un signe, à l'exclusion des shabbatot et yamim tovim qui sont en eux-mêmes signe. »

La question qui nous intéresse ici, celle de savoir s'il est ou non interdit de mettre les tefillin à hol ha-mo'ed, trouve son origine dans un silence de la gemara. Silence riche de potentialités, puisque les réponses qu'il appelle vont permettre de mettre en lumière le lien entre l'interdit des tefillin et la nature de shabbat et yom tov. On appelle hol ha-mo'ed, « période profane de la fête », les jours intermédiaires des fêtes de Pessah et de Sukkot : ces fêtes durent en effet sept et huit jours respectivement, mais seuls le premier et le dernier jour ont le statut de yom tov. La question est donc : ces jours intermédiaires sont-ils considérés comme sacrés au même titre que les jours chômés, ou sont-ils plus du côté du profane ? En conséquence, qu'est-ce qui constitue la sacralité d'un jour ?

Selon que l'on rattache cet interdit à une caractéristique qui s'étend ou non à hol ha-mo'ed, on déterminera quelle est la loi en ces jours – ce qui obligera, si l'on mène l'enquête jusqu'aux

implications dernières, à explorer des domaines qui semblent sortir de la halakha mais qui en sont en réalité les ressorts profonds. Plus précisément, notre passage du Talmud dit explicitement que shabbat et yom tov, en tant que signes (*ot*), excluent la mise des tefillin, eux-mêmes signes. Donc, c'est ce qui constitue shabbat et yom tov en *ot* qui rend superflue (voir pire, cf. infra) cette mitswa : toute la question est donc de savoir, au plan halakhique d'abord, qu'est-ce qui les constitue en *ot*. Là encore, on se doute que l'approche kabbalistique s'emparera avec délice de cette notion si éminemment symbolique du signe, *ot* – l'enjeu étant toujours de repérer la convergence de ces deux approches.

Mitswot « positives » et mitswot « négatives »

Notons tout d'abord la distinction entre mitswot *'asse* et mitswot *lo ta'asse*. Bien qu'on rende généralement ces deux attributs par « positives » et « négatives », il s'agit d'une traduction trompeuse : en réalité, une mitswat *'asse* ne crée pas nécessairement une obligation d'agir, et une mitswat *lo ta'asse* ne définit pas forcément une interdiction d'agir. À titre d'exemple, la mitswa *lo ta'asse* en Ex. XII, 10, « Tu n'en laisseras pas jusqu'au matin », consiste bien en une injonction et non en une interdiction et sa transgression consiste justement en un non-agir : c'est ce qui s'appelle un *law she-ein bo ma'asse*, « un interdit dont la transgression ne consiste pas en un agir ». En fait, on parlerait plus justement de mitswot *affirmatives* et *négatives*, puisqu'elles se définissent essentiellement selon leur mode grammatical d'expression dans le texte biblique. L'obligation et l'interdiction, ou l'agir et le non-agir s'expriment plus justement par les expressions de *qum 'asse* (litt. « lève-toi et agis ») et *shev we-al ta'asse* (litt. « reste assis et n'agis pas »). La dichotomie *'asse*/*lo ta'asse* renvoie ainsi à la source de la norme (la Torah) alors que le couple *qum 'asse*/*shev we-al ta'asse* concerne le récipiendaire de la norme (l'humain). On notera d'ailleurs que, dans le premier cas, on emploie une négation absolue (*lo*), alors que, dans le second, c'est la négation circonstancielle (*al*) qui est préférée. On peut y lire le signe, amplement confirmé par l'analyse du langage halakhique en œuvre, que *qum 'asse*/*shev we-al ta'asse* est en réalité un schème qui opère principalement quand plusieurs mitswot, a fortiori de degrés différents, entrent en conflit dans une situation donnée, et qu'il faut trancher dans le sens de l'action ou de la non-action. Repérer l'un de ces termes est donc crucial pour saisir les points nodaux de la structure halakhique.

Par ailleurs, tous les acteurs talmudiques de notre débat admettent que l'expression *we-shamarta*, « tu garderas », qui est le pivot du verset cité par r. Yossi ha-Galili, détermine une mitswa *lo ta'asse*. Cela aura une grande importance.

Le concept de *Mitswa she-ha-zeman grama*

La première notion mise en jeu, et qui est l'un des nœuds du problème, est celui de *zeman tefillin*, de « moment » pour les tefillin. Le *zeman* est un opérateur halakhique fondamental, qui fonctionne notamment dans le principe : « Les femmes sont dispensées des mitswot positives liées au temps (*she-ha-zeman grama*). » Les tsitsit (franges rituelles) en sont un exemple : puisque le verset dit : « *u-r'item oto*, et vous le verrez [le tsitsit] », on en déduit que l'on ne peut accomplir la mitswa qu'à un moment où il est possible de voir les tsitsit, à l'exclusion donc de la nuit. La mitswa ne peut pas être accomplie à n'importe quel moment, il s'agit donc d'une mitswa liée au temps dont les femmes sont dispensées (savoir si elles ont néanmoins la possibilité d'accomplir la mitswa, ou même si elles ont le droit de porter des tsitsit sans vouloir ni pouvoir le faire au titre de la mitswa, est un autre problème que l'on va en réalité rencontrer, *mutatis mutandis*, dans la suite de nos analyses). Cette notion de *mitswa she-ha-zeman grama* ne concerne que les mitswot positives. Ainsi les femmes sont bien entendu astreintes aux interdits de shabbat, même s'ils sont liés à un temps précis. Ce principe général, comme toute généralité, connaît des exceptions ; en particulier, quand il s'agit d'une mitswa destinée à commémorer un miracle qui a concerné tout le peuple juif, hommes et femmes[66].

La particularité des *mitswot she-ha-zeman grama* est donc d'être à la fois positives et restreintes dans le champ de leur performance, ce qui fait surgir l'épineux problème du statut de leur accomplissement hors du temps prescrit : est-ce permis, voire souhaitable, est-ce nul, est-ce interdit ? Pour y voir plus clair, il convient de distinguer l'accomplissement d'un acte et l'intention qui l'accompagne. Pour rester dans le voisinage de notre cas, prenons l'exemple des tefillin à shabbat. Chacun sait qu'il est interdit de transporter, à shabbat, un objet sur quatre coudées ou plus dans le domaine public, ainsi que du domaine public au domaine privé et vice-versa. Par ailleurs, le nom de D. étant écrit à l'intérieur des tefillin, il est interdit de les laisser dans une situation où ils risquent d'être profanés. La question se pose alors (*'Eruvin*

[66] Cf. notamment *Megillah* 4a et *Pessahim* 108b.

95a-97b) : Que faire si, à shabbat, on trouve des tefillin abandonnés sur la voie publique ? La décision finale de la gemara est claire : eu égard à l'honneur des tefillin, on s'appuie sur l'opinion qu'ils sont considérés comme des vêtements. Puisqu'il est évidemment permis de porter des vêtements à shabbat, on se revêtira des tefillin pour ne les retirer qu'en lieu sûr. Ce qui prouve que l'on peut mettre les tefillin avec une autre intention que celle d'accomplir la mitswa des tefillin. La mitswa des tefillin est à cet égard exemplaire, puisqu'il est demandé quand on les porte de ne pas en détacher sa pensée (eu égard à leur sainteté). Il n'est donc jamais permis de les porter de manière insouciante et le seul cas où l'on autorise à les porter à shabbat est quand on a expressément l'intention de les mettre à l'abri : autrement, la présomption qu'on les met au nom de la mitswa revient et il est interdit de les mettre à shabbat. En bref, ce qui est interdit ce n'est pas faire le geste de la mitswa, encore faut-il le faire au nom de la mitswa : mais, pour les tefillin (et sans doute pour de nombreuses autres mitswot), cela est automatique sauf condition contraire expresse. Voilà pourquoi le cas des tefillin est paradigmatique, et pourquoi il a cristallisé tant de débats kabbalistiques et halakhiques. Comment pourrait-il en être autrement pour une mitswa qui mobilise des notions comme le *zeman* (temps), la *qedusha* (sainteté) et la *kawana* (intentionnalité) ?

En tout cas, et pour clore cette analyse du *zeman*, l'expression : « ce n'est pas le *zeman* des tefillin » signifie : « il n'est pas permis ni possible d'accomplir la mitswa des tefillin ces jours-là, mais il est permis de les mettre si c'est pour une autre raison valable. » Et cela, d'autant plus que cet interdit n'est pas une mitswa négative indépendante mais une conséquence du caractère *zemani*, circonscrit dans le temps, de la mitswa positive des tefillin.

On verra ci-après comment cette notion de *zeman* est réinterprétée en termes kabbalistiques et quel est le lien organique entre les deux abords de la notion.

De-Orayta / de-Rabbanan

La distinction principale, à tout le moins celle qui va le plus nous occuper, est celle entre *de-Orayta* (d'ordre biblique) et *de-Rabbanan* (d'ordre rabbinique). Ces deux degrés d'obligation sont déterminés par rapport à la source de toute obligation, à savoir la volonté divine. Pour une *mitswa de-Orayta*, l'obligation s'exprime par le *medium* de la Torah ; pour une obligation *de-Rabbanan* s'ajoute la médiation des Sages. L'autorité de ces Sages et l'obligation de s'y soumettre dérivent elles-mêmes directement de deux *mitswot de-Orayta*, l'une *'asse*, l'autre *lo*

ta'asse (Deut. XVII, 11)[67] : « Selon la Torah qu'ils t'enseigneront et la loi qu'ils te diront, tu agiras ; ne t'écarte pas de la parole qu'ils te raconteront à droite ou à gauche. » Le premier degré d'obligation, *de-Orayta*, engendre donc un degré d'obligation second : *de-Rabbanan*. En ce qui concerne la résolution des conflits de normes entre *de-Orayta* et *de-Rabbanan*, pour reprendre les mots du Rashba (*Shut Rashba* t. I, *siman* 297)[68], « il n'y a pas de principes fixes (…), c'est pourquoi on ne peut que s'en tenir à ce qui a été dit explicitement dans le Talmud. » Tout ce qui n'est pas ordonné par Dieu à la première personne est *de-Rabbanan*, même les obligations qu'a instituées Moïse de son propre chef, par exemple les sept jours de réjouissances lors d'un mariage, ou la semaine de deuil.

On distingue sommairement deux modes de mitswot *de-Rabbanan*[69] :

- *Gezerot de-Rabbanan* (décrets des Sages) : ce sont des mitswot qui ne découlent pas d'une mitswa *de-Orayta*, et qui furent instituées par les derniers prophètes : ainsi *netilat yadayim* (ablutions rituelles), l'immense majorité des *berakhot* (bénédictions), l'allumage des bougies shabbat et jours de fête, les fêtes de Hanukka et de Purim, les récitation du Hallel, et les *'eruvin*.
- *Taqqanot de-Rabbanan* (amendements des Sages), obligations supplémentaires destinées à garantir l'observance d'une mitswa *de-Orayta*. Il s'agit d'une barrière de sécurité, qui peut même aller jusqu'à annuler ponctuellement l'observance d'une mitswa *de-Orayta* pour garantir la sauvegarde d'une autre définie comme plus importante.

D'après le Maharsha (sur *Shabbat* 30a, « *we-ilu Moshe gazar*… »[70]), cette dichotomie est parallèle à celle qu'on trouve, dans le domaine *de-Orayta*, entre *huqim** (décrets non motivés, par ex. les rites de purification) et *mishpatim** (législation à fondement rationnel, par exemple la réglementation civile et pénale).

La distinction *de-Orayta*/*de-Rabbanan* ne recoupe pas exactement le rapport entre Torah écrite et Torah orale. Il existe des éléments oraux de la tradition qui ont le plein statut de *de-Orayta* – c'est ce qu'on appelle *halakha le-Moshe mi-Sinai*, « une loi donnée (oralement) à Moïse du Sinaï », qui peut trouver sa première expression écrite dans les Prophètes, les Hagiographes, la Mishna voire la Gemara. A l'inverse, il y a des règlements qui, pour être mentionnées dans la Torah, n'en sont pas moins *de-Rabbanan*, comme les *taqqanot* édictées par Moïse : ainsi de l'obligation d'enseigner les lois d'une fête à l'approche de celle-ci (Lev.

[67] Cf. *Ha-Taqqanot be-Israël* p. 25 & sqq.
[68] cité en *ibid.*, p. 33, et réf. citées *loc. cit.* note 4.
[69] Pour plus de détails, cf. *ibid.*, pp.12-24.
[70] cité en *ibid.*, p. 9.

XXIII, 44)[71]. Plus largement, la Torah a laissé, pour certaines lois, le soin aux Sages d'en déterminer les modalités et le champ d'application : « *ha-Torah masserah ha-davar la-hakhamim* », la Torah a transmis la chose aux Sages. Parmi les exemples classiques qu'analyse le *Taqqanot be-Israël* à ce sujet[72], on trouve la question des travaux permis ou interdits à hol ha-mo'ed et la définition d'un travail interdit à shabbat. Si l'on considère ce dernier cas, il est clair que l'on est bien encore en plein domaine *de-Orayta* : personne ne peut sérieusement défendre que les différents travaux interdits à shabbat ne le sont que *de-Rabbanan*.

Il peut donc arriver, dans des cas non négligeables, que la Torah laisse aux Sages le soin de dire la halakha *de-Orayta*. Et comme cette halakha va être complémentée par des *taqqanot de-Rabbanan*, il revient également aux Sages de dire ce qui est *de-Orayta* ou *de-Rabbanan*. On peut alors envisager le cas limite où l'ensemble de la halakha sur un point donné est *de-Rabbanan* malgré la présence d'une source scripturaire, comme cela a été argumenté par de nombreux décisionnaires au sujet de l'interdiction de travailler à hol ha-mo'ed. On aurait donc un degré d'obligation *de-Rabbanan* qui émanerait du texte de la Torah lui-même en tant qu'il ne tranche pas mais laisse aux Sages le soin de le faire : l'équivocité crée un degré second d'obligation. C'est ainsi que r. Yom Tov al-Sevilli (sur *Rosh ha-Shana* 16a)[73] comprend la notion talmudique d'*asmakhta (be'alma)*, « (simple) appui scripturaire [pour une loi *de-Rabbanan*] » :

« Tout ce qui a une *asmakhta* dans le verset témoigne qu'il convient d'agir ainsi mais que l'Écriture n'en a pas fixé l'obligation et l'a transmise aux Sages. Cela est clairement vrai, contrairement à ce que disent les commentateurs pour qui les *asmakhtot* ne sont qu'un *siman* [signe conventionnel] qu'ont donné les Sages mais que telle n'est pas l'intention du verset, D. préserve qu'on exprime une opinion aussi hérétique. Plutôt, la Torah suggère et transmet aux Sages le soin de fixer l'obligation s'ils le souhaitent, comme il est dit : "SELON LA PAROLE QU'ILS TE RACONTERONT…" (Deut. XVII, 10). C'est pourquoi on constate que les Sages donnent constamment une preuve (*reayah*), un souvenir (*zekher*) ou une allusion (*remez*) à leurs paroles [même si elles sont *de-Rabbanan*] à partir de la Torah : comme pour dire qu'ils

[71] Cette proposition limite fait évidemment l'objet de nombreuses divergences ; cf. *ibid.*, pp. 131-134.
[72] pp. 51-54.
[73] *Hidushe ha-Ritva*, Jérusalem, Mossad ha-Rav Kook, 1988, fin de la 2e introduction, pp. 126-127, cité par le *Taqqanot beIsraël* p. 54.

n'innovent en rien de leur propre chef (litt. « cœur »), et que toute la Torah orale se trouve en allusion dans la Torah écrite qui est parfaite – D. préserve qu'il y manque quoi que ce soit[74]. »

Principales lectures du passage cité chez les Rishonim : le Rosh

Le Rosh (*hilkhot tefillin* 15, pp. 120b-121a dans les éditions courantes du Talmud) commence par expliquer que la différence essentielle entre le raisonnement de r. Yossi ha-Galili et r. 'Aqiva est que pour le premier la nuit est exclue du temps propre aux tefillin, tandis que pour le second on devrait a priori mettre les tefillin la nuit, sauf qu'on l'interdit en pratique pour éviter que les gens s'endorment en les portant et qu'ils en viennent à leur manquer de respect. De même, si pour les deux il est interdit de mettre les tefillin à shabbat et yom tov, pour le premier il s'agit d'une mitswa *lo ta'asse* (« *we-shamarta* ») tandis que pour le second c'est une question de conflit de « signes » dont il conviendra de préciser la nature. Pour le *'Arukh ha-Shulhan* (*Orah Hayim* 31-1), « cela ne signifie pas un interdit *de-Orayta* mais un interdit lié au mépris du shabbat et de yom tov [que cela entraînerait]. » Le Rosh passe ensuite à la question de hol ha-mo'ed. Il rapporte tout d'abord un texte du Talmud de Jérusalem (*Mo'ed Qatan*, dernier chapitre) qui semble suggérer qu'on met les tefillin à hol ha-mo'ed[75]. Cette preuve est considérée comme décisive par le Rosh, qui s'emploie ensuite à repousser les arguments contraires :

« Et dans le *Sefer ha-'Itim* de r. [Juda Barzilaï] ha-Barceloni j'ai vu écrit : "D'après la décision d'un Gaon, la halakha est qu'il est interdit de mettre les tefillin à shabbat et yom tov parce qu'il est écrit : 'TU GARDERAS CE DECRET…' [soit le verset rapporté par r. Yossi ha-Galili] ; et il est également interdit de mettre les tefillin à hol ha-mo'ed. […]" Quant à moi, il me semble qu'il ne faut pas s'appuyer sur cette décision, car on peut arguer que la halakha suit r. 'Aqiva quand un débat l'oppose à quelqu'un de sa génération [comme r. Yossi ha-Galili] ; or, d'après lui, le verset "TU GARDERAS CE DECRET…" porte sur les lois de Pessah, tandis que l'interdit de mettre les tefillin à shabbat et yom tov est tiré

[74] Pour cette notion de source unique de tous les degrés d'obligation halakhique, cf. *Berakhot* 5a.
[75] Nous ne développons pas cette analyse du Talmud de Jérusalem, qui fait également l'objet de nombreux débats. Il nous suffit de savoir comment chacun le lit.

du verset "ILS SERONT POUR TOI UN SIGNE…". D'ailleurs, c'est ainsi que tranche rav Ashi [à la fin de la période talmudique], puisque selon lui la nuit est un temps propice aux tefillin [ce qui n'est vrai que selon r. 'Aqiva].
Or, dans la démarche de r. Yossi ha-Galili, qui inteprète "*DE* JOURS (*MI*-YAMIM) – et pas *TOUS* LES JOURS, ce qui exclut shabbat et yom tov", il est clair que hol ha-mo'ed est englobé dans yom tov, puisque lui aussi est appelé *MIQRA QODESH*, 'convocation de sainteté'. Par contre, pour r. 'Aqiva qui tire son interprétation de "ILS SERONT POUR TOI UN SIGNE…", hol ha-mo'ed n'est pas inclus dans ce signe, puisque [le signe consiste en l'interdit de certains travaux, interdit qui à hol ha-mo'ed n'est que d'ordre rabbinique]. […] Ainsi, il y a des gens qui mettent les tefillin à hol ha-mo'ed sans bénédiction, et celui qui fait la bénédiction n'y perd rien. »

Le Rosh établit ainsi les points suivants :

- Pour r. Yossi ha-Galili, on ne met pas les tefillin à shabbat ni les jours désignés comme « convocations de sainteté », dont font partie aussi bien yom tov que hol ha-mo'ed ; c'est le caractère saint du jour qui joue ici ;
- Pour r. 'Aqiva, le « signe » des tefillin entre en conflit avec le caractère de « signe » de certains jours, ce signe étant l'interdit de certains travaux (*issur melakha*) ;
- Ce *issur melakha* n'existe pas à hol ha-mo'ed, du moins au niveau *de-Orayta* ;
- D'après r. 'Aqiva, on met donc les tefillin à hol ha-mo'ed ;
- Rav Ashi, décisionnaire final du Talmud, tranche comme r. 'Aqiva sur cette question, donc la halakha le suit sur ce point.

Principales lectures du passage cité chez les Rishonim : Tossefot

Chez Tossefot, les éléments mis en jeu sont identiques, mais leur pondération est différente et la conclusion, opposée :

« "à l'exclusion des shabbatot et yamim tovim qui sont en eux-mêmes signe." Ce signe n'est pas lié à l'interdiction de travailler puisque même à hol ha-mo'ed

où il est permis de travailler [il est interdit mettre les tefillin, ce qui signifie qu'] il y a un signe : à Pessah, l'interdit de manger du hamets, à Sukkot, l'obligation de manger sous la *sukka*. [Tossefot ramène ensuite le passage du Talmud de Jérusalem que rapporte aussi le Rosh, mais ne tranche pas dans son sens.] »

Pour Tossefot, le raisonnement est donc le suivant :

- Nous savons que la halakha suit r. 'Aqiva, et que c'est le caractère de signe qui est décisif ;
- Nous savons aussi que l'on ne met pas les tefillin à hol ha-mo'ed (par la tradition des Geonim, comme on le voit en *Mo'ed Qatan* 19a, où Tossefot mentionne les *Halakhot Gedolot* comme source. Nous n'avons pas réussi à mettre le doigt sur le passage précis qu'il a en tête) ;
- Nous savons enfin que hol ha-mo'ed n'est pas concerné par l'interdit de travailler ;
- Donc, le signe qui fait qu'on ne met pas les tefillin certains jours n'est pas l'interdit de travailler, mais un autre, variable, qui est à Pessah l'interdit de hamets, à Sukkot, l'obligation de Sukka.
-

On distingue ainsi chez les Rishonim deux écoles quant à ce qui constitue *yom tov* en *ot* : soit – et c'est la solution la plus simple –, il s'agit du même critère que pour shabbat, à savoir l'interdiction de travailler (*isur melakha*) ; soit il s'agit d'un critère propre qui différencie yom tov des jours profanes – c'est l'approche de Tossefot : « à Pessah, l'interdiction de manger du hamets, à Sukkot l'obligation de résider sous la sukka ».

Les insuffisances et les non-dits de cette approche sont très instructifs. En apparence, tout va bien : Tossefot détermine, pour les deux fêtes où entre en jeu la notion de hol ha-mo'ed qui fait question ici, qu'il existe à chaque fois un « signe », i. e. un marqueur rituel présent pendant toute la durée de la fête (par opposition à une mitswa ponctuelle) et qui modifie donc dans sa totalité le temps propre à la fête : le signe est continuellement présent même à hol ha-mo'ed. Le problème majeur de cette approche est qu'elle échoue à constituer pareillement les autres yamim tovim en signe : Rosh ha-Shanah d'une part, jour où la mitswa distinctive (les sonneries du *shofar*) est ponctuelle, et surtout Shavuot, yom tov auquel aucune mitswa particulière n'est associée. Si *Tossefot* constitue bien les yamim tovim dotés de hol ha-mo'ed en *ot*, il échoue à étendre cette approche à l'ensemble des yamim tovim. On est en droit d'inférer qu'il se rabat alors implicitement sur la première solution, à savoir que c'est bien le

issur melakha qui constitue primairement les yamim tovim en *ot*, comme shabbat, et que c'est uniquement pour hol ha-mo'ed qu'il est nécessaire de faire intervenir un autre critère de *ot* – quitte à laisser le lecteur déduire que les yamim tovim de Pessah et de Sukkot sont doublement *ot*, par le *issur melakha* et par leur marqueur propre, ce qui fait ressurgir de façon encore plus intense le problème en jeu à l'origine, à savoir la redondance des *otot*[76] !
La raison pour laquelle Tossefot est amené à ces conclusions est simple : c'est qu'il estime que le *issur melakha* à hol ha-mo'ed est un *issur de-Rabbanan*[77] et non un *issur de-Orayta*, et qu'on ne peut pas repousser une *mitswat 'asse de-Orayta* pour un *issur de-Rabbanan*[78]. Pourquoi ne suit-il pas alors la démarche, logique et consistante du Rosh, qui enjoint de mettre les tefillin à hol ha-mo'ed ? On est contraint d'admettre que l'opinion de Tossefot selon laquelle on ne met pas les tefillin ces jours-là est connue par tradition des Geonim, et qu'elle ne se fonde pas sur notre passage mais sert au contraire à l'éclairer – ce qui est en fait la lecture première de son commentaire qui ne vient pas démontrer le statut de hol ha-mo'ed mais au contraire prend celui-ci comme prémisse d'un raisonnement visant à déterminer ce qu'est un signe.

Principales lectures du passage cité chez les Rishonim :
r. Mordekhay Yaffe, *Levush Malkhut, Orah Hayim* 31

Les propos synthétiques du *Levush Malkhut* permettent de bien cerner la charge symbolique des enjeux, ainsi que la façon dont la halakha était classiquement tranchée chez les Ashkénazes jusqu'au XVIII^e^ siècle, et chez les Séfarades jusqu'au XIII^e^-XIV^e^ siècle :

« Tu sais déjà que les tefillin sont appelés "signe", comme il est dit (Deut. VI, 8) : "Ils seront pour signe sur ton bras…" Cela signifie qu'ils sont pour nous le signe que nous sommes les serviteurs de D., que nous accomplissons Ses commandements et acceptons Son joug. Shabbat et yom tov sont aussi appelés "signe", car le fait que nous n'opérions pas de travail conformément à Son commandement dénote, autrement dit est lui aussi le "signe" que nous,

[76] Après avoir écrit ce passage, j'ai vu que le *Avnei Nezer* (p. 6a, §56) apportait un argument similaire : « la *matsa* et la *sukka* ne sont pas considérés comme des "signes" puisqu'ils sont absents à shabbat. » Béni soit Celui qui m'a accordé de retrouver un peu de l'intuition d'un si grand maître.
[77] Il va de soi que nous n'avons nullement la prétention de trancher cette controverse. On se référera notamment à *Hagiga* 18a, *Megilla* 22b et *Pesahim* 5a pour les principaux textes talmudiques en jeu.
[78] À distinguer fortement du cas de figure en apparence proche où les *hakhamim* annulent une *mitswat 'aseh de-Orayta* pour éviter qu'on enfreigne un *issur de-Orayta* – cas célèbres du non-accomplissement de la mitswa du *shofar* et du *loulav* quand Rosh ha-Shana et Sukkot tombent shabbat.

Ses serviteurs, accomplissons Son service tous les jours, et ces jours-là nous nous "reposons[79]" en Son honneur, afin que cela nous soit un "signe". Ainsi qu'il est dit à propos de shabbat (Shem. XXXI, 17) : "ENTRE MOI ET LES FILS D'ISRAËL, ELLE EST UN SIGNE A JAMAIS…" – et c'est la même chose pour yom tov. C'est pourquoi il est interdit de mettre les tefillin ces jours-là, et quiconque met alors les tefillin au nom de la mitswa de "signe" se montre méprisant envers le "signe" propre aux jours. Il commet une grande transgression en refusant de recevoir le signe que lui donne D. et en se choisissant un autre signe. En fait, il se rebelle contre D. Même si l'expression "ILS SERONT UN SIGNE" laisse entendre qu'il n'y a là aucun interdit, juste que c'est inutile, comme nous l'avons écrit ci-dessus, de toute façon l'intellect impose l'idée que celui qui les met humilie le signe de shabbat, se rebelle contre son Seigneur puisqu'il ne veut pas du signe qu'il lui donne en ce jour – il n'y a pas pire rébellion, et cela mérite punition.

Quant à hol ha-mo'ed, certains disent qu'il est également "signe", puisque à Pessah il est interdit de manger du hamets (levain) et à Sukkot il y a l'obligation de résider sous la sukka (cabane) et que ceci est le signe entre nous et D. en ces jours. C'est pourquoi ils sont d'avis que ces jours-là également il est interdit de mettre les tefillin. D'autres disent que le seul "signe" c'est l'interdiction de travailler, et que puisqu'elle n'est pas en vigueur à hol ha-mo'ed, ces jours ne sont pas appelés "signe" et qu'on a l'obligation de mettre les tefillin avec bénédiction. Et c'est ainsi que nous agissons dans nos contrées ; quoi qu'il en soit, on se comporte un peu différemment à la synagogue en ce qu'on ne dit pas la bénédiction à voix haute comme les autres jours de l'année, afin de marquer qu'il règne alors un peu de la sainteté du "signe". »

L'innovation du *Beit Yossef*

R. Joseph Caro, dans le *Beit Yossef* (*Orah Hayim* 31), adopte une démarche révolutionnaire pour trancher une halakha qui déjà à son époque est célèbre pour les débats inextricables qu'elle provoque. Il rapporte les avis de Tossefot et du Rosh, ainsi que du Mordekhaï et du Raavad, puis écrit :

[79] Au sens où un objet est au repos, pas au sens de récupération de la fatigue.

« Et à présent tous les Séfarades ont pour coutume de ne pas les mettre à hol ha-mo'ed. J'ai entendu dire qu'auparavant ils les mettaient, conformément à l'avis du Rosh, et qu'ayant ensuite trouvé que r. Shimon b. Yohay, dans un passage [du Zohar], interdisait de les mettre à hol ha-mo'ed, ils se sont abstenus de les mettre à hol ha-mo'ed.

(note de r. Moïse Isserles : cependant dans toutes nos régions [ashkénazes] on les met avec bénédiction conformément aux paroles du Rosh, sauf que dans la synagogue on ne dit pas la bénédiction à haute voix, contrairement aux jours ordinaires.)

Mon maître et oncle r. Isaac Caro écrit de même dans un *responsum*. Ce passage du Zohar se trouve dans le *Midrash ha-Ne'elam* sur le Cantique des Cantiques (*Zohar Hadash*, Munkacs 8a / Livourne 79b), à propos du verset "À L'ODEUR TES CHREMES SONT BONS[80] [TOVIM] (Cant. I, 3)" :

"*Ainsi parlait rav Hamnuna l'Ancien : ces « chrêmes » sont les jours [yamim] qui sont appelés 'bons [tovim]', ce sont les tefillin de la tête, les tefillin que met Ha-Qadosh Barukh Hu, car ils brillent à la tête du Saint suprême. Tout ce qui est appelé 'yamim tovim' [i. e. shabbat, kippour ou une autre fête] est les tefillin de la tête Ha-Qadosh Barukh Hu. Hol ha-mo'ed, qui n'est pas désigné comme 'yom tov', c'est les tefillin du bras ; car la lune n'accomplit rien sans la lumière du yom tov[81]. Les tefillin du bras, autrement dit les tefillin de la 'main[82]', ne brillent qu'en vertu de la lumière des tefillin de la tête. Tefillin de la tête : yamim tovim, tefillin du bras : hol ha-mo'ed, et [rav Hamnuna l'Ancien] a bien parlé, [dit r. Shimon], car c'est ainsi.*

[80]« Odeur (*reah*) » renvoie à *ruah*, qui équivaut à Tiferet dans le système des âmes. « Chrêmes (*shemanekha*) » connote l'influx et la consécration.

[81] La « lune », i. e. Malkhut, la Shekhina, la Présence divine ici-bas, ne produit pas de « lumière », d'être propre, mais reçoit tout de Tiferet, le « Soleil », « Ha-Qadosh Barukh Hu», le corps de la personne divine manifestée.

[82] Malkhut est ici appelée « main », parce que dans le verset qui dit « tu les attacheras sur ta main », « ta main » est écrit non pas ידך mais ידכה ce qui peut se lire יד כהה, « main faible ». En conséquence un droitier les met au bras gauche et cette « main faible » correspond clairement à la plus basse des sefirot.

Et de ce fait, hol ha-mo'ed est, en ce qui concerne le travail, comme yom tov, et il requiert de la joie comme lui, et c'est pourquoi, en ces jours qui sont les tefillin du Maître du monde, il est interdit de mettre d'autres tefillin : car ces jours qui sont les tefillin suprêmes résident sur la tête des saints membres d'Israël. r. Eléazar demande à son père r. Shimon : tout va bien en ce qui concerne les tefillin de la tête qui résident sur la tête du peuple saint à yom tov ; mais les tefillin du bras, qui sont hol ha-mo'ed, comment nous unissons-nous à elle [i.e. Malkhut] [étant donné qu'aucune mitswa spécifique n'est attribuée à ces jours] ? Il lui répondit : comme nous nous unissons à elle, et qu'elle est la « main faible », il est interdit de faire un travail de son côté, et il faut œuvrer dans la joie, du côté des tefillin de la tête. Et le saint peuple unit les tefillin, lesquels résident sur lui à yom tov et à hol ha-mo'ed. Et il est interdit de retirer les tefillin du Maître du monde de sa tête pour mettre d'autre tefillin qui en sont le simile *et l'image dans l'En-Bas.*

Comme un roi qui veut protéger son serviteur et lui dit : fais-toi un sceau à l'image de mon sceau, à chaque fois que cette image sera vue avec toi, tous trembleront et te craindront. Après coup, du fait de l'amour suprême que le roi lui porte, il lui donne le sceau de sa bague suprême : étant donné qu'il possède le sceau suprême du roi, il abandonne cette image qu'il s'était fabriquée. Or, si ce serviteur repousse le sceau suprême du roi en faveur du sceau qu'il s'est fabriqué, c'est sûr que ce serviteur mérite la mort, puisqu'il agit avec désinvolture envers le sceau du roi et ne considère pas l'honneur qui lui est dû. C'est pourquoi il est interdit au saint peuple de repousser le sceau du Roi suprême qui réside sur nous en faveur de l'image que nous fabriquons.

Ceci en ce qui concerne mo'ed et hol ha-mo'ed, a fortiori shabbat, où tout [les niveaux d'être désignés comme 'tefillin du bras et de la tête d'Ha-Qadosh Barukh Hu'] réside sur nous."

[et r. Joseph Caro de conclure :] Et, étant donné que dans notre Talmud [i.e. de Babylone par opposition à celui de Jérusalem] ce point n'est pas traité explicitement, qui aurait à cœur de transgresser par un *qum 'asse*[83] [en mettant les tefillin à hol ha-mo'ed] les paroles de r. Shimon b. Yohay, lequel tranche ainsi pour l'interdiction de les mettre ? »

Pourquoi le *Beit Yossef* cite-t-il le Zohar ?

Si le *Beit Yossef* cite le passage du Zohar dans son intégralité, c'est pour une raison fort simple : le passage en question, comme tout le Zohar sur le Cantique des Cantiques, est absent des éditions imprimées alors disponibles.

Il y a lieu ici de préciser une ambiguïté bibliographique : le Zohar est, comme l'a parfaitement exposé Charles Mopsik dans « Le Corpus zoharique. Son contenu et ses amplifications », un canon ouvert. Les manuscrits dont disposaient les kabbalistes de Safed, notamment, étaient plus « complets » que ceux qui avaient servi à établir les premières éditions imprimées (Mantoue, 1558 ; Crémone, 1558-1560). Les passages inédits furent publiés plus tard sous le nom de *Zohar Hadash*, qui n'est « nouveau » que du point de vue du monde éditorial. L'édition (toujours en cours) du *Zohar 'im perush Or Yaqar*, qui se fonde sur les manuscrits de Cordovero, ne montre ainsi aucunement cette division – alors qu'elle sépare par ailleurs très nettement le *Ra'ya Mehemna* et les *Idrot* du corps du Zohar. En tout cas, même si l'extensivité de cette citation s'explique simplement, elle n'en reste pas moins exemplaire et significative de la place d'honneur que le *Beit Yossef* réserve au Zohar dans l'architectonique de la littérature halakhique.

Normalement, r. J. Caro s'est fixé pour règle, en introduction du *Beit Yossef*, que la halakha suivrait la majorité se dégageant du *Rif*, du *Rosh* et du Rambam. Or, Maïmonide ne traite pas explicitement la question, entretenant méticuleusement le flou déjà présent dans les divers passages talmudiques concernés[84]. La seule indication qu'on ait est tirée des *hilkhot yom tov* 7 : 13, d'où le *Kessef Mishne* déduit que Maïmonide penche pour l'interdiction. Comme l'auteur de ce dernier commentaire n'est autre que r. Joseph Caro, on comprend tout son

[83] Cf. p. 87.
[84] Cf. *hilkhot tefillin* IV, 10.

embarras et le recours *in extremis* au Zohar : entre un Maïmonide en réalité silencieux, un *Rif* qui l'est apparemment tout autant[85], et un *Rosh* en contradiction frontale avec le minhag établi des communautés auxquelles il s'adresse en priorité, la règle de majorité qu'il s'est fixée est intenable. Mieux vaut aller selon le Zohar – même s'il faut pour cela contredire le Talmud de Jérusalem.

Lecture du Zohar

L'approche du Zohar est beaucoup plus simple sur le plan halakhique que celle de Tossefot : ce qui constitue aussi bien les yamim tovim que hol ha-mo'ed en signe, c'est la mitswa négative du *issur melakha* et la mitswa positive de la *simha*, de la joie. Bien que ces deux mitswot soient à observer avec moins d'intensité à hol ha-mo'ed[86], la comparaison n'est pas caduque, au contraire, elle reflète la différence de niveau spirituel entre tefillin de la tête et du bras. Il existe une chaîne de signifiants symboliques remontant *ad infinitum* – i.e., *'ad ein sof,* littéralement.

L'entreprise du Zohar est osée, résolument hors des sentiers du raisonnement halakhique post-talmudique, puisqu'elle résout en amont une question qui, on l'a vu, avait été délibérément laissée dans l'ombre par le Talmud de Babylone. Son point d'appui est un exposé de rav Hamnuna Saba – il n'est pas clair si le lien établi avec le verset du Cantique est de rav Hamnuna Saba ou si c'est r. Shimon qui fait le lien. Le personnage de rav Hamnuna Saba est très mystérieux[87]. Sous ce nom est désigné dans le Talmud un Amora babylonien de la première génération, élève de Rav et son successeur à la tête de la yeshiva de Sura ; mais, dans le *Zohar*, il s'agit soit d'un contemporain de r. Shimon, soit d'un maître ayant connu l'époque du Second Temple (quoique, compte tenu de la longévité exceptionnelle des maîtres cités dans le Zohar, il puisse s'agir de la même personne). Ce qui importe, c'est qu'il s'agit d'un aîné de r. Shimon et par ailleurs l'auteur de divers opuscules ésotériques cités par le *Zohar*. On peut donc dire que c'est un auteur de *beraïtot* kabbalistiques : en conséquence, le raisonnement du Zohar est de nature para-talmudique.

[85] Nous n'avons pas trouvé chez lui de mention du problème. Il est en tout cas frappant que dans le *Beit Yossef* aucun des deux ne soit cité.

[86] Notamment en ce qui concerne le *issur melakha*, puisque tout ce qui relève du *devar ha-eved*, litt. « objet de perte », i. e. tout risque de perte de revenu, dispense de l'observation de cet interdit. Cf. *Or Yaqar* t. XVII, Jérusalem, Ahuzat Israël, 1989, Shir ha-Shirim *siman* 13, p. 77 *in fine*.

[87] Pour tout ce qui suit, cf. *Seder ha-Dorot ha-Mefuar 'im hagahot ha-Hida we-Nahal 'Eden*, Bnei Braq, Sifre Or ha-Hayim, 2003, II, p.216.

Reprise primo-lurianique de ces élaborations zohariques chez r. Hayim ha-Kohen de Aram Tsova

Prendre le discours du Zohar comme source halakhique présuppose qu'on le lise non comme la description de processus strictement intra-divins, mais comme induisant des pratiques au niveau de l'humain. Ce point est capital à préciser, car l'on sait que certains interdits bibliques, notamment ce qui ont trait aux unions sexuelles consanguines, sont décrites comme « le privilège [litt. le sceptre] du Roi[88], autrement dit il ne faut surtout pas imiter ce qui se passe dans l'En-Haut, sur un mode absolument non charnel bien évidemment. Ainsi, même si le présent passage du Zohar semble avoir une portée halakhique évidente, rien n'oblige *in fine* à en avoir une lecture littérale : après tout, ce texte parle essentiellement du rapport entre les mondes d'Atsilut ("ha-Qadosh Barukh Hu") et de Yetsira ("le serviteur"), pas du nôtre, et les tefillin dont il est question désignent avant tout des aspects de ces mondes-là. Accepter que ce type de passage soit normatif pour notre ordre de réalité suppose qu'on l'on ait admis l'axiome selon lequel, en règle générale, le Zohar induit une imitation de l'En-bas par l'En-haut. Cette position est celle qui caractérise par excellence la lecture lurianique du Zohar. Il est donc légitime de suivre l'inteprétation que donne de notre passage r. Hayim ha-Kohen de Aram Tsova, dans une perspective primo-lurianique, dans son texte *Meqor Hayim*[89], commentaire kabbalistique sur tout le *Shulhan 'Arukh*, dont seule une partie est publiée[90]. Comme on l'a vu dans la première partie, R. H. ha-Kohen est un élève de r. Hayim Vital, qui écrit donc dans une perspective résolument lurianique, mais en un temps où cette doctrine est encore essentiellement orale. Il délivre donc un enseignement lurianique en se fondant uniquement sur le Zohar, ce qui nous est précieux pour comprendre la genèse de la pensée lurianique, ainsi que la façon dont r. Hayim Vital lui-même enseignait cette dernière. Voici le texte :

[88] Cf. Radbaz, *Metsudat David*, mitswa 154.
[89] 1re éd. 1655, Amsterdam.
[90] cf. réf. bibliographiques en fin de volume.

« Après que nous avons établi que la mise des tefillin est destinée à permettre à l'homme d'acquérir une nouvelle âme, il est dorénavant clair que c'est précisément pour cette raison qu'il est interdit de mettre les tefillin à shabbat et à yom tov, car ces jours-là il y a un supplément d'âme pour l'Israélite, comme il est dit dans le traité *Shabbat* (10b) : "*Celui qui donne un cadeau à son prochain [doit le lui faire savoir] etc*." et ensuite que le supplément d'âme "*ne se révélerait pas de lui-même*[91]. " Ainsi il est explicité qu'il y a un supplément d'âme pour tout Israélite à Shabbat, et il y a également un supplément d'âme à yom tov comme il est dit dans les Tiqqune Zohar (p. 19) : "*À shabbat et à yom tov reposent sur eux des neshamot, des ruḥot et des nefashot par la voie [du monde] de l'Émanation*", c'est pourquoi il est interdit d'y mettre les tefillin. Et c'est le sens de ce qui est dit [dans *Menaḥot* 36b] : "*parce qu'eux-mêmes sont 'SIGNE'*"" car par [ces jours] l'homme mérite que ses actions soient agréées devant Ha-Qadosh Barukh Hu comme l'explique le Zohar *Mishpaṭim* sur les versets "HASHEM M'A DIT : TU ES MON FILS" et "CAR J'ETAIS UN FILS POUR MON PERE…" Quoi qu'il en soit, ces jours-là de shabbat et de yom tov, qui sont des signes pour la maison d'Israël car tous y trouvent un supplément d'âme, ont pour point commun que chacun y reçoit [en termes de supplément d'âme] selon ce qu'il mérite et ce qui lui convient.

C'est pourquoi il est interdit de mettre les tefillin ces jours-là, même si par eux l'homme reçoit une partie d'âme, et qu'il est possible que par la mise des tefillin il obtienne plus que ce qu'il obtient à shabbat et à yom tov[92] : de toute façon, il est interdit de les mettre parce que ces jours-ci, shabbat et yom tov, sont eux-

[91] "Celui qui donne un cadeau à son prochain doit le lui faire savoir, comme il est dit : 'Pour que l'on sache que Je suis Hashem, Qui vous sanctifie.' On enseigne de même dans une *beraïta* : 'Pour que l'on sache que Je suis Hashem, Qui vous sanctifie.' Ha-Qadosh Barukh Hu a dit à Moïse : j'ai un cadeau merveilleux en réserve, et shabbat est son nom ; et je veux le donner à Israël. Va le leur faire savoir." La Gemara cite ensuite un autre verset qui suggère que l'on n'a pas l'obligation d'informer d'un cadeau, et explique que l'obligation n'existe que dans le cas d'un cadeau qui ne serait probablement pas dévoilé. On rétorque que le shabbat est un cadeau qui aurait nécessairement été dévoilé, et il est répondu que c'est le "salaire" lié au shabbat, i.e. ce supplément d'âme, qui aurait pu rester caché sans une révélation expresse.

[92] Selon le principe que nul ne connaît la véritable valeur relative des mitswot et des récompenses qui leur sont associées.

mêmes "signes" en ce qu'ils occasionnent un supplément d'âme à l'Israélite comme on l'a dit, et que donc le fait de ne pas mettre les tefillin ne cause à l'homme aucun défaut de perfection tandis que s'il les met, il méprise ces jours-là. C'est pourquoi il est également interdit de les mettre à hol ha-mo'ed qui sont également un "signe" car sans aucun doute il y a ces jours-là un supplément d'illumination puisqu'on y dit la prière de *Mussaf** [litt. "supplémentaire"]. Il y a donc également un supplément d'illumination dans l'âme humaine et en conséquence il ne faut pas mépriser l'honneur dû aux jours de hol ha-mo'ed, comme il a déjà été dit.

[montée et descente à travers les niveaux d'être]

Sur un thème connexe, à propos de "*à shabbat et à yom tov il est interdit de mettre les tefillin car ces jours sont eux-mêmes un signe*" : on sait qu'à shabbat les mondes montent vers l'En-Haut degré par degré, y compris au niveau d'Atsilut où les *midot** [attributs] montent en face des *orot* [lumières] qui sont le secret [i.e., la signification ésotérique] des tefillin, et c'est pour cette raison qu'à shabbat et à yom tov il est interdit de mettre les tefillin. Et contre l'argument : 'qu'est-ce que ça fait, même si c'est inutile ça ne fait pas de mal, qu'on mette les tefillin et même si ça n'apporte rien, de toute façon on a fait une mitswa', [le *Shulhan Arukh*] apporte la raison juste : "*parce qu'eux-mêmes sont signes*" et si l'on met ces jours-là un autre signe, on méprise leur honneur de signe.

Le secret de la chose ressemble à une miche que l'on place sur le toit : parfois on la tend en bas et l'homme la prend pour manger, parfois l'homme monte lui-même prendre la miche pour la manger. Dans les deux cas l'homme prend la miche et la mange ; mais celui à qui on tend la miche n'est pas semblable à celui qui monte la prendre. Ce dernier est supérieur au premier, car le premier n'a pas la force de monter et c'est pourquoi il faut lui tendre la miche ; celui qui en a la

force, il monte la prendre lui-même. C'est la même chose pour la mise des tefillin dans notre cas. La mise des tefillin entraîne l'épanchement des lumières suprêmes vers en bas, vers *Tiferet Israël*[93], et ceux-ci sont la "vie du Roi[94]" : voilà ce qui se passe chacun des six jours de la semaine qui sont les jours profanes. Mais à shabbat et à yom tov *Tiferet Israël* monte dans l'En-Haut et s'élève à la tête de tout, et là il reçoit le secret des tefillin suprêmes. C'est pourquoi il est interdit de mettre alors les tefillin de l'homme matériel : vis-à-vis d'eux se tiennent plus grand qu'eux puisque *Tiferet Israël* monte dans l'En-Haut et prend le secret des tefillin suprêmes sans l'entremise de la pose des tefillin.
Ainsi shabbat et yom tov sont appelés « signes » ; le signe des tefillin [matériels] est insipide en comparaison de ces tefillin-ci et les mettre constitue une dégradation et un abaissement – D. préserve – d'après ce qu'on a dit. C'est pourquoi la chose n'est pas laissée à la discrétion de chacun, il est interdit de les mettre du fait du mépris de l'honneur – D. préserve – qui revient à shabbat et yom tov : car les mettre occasionne la descente dans l'en bas des lumières suprêmes qu'on appelle "Vie du Roi", comme mentionné, ce qui n'est pas approprié, et il n'y a pas plus grand mépris, etc.

[Les montées de hol ha-mo'ed]

À hol ha-mo'ed il est également interdit de mettre les tefillin, pour la même raison que ces jours sont appelés « signes ». Cela dit, pour s'extraire d'un double doute. Premièrement, on aurait pu dire que shabbat et yom tov c'est différent, qu'on n'y met pas les tefillin à cause de la première élévation de *Tiferet Israël,* i.

[93] i.e. les six sefirot de *Hesed* à *Yesod*, centrées sur *Tiferet*, qui composent le *partsuf Ya'aqov* / Israël*, qu'on a appelé ci-dessus '*midot'*.
[94] D'après le glossaire kabbalistique *Qehilat Ya'aqov* de r. Jacob Tsvi Jolles (Jérusalem, Shammaï Hirsch, 2001, t. I, p.558) : "la 'Vie du Roi' est le secret des sefirot *Hokhma* et *Bina* qui sont la vitalité de *Ze'ir Anpin*. (en hébreu 'vie' est invariablement au pluriel). Le rav (r. H. Vital dans *Pri 'Ets Hayim* chapitre des tefillin §1) écrit que ce sont les *mohin* de *Hokhma*, *Bina* et *Da'at*, les trois Noms EHYH YHWH EHYH de gematria HYYM (vie ; 21+26+21= 68).

e. quand il monte jusqu'au lieu d'où s'épanchent les lumières des tefillin les jours profanes : vu qu'il prend ces lumières et s'en vivifie, il ne convient pas à l'homme matériel de mettre les tefillin, ce serait comme « allumer une lampe en plein jour ». D'autant qu'après cela, pendant la prière de *Mussaf*, [*Tiferet*] monte plus haut et il lui est attribué une dimension plus élevée des tefillin, ce qui s'accroît encore à l'heure de la prière de minha, au moment où l'on dit "*wa-ani tefilati lekha Hashem 'et ratson"* ainsi qu'il est connu des kabbalistes. Pour toutes ces raisons il ne faut pas mettre les tefillin. Par contre, à hol ha-mo'ed, vu que n'ont pas lieu toutes ces élévations, on aurait pu dire qu'il fallait mettre les tefillin, et que cela aurait été semblable à *rosh hodesh** où l'on met les tefillin et où ce n'est qu'à l'heure de dire la prière de mussaf qu'on les enlève. On aurait pu dire qu'il fallait procéder de même à hol ha-mo'ed.

De plus, il y a lieu de mentionner un autre argument : tout va bien pour shabbat et yom tov où l'élévation que connaît *Tiferet Israël* n'est pas suivie d'une descente avant la nuit, et c'est pourquoi il ne faut pas du tout mettre les tefillin ces jours-là ; mais à hol ha-mo'ed, l'élévation ne dure que le temps de la prière, pas au-delà. Pour ces deux raisons on aurait pu penser qu'il convenait de mettre les tefillin à hol ha-mo'ed, au moins jusqu'à mussaf, et qu'on les enlèverait juste avant de prier mussaf, comme à rosh hodesh. C'est pourquoi on vient nous faire entendre qu'à hol ha-mo'ed aussi c'est interdit, pour la même raison qu'à shabbat et yom tov : parce que ces jours également sont appelés "signe", ce qui signifie que par le seul effet de ces jours il y a un supplément d'illumination en regard des jours profanes.

[Les « jours » selon la kabbale]

On comprendra ce thème avec ce qui est développé dans le Zohar *Emor* (p. 93a & sqq.) : "'*VOICI LES RENDEZ-VOUS DE YHWH, CONVOCATIONS DE SAINTETE, ETC.*'

[et notamment plus loin :] *Trois temps sont 'DE SAINTETE' : la fête des matsot, la fête des shavuot, la fête des sukkot*[95]", là-bas est expliqué tout ce qui est nécessaire. Cf. également en Zohar *Wa-Yaqhel* (p. 204a) : "*Il y a les 'jours' et il y a les 'jours' etc*." Là-bas est expliqué que même si du point de vue matériel tous les jours se ressemblent absolument, sans aucune différence discernable, de toute façon il y a néanmoins une différence capitale entre eux, l'un n'a rien à voir avec l'autre. La différence réside dans les jours d'En-Haut, les jours saints qui gouvernent les jours d'En-Bas. Ainsi c'est en fonction de ces jours-là que se fait la différence en-bas dans le monde matériel, comme on le voit pour shabbat et yom tov : du fait que dominent alors les jours saints qui sont du monde d'Atsilut, par suite ils sont jours sanctifiés.

On le voit dans Zohar *Qorah* [176b] à propos du verset des "CONVOCATIONS DE SAINTETE" : "*Car voici, la sainteté supérieure* [*Hokhma*] *convoque*[96] *ces couronnes saintes et suprêmes* [les Six Directions] *dans lesquelles le Nom Saint s'unit ; de même la sainteté inférieure* [*Malkhut*] *convoque les cohortes, etc*." Et justement cette convocation est un thème général qui se rapporte à l'ensemble des jours de la fête, que ce soient les jours de Pessah ou ceux de Sukkot : tous sont appelés à monter vers les hauteurs puisqu'ils sont dits « CONVOCATIONS DE SAINTETE » comme l'explique ce passage du Zohar. C'est pourquoi ils sont appelés "SIGNE(S)", i. e. c'est un signe pour Israël qui sont les seuls à profiter de cet appel, comme tout ce qui est du côté de la sainteté comme l'expose le passage sur la convocation de toutes les cohortes, chose qu'il n'a accordée à aucun autre peuple. Le texte est explicite : "*convocation de toutes les cohortes pour les couronner… Ceux-ci sont le côté de la sainteté et 'L'ETRANGER QUI S'APPROCHE SERA MIS A MORT.'*"

Ce thème est repris en Zohar *Balaq* à propos du verset "SUR LE SENTIER DES VIGNES…" : "*Ainsi cette joie se retrouve chez tous les fils du Roi, et qui sont-*

[95] Nous soulignons, de manière inhabituelle, le pluriel de ces noms car il semble que ce passage du Zohar joue sur l'opposition pluriel des fêtes / singulier du shabbat.
[96] Aram. *zamin*, à rapprocher de hb. *zeman*, 'temps', notion en jeu ici.

ils ? tous ceux qui viennent du côté d'Israël, car personne ne se tient avec eux à part Israël". Et c'est ce que veut dire l'Écriture : "ENTRE MOI ET LES FILS D'ISRAËL, ELLE [LE SHABBAT] EST UN SIGNE A JAMAIS", ce qui signifie que chaque jour qui est appelé "SIGNE" est entre Moi et les fils d'Israël à jamais, à l'exclusion des idolâtres.

C'est pourquoi à hol ha-mo'ed il est interdit de mettre les tefillin, et que celui qui les met cause une flétrissure dans l'En-Haut, à la racine de son âme, que le Miséricordieux les sauve. »

Théorie kabbalistique du signe

On peut tirer plusieurs enseignements de la lecture du *Meqor Hayim*. Tout d'abord, et c'est notable, on constate que les notions de *miqra qodesh* (« convocation de sainteté ») et de *ot* se rejoignent, à l'opposé de la lecture talmudique du Rosh. Ensuite, on voit que tout une théorie du signe se met en place.

Premier niveau de signifiant : les aspects séfirotiques ici désignés comme « jours (d'En-Haut) » : « jours profanes » désignant le monde de Yetsira[97], « jours de la création » désignant les sept dernières sefirot d'Atsilut, et « yamim tovim » les quatre *mohin*. C'est, nous semble-t-il, à ce niveau-là qu'on peut parler proprement de *ot*, « signe ». Les sefirot sont le signifiant de *Ein Sof* ; le thème du rapport signifiant / signifié entre les sefirot, identifiées à divers degrés du/des nom(s) divin(s), et *Ein Sof* (le sur-divin en lui-même, au-delà de toute définition et de toute appréhension) est un thème central de la kabbale.

Deuxième niveau, les jours d'En-Bas qui sont sous la gouvernance des « jours d'en haut » ; c'est le niveau du « sceau » qui porte le signe.

Troisième niveau : les tefillin matériels, qui sont « l'empreinte du sceau ». Le schéma est en définitive relativement simple : pendant les « jours profanes », i. e. le moment où le rapport au divin manifesté n'est possible que par la médiation de l'ange de Yetsira, Metatron, surnommé « le serviteur », l'appel d'influx depuis les *mohin* jusqu'à « Israël* » se fait par l'entremise d'une mitswa matérielle, les tefillin. Mais, pendant les jours où le rapport au divin manifesté ne passe pas par cet intermédiaire angélique, c'est-à-dire quand l'homme n'est séparé du

[97] Cf. *Zohar* I, par. Noah, p. 75a-b et *Pardes Rimmonim* XVI, 5.

plérôme atsilutique que par le monde de Beria, justement appelé *levushe yom tov*[98], « habits de fête », sans la couche supplémentaire de Yetsira, appelé *levushe hol* « habits de tous les jours », alors l'écart de signifiance entre l'En-Bas et l'En-Haut est réduit d'un niveau ; en conséquence, les mitswot qui dans le même mouvement opèrent et signifient ce changement de niveau s'en trouvent spiritualisées. On retrouve en fait la dialectique classique de la manifestation et du voilement : les jours profanes, la dissimulation du divin sous des dehors angéliques, qui est simultanément sa manifestation dans des domaines de réalité plus éloignés de sa pure essence, et donc en un sens une manifestation plus large –mais plus atténuée – du divin, est signifiée par une mitswa à la fois plus matérielle – donc plus éloignée du signifié premier – et plus « manifeste », en tout cas plus « évidente » au regard profane.
Ce rapport entre le regard profane (c'est-à-dire, par excellence, le regard non juif, et plus spécifiquement le regard non initié, autrement dit non kabbalistique) et les tefillin comme expression évidente du Nom divin, c'est-à-dire comme dernier maillon d'une chaîne de signifiants divins, est explicité en Deut. XXVIII, 10 : « Tous les peuples de la terre verront que le nom de YHWH est appelé sur toi et ils auront peur de toi. » Et r. Eliezer de commenter, en *Berakhot* 6a[99] : « il s'agit des tefillin de la tête ».

Le problème essentiel qui préoccupe tous les kabbalistes est celui de la nature du symbole, du signe (*ot*) qui est en même temps marque d'un écart entre le signifiant et le signifié, et outil de réunion plus ou moins intime de ces deux aspects du réel. Or le signifié, placé à l'extrémité inaccessible de l'infinie chaîne des signifiants et toujours distinct de ceux-ci, est bien le sacré, *qodesh*[100]. Ontologiquement parlant, le signe est ce qui relie l'immanence à la transcendance, élevant la première à la seconde et manifestant la seconde au sein de la première. Mais cette relation peut se produire selon plusieurs modes, qui s'expriment dans le problème qui nous occupe par les différentes mitswot qualifiées de *ot* : la *brit mila**, les tefillin et le shabbat.

La circoncision (*brit mila*) comme signe

[98] Cf. *Pardes Rimmonim* XVI, 8.
[99] Se reporter à ce passage talmudique qui est assurément la source de tous les développements sur les tefillin divins. Sans doute faut-il y voir plutôt la première expression connue d'une conception ésotérique des tefillin bien antérieure chronologiquement. Il est clair que les tefillin sont les artefacts les plus explicitement mystérieux de la religion juive, ne serait-ce que par leur statut de texte illisible puisque scellé.
[100] C'est pourquoi il n'y a de véritable langue que sacrée ; l'essence du sacré est linguistique. Cf. Jacques Derrida, *Les Yeux de la langue*, Cahiers de l'Herne, 2005, sur une correspondance de G. Scholem à Franz Rosenzweig à propos de la laïcisation de la langue hébraïque.

La *brit mila* est tout d'abord alliance, *brit* ; or en hébreu, l'alliance qui crée un lien se dit par un tranchement, *kerita* : on tranche une alliance. Toute alliance commence par la reconnaissance de la séparation. C'est alors que peut intervenir la *mila*, i.e. la circoncision (de la racine *m-u-l*[101]) dont le nom évoque la parole (hb. *milla*, « mot », de la racine *m-l-l*, cf. l'araméen *malal*, parler) en même temps que le face-à-face (hb. *mul*, « face à »). Or cette *mila* s'inscrit corporellement au lieu ambivalent de l'union intime (lorsque cette union est permise) et de la continence (dans les autres moments). Elle marque donc ce jeu de la distance et de l'union entre le signifiant et le signifié, entre l'immanence et la transcendance, catégorisés ici comme féminin et masculin. Pourquoi alors la *mila* est-elle du côté du masculin, donc du signifié, et non du féminin, comme on aurait pu s'y attendre ? Parce que justement le féminin, étant déjà le signifiant[102], n'a pas besoin de cette surcharge ; c'est au signifié de recevoir cette marque du signifiant en l'intime de lui-même, par le dévoilement de sa propre part d'immanence : en termes techniques, par la reconnaissance que *'ateret yesod* est *malkhut she-be-Ze'ir Anpin*, et que c'est par sa nature ambivalente, qui participe à la fois de la transcendance et de l'immanence, que l'union est possible avec *Malkhut* proprement dite.

Les tefillin comme signe

Cela concerne *Ze'ir Anpin* et *Malkhut*, c'est-à-dire le divin tel qu'il se manifeste à nous. Les tefillin concernent le rapport de *Ze'ir Anpin* à *Bina*, i. e. entre notre transcendance et une certaine transcendance de la transcendance, entre le divin en soi tel qu'il est pour nous et le divin pour soi tel qu'il est en lui-même ; ou encore, entre la transcendance dans ce monde-ci (*'olam ha-ze*) et l'immanence dans le monde à venir (*'olam ha-ba*), cette dernière étant la transcendance de la première. Les jours profanes, l'immanence du monde à venir se manifeste comme intériorité spirituelle (*mohin*, cerveaux) aussi bien de la transcendance de ce monde-ci (tefillin de la tête) que de son immanence (tefillin du bras), intériorité qui, sous l'effet du degré le plus faible de la grâce suprême, se projette à l'extérieur, où elle se manifeste à la fois

[101] Comme de nombreuses racines « faibles », celle-ci est difficile de déterminer ; en effet, bien que la racine ne soit pas *m-h-l*, on construit néanmoins *mohel* « circonciseur » et *mahul* aussi bien que *nimol* (circoncis). Si l'on admet la théorie des racines bilittères, alors la racine est clairement *m-l*.

[102] Dans l'ordre des émanations compris comme processus linguistique, la source de l'épanchement d'être, le signifié, est appelé « masculin », le récipiendaire de cet épanchement qui l'amène à maturation, le signifiant, est appelé « féminin ». Tout degré est féminin ou masculin selon la façon dont on l'envisage dans la chaîne des émanations.

comme sceau, c'est-à-dire comme textes fermés (les boîtiers qui contiennent les parchemins) – l'immanence manifeste, de manière obscure, la transcendance – et comme lanières, c'est-à-dire comme ligature des aspects non rédimables de l'En-Bas – la transcendance détermine l'immanence, élevant à celle-ci une conscience supérieure tout en opérant une distinction en son sein.

C'est pourquoi *Bina*, l'immanence du monde à venir, est la racine de *Gevura**, la force discriminante, le concept de distinction qui est lui-même à la racine de la négation et donc *in fine* du mal : parce qu'elle se manifeste dans le divin manifesté comme la fonction supérieure qui sépare le sacralisable de l'irrémédiablement profane.

Le shabbat comme signe

Le shabbat, enfin, est l'élévation de l'immanence absolue elle-même (*Malkhut*) au degré de l'immanence de la transcendance (*Bina*). Il nous faut ici introduire un peu de symbolisme numérique. Le 6, qui renvoie aux six sefirot de *Hesed** à *Yesod**, donc à *Ze'ir Anpin*, symbolise le profane ; le 7, qui renvoie à *Malkhut*, devrait symboliser le profane le plus extrême, comme c'était le cas en Mésopotamie antique, où le septième jour était néfaste et donnait lieu à des rites de pénitence conjuratoire. Dans le judaïsme, cette symbolique est inversée : l'extrême de l'immanence, le sept, est le lieu de manifestation de la transcendance, ou plus exactement de l'immanence de la transcendance (*Bina*). Cette dernière, qui est le 8, est en réalité le nombre qui précède la numération de 1 à 6 : elle est cette dimension au-dessus du temps (le monde à venir). Ainsi le shabbat est un jour double, à la fois 7 et 8, et c'est pourquoi tout ce qui le concerne est double : double ration de manne, double lumière, âme supplémentaire, *shamor* et *zakhor*[103]…

Autrement dit, le shabbat est le signe qu'en dernier ressort l'immanence la plus absolue n'est pas autre chose que le signe de la transcendance immanente, qu'il n'y a pas d'écart entre le divin en soi et le divin pour nous, sinon de notre point de vue profane. La distinction entre sacré et profane n'est instituée que comme barrière de protection contre les forces de profanation, la négativité non rédimable, parce qu'en soi tout est sacré, et c'est ce que révèle le shabbat. À shabbat, l'immanence de l'immanence (*Malkhut*, ce monde-ci) s'identifie avec

[103] Cf. *Midrash Shoher Tov* sur le psaume 92.

l'immanence de la transcendance (*Bina*, le monde à venir) dans la mesure du possible[104]. Le rapport entre la transcendance et l'immanence de ce monde-ci n'a dès lors plus besoin d'être empreint de la conscience ligaturante du monde à venir, comme l'effectuaient les tefillin les jours de semaine, puisque l'immanence de ce monde-ci elle-même est devenue signe de l'immanence de la transcendance. Et c'est pourquoi les Sages (*hakhamim*), c'est-à-dire ceux qui sont du côté de *Hokhma*, réservent leurs relations conjugales au shabbat, afin qu'il y ait correspondance parfaite entre *Yesod* et *Da'at**. Mais tel n'est pas notre sujet.

Hol ha-mo'ed selon le Zohar

La question centrale qui préoccupe aussi bien le Zohar que les halakhistes est le statut de hol ha-mo'ed, intermédiaire entre les jours profanes et les *yamim tovim*, mais en apparence plus proche des premiers ; c'est le sens de l'intervention de r. Eleazar qui, comme nous l'a appris r. Moïse Cordovero, n'est jamais le signe d'un défaut de compréhension élémentaire de sa part (impensable pour un maître de ce niveau) mais d'une vraie difficulté inhérente au concept. Ici, les choses ne sont pas explicites chez les commentateurs du Zohar, mais il faut apparemment comprendre qu'il s'interroge sur ce qui est essentiellement en jeu dans ce passage d'une mitswa à l'autre : est-ce la nature de l'influx spirituel qui parvient depuis les premières sefirot jusqu'à *Malkhut*, ou bien le lieu de *Malkhut* sur l'échelle des mondes supérieurs qui est déterminant ? Autrement dit, à hol ha-mo'ed, l'influx peut-il parvenir avec assez d'intensité jusqu'à *Malkhut* par la seule mise en œuvre des mitswot propres à yom tov, ou faut-il, du fait du bas niveau auquel *Malkhut* se trouve, avoir recours à une mitswa plus « puissante », mais aussi plus « grossière », celle des tefillin ? Sur ce point r. Shimon tranche nettement pour la première option, partant ainsi de concepts au plus haut point ésotériques – le lieu de la Présence divine sur l'échelle des expressions ontologiques et l'intensité de l'influx transcendant qui parvient jusqu'à elle depuis la source des sources, ceci aux différents moments du temps sacré – pour en déduire quelles mitswot s'appliquent quand.

[104] Elle continue néanmoins à s'exprimer par la médiation de la transcendance de l'immanence, *Ze'ir Anpin*. Ce dernier étant symbolisé par le 6, chacune de ses sefirot reflétant les dix sefirot de la manifestation divine plénière, il peut correspondre à 60. C'est pourquoi il est dit que « le shabbat est un soixantième du *'olam ha-ba* » (*Berakhot* 57b).

Interprétation kabbalistique de la distinction *de-Orayta* / *de-Rabbanan*

L'une des questions que le Zohar n'aborde pas directement, alors qu'elle semblait capitale du point de vue halakhique, est celle de savoir si le *issur melakha* à hol ha-mo'ed est *de-Orayta* ou *de-Rabbanan* ; car on a vu que dans le second cas on pourrait argumenter que cet *issur de-Rabbanan* ne repousse pas la mitswa des tefillin. Pour autant, on sait que la distinction *Torah she-bi-khtav* / *Torah she-be'al pe*, dont la distinction *de-Orayta* / *de-Rabbanan* reste, quoi qu'on en ait dit plus haut, une des modalités, est au niveau kabbalistique une des expressions du couple *Tiferet* / *Malkhut*. Or les couples *tefillin shel rosh* / *tefillin shel yad* et *yom tov* / *hol ha-mo'ed* sont, on l'a vu, d'autres expressions de ce même couple. Du point de vue kabbalistique, il est donc tout à fait possible de soutenir que le *issur melakha* à hol ha-mo'ed est *de-Rabbanan* (puisque hol ha-mo'ed et *de-Rabbanan* expriment tous deux *Malkhut*) et que pour autant il en découle un interdit d'y mettre les tefillin (principalement *shel yad* mais en conséquence également *shel rosh* : c'est la problématique de la question de r. Eléazar b. r. Shimon). Pour plus de détails sur la signification kabbalistique de *de-Rabbanan*, cf. l'introduction de *Sha'ar ha-Mitswot* ainsi que *Nahar Shalom* 14a.

Place du Zohar dans la hiérohistoire de la halakha

Ce que nous voulons montrer ici, c'est qu'une fois qu'on admet la validité de la doctrine zoharique, il est inévitable de placer ce corpus sur un pied de quasi-égalité avec le Talmud, par exemple, comme le fait le *Beit Yossef* ici, entre le Talmud de Babylone et le Talmud de Jérusalem. Et ce, non parce qu'il est attribué à r. Shimon, mais du fait même de la nature des raisonnements halakhiques et autres qu'il met en œuvre. Au demeurant, cette focalisation sur l'attribution du texte passe à côté de l'essentiel. Déjà, au plan talmudique, ce n'est pas en tant que personnes historiques que les divers intervenants du débat présentent un intérêt, mais en tant qu'acteurs d'une controverse où ils s'individualisent par leurs postulats sur des points nodaux de halakha – par exemple, faut-il considérer shabbat comme *zeman tefillin* ou non – d'une part, par leur inscription synchronique et diachronique dans des groupes et des chaînes de maîtres, d'autre part. Ce qui revient en fait au même, la position dans le champ des opinions halakhiques étant la vérité des filiations et oppositions halakhiques. Au plan zoharique, les quelques limites spatio-temporelles dans lesquelles semblaient enfermés les

acteurs du débat talmudique et leurs possibilités de rencontre n'importent plus, et tout le monde peut discuter avec tout le monde : r. Shimon, des maîtres ayant vécu plusieurs siècles plus tard, mais également Moïse, Élie et autres. Qu'importe, puisqu'on ne s'occupe pas ici des individus contingents mais des configurations de pensées qu'ils incarnent – configurations qui sont hors de l'espace et du temps, expressions éternelles de la Voix du Sinaï. De même, la critique qui consiste à pointer dans le Zohar la présence d'éléments culturels bien postérieurs, par exemple les points-voyelles selon la vocalisation de Tibériade (qui ne s'impose qu'au début de la période des Rishonim), est non pertinente quand on se penche sur des œuvres qui se plaçent délibérément hors de l'histoire profane et qui conçoivent la hiérohistoire (au sens où l'entend Henry Corbin), la seule signifiante et réelle, comme la révélation progressive d'une vérité supra-temporelle.

Pour le cas qui nous occupe, on ne peut pas exiger de r. Joseph Caro qu'il limite la compétence intellectuelle de l'auteur du Zohar à la Palestine du milieu du IIe siècle – a fortiori l'Espagne du XIIIe –, alors que lui-même converse régulièrement avec la Mishna personnifiée sous la forme d'un *maggid* angélique.

En tout cas, l'objectif du *Beit Yossef* en citant le Zohar est limpide : trancher, à partir d'une source quasi talmudique, une controverse irrésolue par le Talmud de Babylone lui-même. S'il ne se sert pas du Talmud de Jérusalem, c'est nous semble-t-il notamment parce que nombre de ses prédécesseurs, au premier chef Tossefot, disposent apparemment d'une tradition contraire. On pourrait presque dire que le *Beit Yossef* dévoile la source de Tossefot, source que ce dernier ignorait lui-même puisqu'il méconnaît la nature du *ot* de hol ha-mo'ed ! Ce qu'il faut souligner, c'est que c'est uniquement en tant que source halakhique que le Zohar intervient ici – le *Beit Yossef* ne se livre à aucune analyse de la symbolique séfirotique sous-jacente.

Postérité de l'approche du *Beit Yossef*

La décision du *Beit Yossef*, et subséquemment du *Shulhan 'Arukh*, n'a pas fait débat dans les communautés séfarades, puisqu'elle venait confirmer le minhag accepté, comme le *Beit Yossef* l'indique d'ailleurs lui-même. Il n'est pas impossible qu'il restât alors quelques communautés séfarades où la question n'ait pas été réglée, mais au vu de la documentation

historique[105] il semble clair qu'à l'époque l'opinion qui est ici définitivement rejetée était déjà fort minoritaire et que la décision de r. J. Caro a permis de trancher. À l'inverse, du côté ashkénaze où le Zohar, et la kabbale qui se fonde sur lui, n'ont pas le même poids halakhique, le débat est resté en l'état ; aujourd'hui encore, si la majorité de fidèles mettent les tefillin à hol ha-mo'ed, la diversité règne quant à savoir s'il faut les mettre avec ou sans bénédiction, à voix basse ou non. La controverse fut réellement importante dans les zones de contact entre les mondes séfarade et ashkénaze, principalement en Italie – la terre d'Israël étant encore, et jusqu'à l'époque du sionisme, une terre de coutume séfarade, ou plus précisément mizrahie[106]. Comme on l'a vu, si le judaïsme italien appartient à l'aire culturelle européenne, il est socialement mixte du fait de l'immigration des expulsés d'Espagne et du statut de porte commerciale vers l'Orient de Venise, de Gênes, etc. La prévalence de l'édition italienne dans la diffusion des idées nouvelles, notamment kabbalistiques, favorise encore ce bouillonnement intellectuel. Deux kabbalistes majeurs, r. Menahem 'Azria de Fano et r. Emmanuel Hay Ricci, prirent une grande part dans les controverses qui agitèrent les communautés italiennes à la suite de publication du Zohar et la montée en puissance, au niveau quasi mondial, de l'autorité de r. Joseph Caro puis, très rapidement, de l'aura du Arizal et de « l'esprit de Safed » en général. L'analyse détaillée de ces débats souvent houleux (surtout ceux qui impliquèrent r. Ricci, lequel n'était à l'époque qu'un jeune professeur anonyme) a été donnée par le prof. Jacob Katz dans « *Tefillin shel hol ha-mo'ed – hiluqe de'ot u-mahloqot tsibburiot be-hashfa'at ha-qabbala* » (Tefillin de hol ha-mo'ed – divergences d'opinion et controverses communautaires lors de la diffusion de la kabbale[107]). C'est pourquoi nous nous permettrons d'y renvoyer, le cas étant hors de notre champ d'études. Le texte clé de r. E. H. Ricci sur la question s'intitule *Tefillin de-Mare 'Alma* et est imprimé notamment dans *Aderet Eliyahu*. Nous ne pouvons malheureusement le citer ici en entier. Notons simplement que r. Ricci pousse la validité halakhique du Zohar jusque dans ses ultimes conséquences, à savoir que r. Shimon b. Yohay, auteur du Zohar, connaissait par *ruah ha-qodesh* l'ensemble des controverses telles qu'elles seraient posées et éventuellement résolues dans les deux Talmuds (il se place ainsi du point de vue de la hiérohistoire), et qu'en conséquence, si l'on constate une divergence d'opinion entre le Zohar et le Talmud, c'est

[105] C'est seulement en Italie, région de contact entre les coutumes, que Jacob Katz repère de vives controverses jusqu'au début du XVIII[e] siècle. Cf. *Halakha we-Kabbala*, *loc. cit.*
[106] On peut dire que le *minhag* séfarade est une sous-classe du *minhag* mizrahi, au même titre que le *minhag* perse ou irakien.
[107] Repris dans le volume *Halakha we-Kabbala*.

qu'on a mal compris l'un des deux[108]. Or, comme la connaissance du Zohar vient en général après, aussi bien dans l'histoire profane que dans l'histoire individuelle, cela revient à dire qu'il faut relire le Talmud à la lumière de ce que nous apprend le Zohar. Les deux corpus, exotérique et ésotérique, sont ainsi placés *de facto* sur un pied d'égalité par r. E. H. Ricci, position radicale qui n'est pas celle de la majorité.

On fait un saut sans expliquer comment les ashkénazes ont intégré le zohar

La lecture du Malbim et celle du *Avnei Nezer*

Chez les décisionnaires ashkénazes des périodes postérieures, on observe des tentatives de réconcilier plus étroitement les enseignements talmudique et zoharique, que ce soit pour confirmer la coutume ashkénaze ou pour l'infirmer. Ainsi le Malbim, dans *Artsot ha-Hayim* (pp. 34b-35b), fait la démonstration suivante :

- On sait que r. Shimon b. Yohay considère que « tu garderas (*we-shamarta*) » dénote une mitswa *lo ta'asse* ;
- On déduit par ailleurs que r. Shimon b. Yohay considère qu'il n'y a pas de mitswa *lo ta'asse* dans le sacrifice de pessah ;
- Donc r. Shimon b. Yohay ne peut pas suivre r. 'Aqiva qui dit que « Tu garderas ce décret » renvoie au sacrifice de pessah ;
- Donc r. Shimon b. Yohay suit r. Yossi ha-Galili, ce qui explique pourquoi il considère comme lui qu'on ne met pas les tefillin à hol ha-mo'ed (comme l'a expliqué le Rosh) ;
- Mais la halakha suit r. 'Aqiva, et on n'a donc pas à suivre l'opinion du Zohar qui revient à celle de r. Yossi ha-Galili.

Le *Avnei Nezer*[109] adopte une autre démarche qui, pour être strictement halakhique, ne s'en enracine pas moins dans une sensibilité particulière à la kabbale héritée assez clairement de la *Mishnat Hassidim*. Voici comment il s'exprime, après avoir repoussé tous les arguments tendant à déduire du Talmud de Jérusalem une obligation de mettre les tefillin à hol ha-mo'ed (p. 4b, § 32) :

[108] Cf. *Aderet Eliyahu* 14b.
[109] R. A. b. Z. N. Borenstein, *Avnei Nezer*, 7 vol., Pietrkov, 1912-1914, vol. I, *siman* 2, pp. 2b-6a.

« Après que nous avons résolu toutes les sources dont on pouvait amener preuve que l'on doit mettre les tefillin à hol ha-mo'ed, nous allons maintenant en venir à l'essentiel de la halakha, qui est que shabbat et yom tov ne sont pas un temps propre aux tefillin, et ce dans son lieu même [*Menahot* 36b]. Peut-être pourrons-nous par là déterminer si hol ha-mo'ed fait partie de ce type de jours.

En effet, il est extrêmement difficile de soutenir qu'une loi aussi importante que celle-là ne soit pas explicité au sein même de la Torah exotérique qui nous a été révélée, à nous et à nos enfants, qui est l'essentiel de notre Torah, qui nous a été donnée du Sinaï afin que l'on puise en elle tous les enseignements nécessaires ; tandis que la Torah ésotérique, l'intériorité, le secret, les *ta'ame ha-mitswot*, tout cela ne concerne que de rares élus. Et cette loi des tefillin à hol ha-mo'ed ne pourrait être déduite que du Zohar ?

De plus, on sait que la kabbale est appelée « l'âme de la Torah » qui se diffuse à l'intérieur des halakhot de la Torah orale qui sont le corps de la Torah : or, de même que les puissances de l'âme se révèlent à travers les membres du corps, de même il faut bien que l'intériorité, les *ta'ame ha-mitswot* du Zohar, se révèle à travers les halakhot exotériques. À partir du moment où le Zohar tranche halakhiquement qu'on ne met pas les tefillin à hol ha-mo'ed, il est donc nécessaire que cette halakha puisse être déduite également à partir des seuls passages du Talmud.

Pour autant, on ne peut pas dire non plus que personne dans le Talmud ne serait d'avis que hol ha-mo'ed n'est pas un « signe » et qu'il faut mettre les tefillin en ce jour ; car sinon, ceux qui mettraient les tefillin seraient totalement dans l'erreur, or on voit qu'avant le dévoilement du Zohar, tous les Juifs mettaient les tefillin à hol ha-mo'ed [i.e. aussi bien les Ashkénazes, dont ce fut encore la coutume après, que les Séfarades, qui à l'époque suivaient le Rosh] : il est impossible de dire qu'ils se trompaient tous du tout au tout.

On ne peut pas non plus soutenir que r. Shimon b. Yohay représenterait un avis isolé quand il dit qu'on ne met pas les tefillin à hol ha-mo'ed, tandis que les

autres Sages seraient de l'avis contraire, et que la halakha suivraient cet avis majoritaire. L'auteur de la *Mishnat Hassidim* [r. E. H. Ricci], dans son opuscule *Tefillin de-Mare 'Alma,* a bien argumenté contre cela :

"Si c'était le cas, comment r. Shimon b. Yohay aurait-il pu promettre de si grands châtiments à celui qui met les tefillin à hol ha-mo'ed, dès lors que la halakha ne suit pas son avis ? Pourtant, nous savons que lui-même à mis en garde qu'il ne fallait pas suivre son avis lorsqu'il était minoritaire : comment, dès lors, pourrait-il se permettre de prendre les gens par les sentiments pour qu'ils ne mettent pas les tefillin à hol ha-mo'ed alors que la halakha dicterait de mettre les tefillin à hol ha-mo'ed ?"

Quoi qu'il en soit, par la grâce de D., j'ai peiné… et j'ai trouvé une démarche adéquate qui montre que dans le Talmud la halakha est qu'on ne met pas les tefillin à hol ha-mo'ed, mais que l'on trouve également l'avis chez les Tannaïm selon laquelle on met les tefillin à hol ha-mo'ed sans les mettre pour autant à shabbat ni yom tov, mais que la halakha ne suit pas cet avis. »

La démonstration, très belle, est malheureusement trop longue et complexe pour être rapportée ici. Essentiellement, elle consiste à montrer qu'il existe trois degrés d'interdiction de travailler : celui du shabbat (total), celui de yom tov (partiel), et celui de hol ha-mo'ed (encore plus partiel). Pour que ces différents degrés d'interdictions puissent être constitués en signes d'alliance exclusive entre Dieu et le peuple juif, ils faut qu'ils soient spécifiques au peuple juif. Or, on voit en *Keritut* 9a (ainsi qu'en *Mekhilta Mishpaṭim*) que diverses catégories personnelles intermédiaires entre Juifs et non-Juifs sont astreints à shabbat à l'un ou l'autre des degrés moindres d'interdiction de travailler, et ce, d'après r. 'Aqiva comme d'après r. Yossi ha-Galili, même s'ils s'opposent sur le détail. Pour l'un comme pour l'autre, il n'existe aucune possibilité que le degré d'interdiction de travailler ordonné aux Juifs à hol ha-mo'ed soit dans l'absolu spécifique aux Juifs, donc hol ha-mo'ed, pour r. 'Aqiva comme pour r. Yossi ha-Galili, ne se constitue pas en signe : il faut en conclure que pour eux deux, il faut mettre les tefillin à hol ha-mo'ed. Mais, et ceci est capital, dans ce passage de *Keritut,* r. Shimon b. Yohay est d'un autre avis : pour lui, hors les Juifs, il n'existe aucune catégorie de

personnes à qui soit imposé aucun de ces trois degrés d'interdiction de travailler. Toutes se constituent donc en signe qui singularise le peuple juif dans sa relation à Dieu, et par conséquent hol ha-mo'ed est signe au même titre que shabbat et yom tov. Or, toujours dans ce passage de *Keritut*, la halakha est tranchée explicitement selon l'avis de r. Shimon b. Yohay : on en déduit que la halakha est tranchée, dans le Talmud lui-même, selon quoi on ne met pas les tefillin à hol ha-mo'ed. Et ce, même si r. 'Aqiva comme r. Yossi ha-Galili sont d'un avis contraire.

Le plus extraordinaire dans cette démonstration, c'est que, sans le dire et sur un mode totalement exotérique, elle colle parfaitement à la démarche du Zohar. Dans le même texte (p. 5a, § 42), on peut voir une autre belle illustration de cette méthode qui, sans jamais rentrer dans des subtilités ésotériques, parvient à rendre compte de tous les aspects de la Torah et de leur harmonie suprême :

« Il n'est pas non plus possible de démontrer qu'il faut mettre les tefillin à hol ha-mo'ed à partir du fait que, dans la formule de la bénédiction de la *havdala* [« séparation » entre un jour saint et un jour de moindre sainteté, ou entre un jour saint et un jour profane] lors du passage de yom tov à hol ha-mo'ed, on ne dise pas "Béni soit Celui qui sépare le saint [*qodesh*] du saint" comme lors du passage de shabbat à yom tov, mais "Béni soit Celui qui sépare le saint [*qodesh*] du profane [*hol*]", ce qui serait la preuve que hol ha-mo'ed est un jour profane. Tout d'abord, il faut noter que nul n'est aujourd'hui habilité à deviner les motivations derrière la formulation des bénédictions instituée par les hommes de la Grande Assemblée : personne n'a le niveau spirituel pour comprendre leur sainte et secrète intention.

Je vais cependant, malgré mes moyens intellectuels limités, tenter une explication à partir de ce qu'explique le Maharal de Prague dans *Gevurot ha-Shem*, à savoir que le premier Pessah, celui de la sortie d'Égypte, n'a duré qu'une journée [sans hol ha-mo'ed donc] parce que n'avait pas encore eu lieu de miracle de l'ouverture de la mer Rouge, que célèbrera après coup le septième jour de Pessah. Ainsi, la sainteté des jours de hol ha-mo'ed dérive de ce qu'ils

sont encadrés par deux yamim tovim. Tel est également ce qui s'entend en *Hagiga* 18, ainsi que dans le passage du Zohar que rapporte le *Beit Yossef* [dans notre passage, *O. H.* 31] : "*Hol ha-mo'ed, qui n'est pas désigné comme 'yom tov', c'est les tefillin du bras ; car la lune n'accomplit rien sans la lumière du yom tov.*" On voit que hol ha-mo'ed n'est pas saint [*qodesh*] par lui-même, mais seulement par la force du yom tov, comme la lune reçoit [sa lumière] du soleil. Le terme de saint [*qodesh*] désigne la source de la sainteté [*qedusha*], à l'inverse du terme *qadosh* qui désigne celui qui reçoit la sanctification. Ainsi, n'est *qodesh* que yom tov, dont l'essence est *qedusha* ; mais hol ha-mo'ed est essentiellement *hol*, profane, et il est sanctifié par la *qedusha* de yom tov, comme la lune reçoit sa lumière du soleil. C'est pourquoi on ne l'appelle pas *qodesh* mais *miqra qodesh* ou *qadosh*. »

Comme on le voit, cela correspond exactement à ce qui est dit dans les passages du Zohar rapportés par le *Meqor Hayim*.

B. Trancher la halakha en fonction du Zohar : précurseurs et continuateurs de l'approche du *Beit Yossef*

Il n'est pas possible, dans le cadre de cette étude, de passer en revue tous les passages du *Beit Yossef* où la halakha est tranchée en fonction du Zohar, pour quels motifs halakhiques et kabbalistiques, en regard de quel état antérieur de la controverse halakhique, etc. D'autant plusqu'il faudrait, pour être exhaustif, analyser tous les cas où le *Beit Yossef* aurait pu avoir recours au Zohar et ne le fait pas, voire tranche contre lui. On se reportera pour autant au *Sefer Ben Yohay* pp. 132-149, qui prétend à l'exhaustivité sur cette question.

L'introduction du Zohar comme source halakhique à peine inférieure au Talmud par r. Joseph Caro a en tout cas connu une belle postérité, les conséquences de cette position faisant aujourd'hui l'objet d'âpres controverses. Il serait fastidieux de rapporter exhaustivement tous les avis qui ont pu s'exprimer. Nous suivrons donc l'exposé synthétique des grands jalons de

cette réflexion tels qu'ils sont exposés dans *Wa-yashov ha-Yam*[110] vol. I, pp. 148-169, puis nous examinerons les objections qu'opposent à cette vision d'un kabbaliste des décisionnaires plus soucieux de la tradition halakhique purement exotérique, telle qu'elle s'exprime notamment dans *Mevo ha-Shulhan*[111] pp. 218-220.

Les précurseurs de r. Joseph Caro : r. Eliyahu Mizrahi

Le premier auteur d'envergure à s'exprimer sur ce sujet est r. Eliyahu Mizrahi (1455-1525, à Constantinople), dit le Reem (*Shut Reem* 1) :

« En ce qui concerne tout point qui n'est pas mentionné dans le Talmud de Babylone ou dans celui de Jérusalem, et dont les décisionnaires n'ont pas parlé (…) nous n'avons pas la capacité de nous fonder sur ce qu'en ont dit les kabbalistes afin d'aboutir à une conclusion légale (*le-hakhriah*). En effet, ces derniers s'expriment sur un mode allusif, pour eux-mêmes, et nous ne sommes pas compétents en ces matières (…) C'est pourquoi il ne nous est pas possible de contraindre (*le-hakhriah*) le peuple sur des points où les kabbalistes ont parlé en allusion aux choses de l'En-Haut, quand ni les Talmuds ni les décisionnaires ne l'évoquent. »

De cette position en apparence extrêmement prudente, les lecteurs postérieurs[112] ont néanmoins tiré deux propositions fortes : tout d'abord que c'est au niveau de l'enseignement au masses qu'il n'est pas possible de se fonder sur la kabbale, ce qui sous-entend que les individus initiés ont tout loisir d'adopter ces conduites kabbalistiques ; et encore que cette impossibilité ne concernent que les points halakhiques qui ne sont pas mentionnés dans la littérature exotérique, ce qui sous-entend là aussi que dans le cas où le point est abordé mais

[110] *Wa-yashov ha-Yam* (Jérusalem, Ahavat Shalom, 1994) est le recueil de *responsa* du rav Ya'aqov Moshe Hillel, directeur de la yeshiva Ahavat Shalom et des éditions du même nom, que nous avons déjà souvent citées.
[111] *Mevo ha-Shulhan* (de r. Moshe Perazis, Jérusalem, Hesed le-Avraham, 2000-2004) est un ouvrage d'introduction à la méthodologie du *Shulhan 'Arukh* et du *Beit Yossef*, rédigé par quelqu'un qui s'inscrit explicitement dans la mouvance du rav 'Ovadia Yossef. Il peut donc être lu comme un manifeste de cette école du « retour au *Shulhan 'Arukh* ».
[112] Cf. notamment r. Joseph Irges, *Shut Divre Yossef* 5.

où subsiste une controverse, il serait possible de prendre les textes kabbalistiques en compte, à tout le moins. Nous ajouterons pour notre part que le principal argument du Reem est l'obscurité des textes kabbalistiques à son époque : à partir du moment où le paradigme de la compréhension kabbalistique changera, avec le Arizal, cet argument n'aura plus lieu d'être.

Le Radbaz

Le second auteur à prendre en compte le Radbaz qui, comme on l'a vu, était, dans la génération précédant celle de r. Joseph Caro et du Arizal, la référence halakhique séfarade ; selon certaines sources, il fut de plus le maître du Arizal en kabbale. La première mention de notre problème se trouve en *Shut Radbaz* t. IV, § 1082, à propos précisément des tefillin à hol ha-mo'ed :

« étant donné qu'il y a une controverse [entre les décisionnaires], c'est la kabbale qui tranche. Donc, quant à toi, ne mets pas [les tefillin à hol ha-mo'ed]. »

Ce sera la position du *Beit Yossef*. Ensuite, en *id.* § 1111 :

« À chaque fois que la littérature kabbalistique s'oppose à la décision de la Gemara, suis la Gemara et les décisionnaires [qui l'interprètent] ; et à chaque fois qu'il n'y a pas d'opposition, par exemple dans notre cas [où ce que propose la kabbale] n'est pas du tout mentionné dans la Gemara ou chez les décisionnaires, j'ai jugé bon quant à moi de me fonder sur la kabbale. »

Et enfin, dans le même ordre d'idée, à propos du fait d'enlever les tefillin à *rosh hodesh* avant *Mussaf*, notion qui a sa source dans le *Sefer ha-Qana* et non dans le Zohar :

« Moi aussi j'ai adopté cette coutume depuis que j'ai vu ce livre et que j'y ai étudié la question. Et j'ai un grand principe : tout ce qui est écrit dans la Gemara ou chez l'un des décisionnaires ou des halakhistes, même si c'est le contraire de

ce qui est écrit dans les livres de kabbale, je m'y plie, sans prêter attention à ce qui est écrit dans ces derniers livres. Et en ce qui me concerne personnellement, si [la proposition kabbalistique] est une *humra* [par rapport à la halakha telle qu'elle est tranchée par ailleurs], je l'adopte ; si c'est une *qula*, je n'y fais pas attention. »

Notion de *humra*

Dans la discussion halakhique, on appelle *humra** l'opinion qui reflète un degré d'exigence plus élevé, au sens où elle tranche dans le sens d'une contrainte alors que d'autres avis laissent plus de latitude au sujet.
On a vu que la *humra* est dans certains cas (*safeq de-Orayta* notamment) exigée par la halakha simple (*min 'iqar ha-din*). D'après r. Yossef Gavriel Bechhofer[113] :

« Le contraire d'une *humra* n'est pas une *qula*. La halakha reconnaît plusieurs instances où les *qulot* se justifient : *hefsed merube* (perte importante d'argent), *she'at ha-dehaq* (situation pressante), *kevod shabbat* (honneur dû au shabbat), etc. Cependant, elles ne constituent pas, dans l'optique de notre propos, le contraire des *humrot*. L'alternative à ces dernières est l'observance halakhique "de base". La définition de cette dernière norme peut être flottante ; disons qu'elle consiste en un standard de comportement halakhique assumé par : a) de nombreux grands décisionnaires qui ont mis leur poids de ce côté de la discussion, et b) une pratique prévalente parmi de nombreux juifs pratiquants. […]
Globalement, on peut identifier quatre catégories de *humrot* :

0. basées sur des considérations halakhiques :

Un grand décisionnaire peut en venir à la conclusion que la halakha doit, en vérité, suivre l'opinion *mahmir**. Au début, il n'a pas à cœur d'imposer cette *humra* à l'ensemble du peuple d'Israël ; mais il lui est possible de la proposer à ses élèves [et elle se répand alors de proche en proche jusqu'à devenir une nouvelle norme]. Si l'autorité halakhique que l'on suit a statué en accord avec l'opinion la plus stricte, celle-ci devient pour soi la halakha normative. Pour ceux qui sont à l'extérieur du cercle d'influence de cette autorité, cependant, cette conduite

[113]R. Yossef Gavriel Bechhofer, *Bigdeh Shesh*, pp. 52–63, consultable sur : http://www.yasharbooks.com/Open/OpenAccess13.pdf (en anglais).

reste une *humra* apparente, puisque leur autorité halakhique n'accepte pas nécessairement [comme normative] l'opinion la plus stricte.

1. fondées sur l'*ahavat Ha-Shem* (amour de D.) ;
2. fondées sur la *yirat Ha-Shem* (« crainte » de D.) ;
3. fondées sur un éloignement de la *gashmiyut* (matérialité) [i.e., sur une conduite ascétique rendue nécessaire par l'envahissement du profane et du matérialisme]. […][114] »

Ainsi, il existe de nombreuses lois où l'avis correspondant à la *humra* est minoritaire : la halakha étant tranchée selon l'avis majoritaire, la *humra* n'est pas requise par la halakha. Elle correspond à un degré supplémentaire d'exigence qui peut être motivée par le désir de s'affranchir de tout doute (le comportement requis d'après la *humra* permettant à l'individu de s'acquitter de son obligation selon toutes les opinions) aussi bien que d'aller plus loin que les exigences de la Loi, les deux attitudes ne s'excluant nullement. C'est ce type de comportement, d'accomplissement des mitswot non pour s'acquitter d'un devoir, mais par désir d'agir au mieux et au-delà de ce qui est exigé, qu'on appelle *hassidut*. Ce terme, traduit d'ordinaire par « piété », correspond plutôt à une « générosité » dans le service divin[115]. Cette attitude, notamment du fait des affects sous-jacents susceptibles de la motiver (doute quant à la valeur de la halakha telle qu'elle est tranchée, orgueil, auto-justification), était vue avec suspicion par de notables autorités halakhiques[116]. Le contraire est généralement vrai aujourd'hui : à notre avis – c'est une de nos propositions –, ce nouvel état de fait a des origines kabbalistiques.

Conclusions tirées du Radbaz

Des paroles du Radbaz on déduit plusieurs lois :

[114] Cf. r. Shalom Noah Brozovsky de Slonim (auteur de *Netivot Shalom*), *Kovets Sihot*, p. 16.
[115] En « *Hilkhot De'ot* » I, 5, Maïmonide analyse la conduite morale comme se mouvant à chaque fois entre deux extrêmes (par exemple l'avarice et la prodigalité) et distingue deux types de comportement vis-à-vis de la norme : celui du sage (*hakham*) qui, pour un trait de comportement donné, choisit la voie médiane, et celui du pieux (*hassid*) qui base sa conduite sur l'un des deux extrêmes, celui qui correspond à l'esprit de la halakha. Ainsi le sage s'éloigne-t-il de l'orgueil et est-il humble, tandis que le *hassid* recherchera l'extrême de l'humilité.
[116] Cf. Talmud de Jérusalem *Berakhot* II, 9 et *Shabbat* I, 2 : « Hizqiya enseigne : quiconque est exempté de quelque chose et le fait quand même est appelé simplet », Maïmonide « *Hilkhot De'ot* » I, 6 et *Magen Avraham*, *Orah Hayim* 32, 8.

- Quand il y a une controverse entre décisionnaires, que cette controverse ait sa source dans le Talmud ou non, la kabbale tranche ;
- On ne peut pas suivre la kabbale quand elle s'oppose au Talmud, même si l'opinion du Talmud n'est pas explicite mais est déduite unanimement par les décisionnaires. Cette unanimité des décisionnaires peut se résumer à un avis isolé, si personne n'est venu s'y opposer. Par contre, on ne peut rien déduire de ce texte pour le cas où les décisionnaires s'expriment sans se fonder sur la Gemara ;
- Quand l'opinion kabbalistique n'exprime pas une simple opposition (a fortiori une *qula*) mais une *humra*, il est conseillé, après avoir étudié le cas dans les textes (ce qui suppose une certaine compétence), de suivre la kabbale ;
- Il semble qu'il faille distinguer entre le Zohar, qui peut être suivi même contre l'opinion de décisionnaires de premier plan comme le Rosh, et les autres textes kabbalistiques, même reçus comme antiques tel le *Sefer ha-Qana*, qu'on ne peut suivre que si son opinion représente une *humra*, ou si elle concerne un point qui n'a pas été abordé par le Talmud ou les décisionnaires.

Cette approche est novatrice par rapport à celle du Reem dans la mesure où la kabbale devient une source légitime pour trancher des controverses exotériques ainsi que comme inspiration pour un minhag personnel construit sur des *humrot*, même si ces dernières n'ont aucun fondement exotérique.

Définition du *minhag*

On désigne par *minhag* deux formes de modalités de la halakha telle qu'elle se pratique :

- un comportement qui n'a pas sa source *per se* dans les mitswot bibliques ou rabbiniques telles qu'elles se construisent a priori dans le discours des autorités halakhiques, mais qui a jailli spontanément de la pratique commune. L'exemple le plus fameux en est la kippa. Comme le montre ce dernier exemple, le minhag se rattache bien à une mitswa (ici, la *yirat Ha-Shem*) mais uniquement a posteriori, puisqu'il n'est pas possible d'en opérer la déduction à partir du texte biblique. En ce sens, on peut les rapprocher des *gezerot de-Rabbanan*, à ceci près qu'elles émanent du sujet halakhique et non de l'autorité halakhique. Le premier n'est en effet pas entièrement déterminé par le second : dans les limites de ce qu'exige la loi à strictement parler, il existe une certaine marge d'interprétation et de créativité

populaire, légitimée par la présence de toutes les âmes israélites lors de la Révélation sinaïtique, mais qui tend évidemment à se réduire à mesure que grossit le corpus d'écrits normatifs, toujours plus précis. Une autre expression de cette forme de minhag, et c'est la plus fréquente, consiste en l'exigence d'actions surérogatoires (au sens de non prescrites par la stricte halakha telle qu'elle se comprend à un moment et en un lieu donnés) dans l'accomplissement des mitswot. Ainsi trouve-t-on exprimée dans le *Shulhan 'Arukh* l'idée que le fait d'enrouler la lanière des tefillin du bras autour de l'avant bras, a fortiori un nombre précis de fois, relève du *minhag* puisqu'il s'agit d'une pratique répandue mais qu'aucun texte normatif antérieur n'exige ces tours pour l'accomplissement de la mitswa[117].

- On appelle aussi *minhag* l'option pratique pour laquelle opte une communauté au sein de l'éventail des opinions halakhiques concernant telle ou telle mitswa. Autrement dit, il s'agit de la manière dont la halakha a été tranchée pour une communauté donnée. Si le sens précédent correspondait au degré de *gezera,* celui-ci pourrait être rapproché de la *taqqana*. On parlera ainsi du minhag séfarade et du minhag ashkénaze, l'un pouvant exiger ce que l'autre interdit (par exemple, porter les tefillin à hol ha-mo'ed). Ces divergences trouvent leur origine soit dans des ambiguïtés ou des silences du texte talmudique sur des points pourtant essentiels – c'est le cas de notre dernier exemple –, soit dans des zones d'indifférence halakhique qui laissent place, par leur nature même, à l'expression d'une créativité coutumière et spontanée : par exemple, le fait d'exiger ou non la station debout pour certains moments de la liturgie synagogale. Ce dernier cas se rapproche des pratiques surérogatoires mentionnées précédemment. Quant il concerne la prière et les différentes versions communautaires de l'ordinaire liturgique, le minhag est plus précisément désigné comme *nusah* (rite[118]).

Le minhag est donc une source de la halakha, au même titre que l'analyse rabbinique. Il ne peut pas aller a priori à l'encontre de la halakha de base ; mais une fois qu'il est établi et qu'il exprime une modalité légitime de la halakha, même si les décisionnaires en viennent à la conclusion que tel minhag n'est pas l'expression la plus fidèle de la norme halakhique telle qu'elle s'exprime dans les textes, ils n'ont pas l'autorité de supprimer cet usage[119]. Cela, parce

[117] *Orah Hayim* 27, 8. On remarquera qu'à l'époque, d'ailleurs, le minhag hésite entre six et sept tours, lors qu'aujourd'hui tout le monde fait sept tours… pour des raisons kabbalistiques que l'immense majorité ignore.
[118] Litt. « formulation », « version ».
[119] Cf. *Ta'anit* 26b : « r. Yehuda a dit au nom de Rav : La halakha est en accord avec l'opinion de r. Meïr [selon laquelle on fait *birkat kohanim* même à *minha* et *ne'ila* d'un jour de jeûne]. Et r. Yohanan a dit : Le peuple a

qu'on suppose que si les autorités des générations précédentes ont laissé s'installer ce minhag, voire l'ont encouragé, c'est qu'ils en reconnaissaient la légitimité profonde – et aucun décisionnaire d'une ère halakhique postérieure n'a l'autorité d'aller contre cette approbation, même tacite. L'un des principes qui exprime la force du minhag, selon les modalités exposées, est : « *bi-mqom minhag ein omrim safeq berakhot le-haqel* », le principe de *safeq berakhot le-haqel*[120] ne peut être invoqué à l'encontre d'un minhag.

Précisons encore qu'un minhag peut être le fait d'une communauté plus ou moins large (de la synagogue au continent), mais aussi d'un individu, le minhag personnel s'exprimant notamment par le jeu des *humrot* que chacun choisit de prendre sur soi (à titre ou non de *neder*, « vœu »), comme on l'a vu plus haut. Les *minhagim* des sages et des pieux, compris comme des sources privilégiées de halakha pratique et d'inspiration spirituelle, ont de tout temps été des modèles à suivre qui furent diffusés oralement et par écrit, depuis les anecdotes talmudiques[121] jusqu'aux hagiographies modernes. Au niveau kabbalistique, cette notion d'imitation acquiert un statut encore plus élevé, puisque chaque geste et chaque parole imite des événements internes aux mondes supérieurs, les déclenche ou leur répond. Ainsi la connaissance du minhag kabbalistique, et particulièrement celui du maître par excellence qu'est le Arizal, comme on le verra, ouvre-t-elle la voie à une forme d'*imitatio dei*.

Sources ?

r. Isaac Caro

Le maillon suivant est r. Isaac Caro, l'oncle de r. Joseph Caro, qui s'exprime ainsi (cf. *Shut Beit Yossef*, p. 385) :

---

pour minhag d'agir selon l'opinion de r. Meïr. Et Rava a dit : Le minhag est en accord avec l'opinion de r. Meïr. Selon celui qui dit que la halakha est en accord avec l'opinion de r. Meïr, on enseigne cette règle en public. Selon celui qui a dit que le minhag est en accord avec l'opinion de r. Meïr, on n'enseigne pas cette règle en public, mais on statue en accord avec elle lorsque le cas se présente (d'après Rashi, parce que c'est l'opinion qu'on suit en pratique mais qu'on n'est pas en mesure de démontrer qu'il s'agit de la meilleure opinion. C'est donc uniquement à titre de minhag établi que cette opinion est contraignante). Et selon celui qui dit que le peuple a pour minhag d'agir ainsi, on ne statue même pas d'après elle en pratique ; mais si quelqu'un agit ainsi, son action est valable et on ne le fait pas renoncer [à son minhag]. » [La gemara statue juste après que dans cette discussion la halakha suit r. Yosse, i.e. qu'on fait *birkat kohanim* à *ne'ila* mais pas à *minha*.]

[120] cf. p.XXX.

[121] Cf. notamment *Berakhot* 62a, où des élèves observent leur maître dans les situations les plus intimes afin de savoir comment il convient de se comporter halakhiquement en de telles situations. Au reproche qui leur est adressé, ils répondent : « Cela [aussi], c'est la Torah, et il faut bien que j'apprenne. »

« La première preuve que la mitswa du *yibum* (lévirat) a préséance sur celle de la *halitsa* (désistement quant au lévirat) est qu'étant donné qu'il y a controverse chez les tanaïm, chez les Amoraïm et chez les décisionnaires quant à savoir laquelle a préséance, et que la halakha n'a jamais été tranchée [unanimement] ; et que par ailleurs on voit que les kabbalistes estiment que le *yibum* (lévirat) a préséance sur la *halitsa* (déchaussement qui dispense du lévirat) ; en conséquence il convient de fixer la halakha en accord avec eux. La raison l'impose puisque, si les kabbalistes avaient tranché contre le Talmud, on aurait suivi le Talmud ; mais maintenant que le Talmud n'a pas tranché, pas plus que les décisionnaires, mais que chacun s'en est tenu à son raisonnement, et qu'il faut bien que l'avis des kabbalistes corresponde à l'un des deux termes de l'alternative, alors de ce fait la tâche de trancher en revient aux kabbalistes. *Ainsi l'ai-je reçu de mes maîtres*[122]. Et j'en veux pour preuve la question des tefillin à hol ha-mo'ed, qui n'avait jamais été tranchée : à partir du moment où les sages d'Espagne ont vu dans le Zohar qu'il ne fallait pas les mettre, que c'était interdit, ils ont cessé de les mettre. Et ceci, même alors qu'ils avaient pour coutume jusqu'ici de prendre le Rosh comme décisionnaire de référence, et que lui penche pour les mettre avec bénédiction. Et pourtant, à partir du moment où ils ont vu ce passage du Zohar, pas un seul n'a continué à mettre les tefillin à hol ha-mo'ed, que ce soient les sages ou les communautés en général. A fortiori faut-il trancher la halakha selon la kabbale quand la controverse n'a jamais été tranchée [puisqu'on voit que, dans le cas des tefillin à hol ha-mo'ed, la coutume avait été prise en Espagne de les mettre, en suivant le Rosh comme si la controverse avait été résolue[123]]. »

Là se mettent en place les derniers éléments que l'on retrouvera dans le *Beit Yossef* :

[122] C'est nous qui soulignons.
[123] De fait, nous pensons avoir montré que du point de vue exotérique la démarche de R. Asher b. Yehiel est la plus cohérente.

- À partir du moment où une controverse est restée irrésolue, il est déraisonnable de se priver de l'apport kabbalistique pour trancher ;
- Tant qu'il existe une controverse dans la littérature halakhique, cette faculté qu'a la kabbale de trancher peut s'opposer à un minhag bien établi suivant l'autre avis ; ce qui fera dire à r. Emmanuel Ricci qu'« un minhag qui s'oppose au Zohar n'est pas concerné par la règle qui veut que "l'on n'abandonne pas un minhag [même si halakha devrait être tranchée autrement si l'on suivait les règles qui président habituellement à sa fixation][124]" », ainsi que le fait justement remarquer r. Y. M. Hillel. Pour ce qui concerne le minhag, c'est-à-dire en fait la pratique réelle des communautés, cette autorité suprême du Zohar devient ainsi une règle d'or ;
- Cette autorité halakhique de la kabbale en cas de controverse s'impose non seulement aux sages qui l'étudient, mais à l'ensemble des communautés ;
- Toutes ces notions ne sont pas des idées qui auraient surgi récemment, elles étaient déjà répandues, sinon prévalentes, dans l'Espagne d'avant l'Expulsion. On les trouve d'ailleurs exprimées dans le *Sefer Yohasin* de r. Abraham Zacuto, livre écrit au tout début du XVI^e^ siècle et qui se donne justement pour tâche de retracer les chaînes de tradition qui prévalaient avant l'Expulsion d'Espagne, afin d'assurer la continuité de ces chaînes.

Nous en venons ainsi naturellement à l'expression de ces idées chez r. Joseph Caro lui-même.

Trancher selon la kabbale d'après le *Beit Yossef*

Nous avons déjà analysé l'un des passages où le Zohar est pris comme arbitre suprême d'une controverse entre décisionnaires, en *Orah Hayim* 31. L'autre passage clé se trouve en *Orah Hayim* 141, à propos de la lecture de la Torah : quand la personne qui monte pour lire (le *ba'al qore*) n'est pas celui qui lit effectivement, mais confie ce rôle à un lecteur compétent (comme cela est aujourd'hui commun), d'après les décisionnaires le premier doit lire en même temps que le second pour que la bénédiction qu'il a prononcée ne soit pas en vain, alors que d'après le Zohar il est interdit de faire entendre deux voix lors de la lecture de la Torah[125] : le premier doit donc se taire. Et le *Beit Yossef* de conclure :

[124] *Aderet Eliyahu* 16a.
[125] Cf. *Rosh ha-Shana* 27a pour la source de cette notion.

« Même si, d'après les décisionnaires, il faut qu'il lise, et que, s'il ne lit pas, sa bénédiction a été faite en vain [ce qui est un interdit particulièrement grave], étant donné que cela n'est pas ainsi mentionné dans le Talmud, on ne délaisse pas les paroles du Zohar du fait de ce qu'ont dit les décisionnaires. »

Pour autant, dans son résumé des conclusions du *Beit Yossef*, à savoir le *Shulhan 'Arukh*, r. J. Caro ne suit pas unilatéralement le Zohar sur ce point-là et adopte une position médiane : que le *ba'al qore* lise à voix basse, sans entendre sa propre voix, et ainsi il se conformera aux opinions des décisionnaires comme du Zohar.
Les conclusions de r. J. Caro, qui expriment un état de fait antérieur à l'irruption de la kabbale lurianique dans notre champ, seront reprises telles quelles dans la tradition ashkénaze, avec un décalage temporel plus ou moins important. Ainsi, on peut lire dans la *Mishna Berura* (25-11, note 42) :

« Le *Knesset ha-Gedolah*, dans les principes de la décision halakhique, écrit qu'en tout point où les kabbalistes et le Zohar s'opposent au Talmud et aux décisionnaires, il faut suivre le Talmud et les décisionnaires ; pour autant, si la position des kabbalistes constitue une *humra*, il faut suivre cette *humra*. Si quelque chose n'est mentionné ni par le Talmud ni par les décisionnaires, mais seulement par les kabbalistes, on ne peut contraindre le public à adopter cette coutume ; si c'est une loi qui ne s'oppose à rien de ce qui est écrit dans le Talmud et chez les décisionnaires, il faut suivre la kabbale ; de même, sur les points où il y a controverse entre les décisionnaires, la kabbale arbitre. »

Le Zohar comme source post-talmudique

On voit donc que si le Zohar tient pour r. J. Caro une place éminente, voire prééminente par rapport aux décisionnaires exotériques, au point qu'en cas de silence ou d'ambiguïté du Talmud et de controverse irréconciliable entre les décisionnaires, le Zohar emporte la décision

contre les règles habituelles de majorité (ce qui revient à dire qu'il « pèse » à lui tout seul autant ou presque que tous les décisionnaires réunis), pour autant, dans la mesure où il est possible de concilier les avis exotériques et ésotériques, il faut le faire : l'opinion du Zohar n'annule aucunement l'avis des décisionnaires.

En fait, comme nous l'avons montré, le raisonnement du Zohar se fait aussi selon une logique halakhique (de même que la logique halakhique du Talmud n'ignore pas la dimension symbolique) : le Zohar est donc pris ici comme une source halakhique, certes d'une autorité particulièrement forte, mais qui en définitive ne diffère pas par nature des autres sources halakhiques non talmudiques, i..e les décisionnaires exotériques, mais aussi les sources midrashiques*. On sait en effet que les midrashim sont des sources halakhiques secondaires, qui ne peuvent aucunement contredire le Talmud puisqu'elles peuvent avoir recours à des opinions halakhiques rejetées dans la pratique mais dont la logique et les implications demeurent riches d'enseignements. Les midrashim n'ont pas l'autorité des décisionnaires, puisque leur objectif n'est justement pas de fixer la halakha. Et c'est en cela que le statut du Zohar reste ambigu : en définitive, faut-il le cantonner au statut de midrash ésotérique[126] ? La question n'est semble-t-il pas tranchée par r. Joseph Caro. Elle le sera d'une certaine manière par r. E. H. Ricci qui fera remarquer[127] que ce statut second des sources extra-talmudiques (midrashim, mais aussi traités post-talmudiques tels que le traité *Sofrim*) n'est un argument valable qu'en cas du silence du Talmud lui-même. Et encore voit-on qu'il se trouve des cas (notamment en ce qui concerne certaines *haftarot*, lectures prophétiques adjointes à la lecture hebdomadaire de la Torah) où la halakha suit des textes extra-talmudiques (ici le traité *Soferim*) contre le Talmud. Cette idée est reprise par le Hatam Sofer, qui expose que, dans les régions ashkénazes au XIX^e^ siècle, le minhag suit parfois le Zohar et ce minhag a force de loi même contre la logique halakhique (*Sheelot u-Tshuvot Hatam Sofer, O. H.* 36, à propos de l'obligation pour les femmes de se couvrir la tête) :

[126] C'est la deuxième des trois raisons qu'apporte le *Sefer Ben Yohay* (*sha'ar* 7, *ma'ane* 131, pp. 133-134) pour repousser l'idée qu'on devrait suivre le Zohar contre le Talmud et les décisionnaires ; la première étant que « la Torah n'est pas aux Cieux », i. e. qu'on ne tranche pas la halakha sur la base de révélations (problème qu'on analysera en profondeur au chapitre suivant) et la troisième étant que les paroles du Talmud sont « explicites (*meforashim*) » tandis que celles du Zohar sont « cryptiques (*setumim*) – question que nous aborderons bientôt. R. Moïse b. Menahem Mendel Kunitz, l'auteur de ce *Sefer Ben Yohay* (Vienne, 1815), recueil de toutes les paroles attribuées à r. Shimon dans la littérature exotérique, est de culture ashkénaze. Élève, à ce qu'il semble, de Moïse Mendelssohn – ce qui ne l'empêche pas, fait remarquable, d'être abondamment cité par les sources rabbiniques, mais qui explique sans doute pourquoi son livre n'a jamais été réimprimé –, il écrit ce livre en réfutation des arguments de r. Jacob Emden plaidant pour la non-antiquité du Zohar (dans son *Mitpahat Sefarim*).

[127] *Aderet Eliyahu* 15a.

« Quoi qu'il en soit, dans nos contrées, les femmes non juives vont tête nue mais pas nos mères, attentives qu'elles sont au paroles du Zohar au point d'être fort rigoureuses surt ce point. Et même si nous réunissions un conseil rabbinique pour proclamer qu'il est explicite dans le Talmud que dans une telle situation les femmes juives n'ont pas à se couvrir chaque cheveu de la tête (si toutefois on suit l'opinion du *Sefer ha-'Arukh*[128] contre le Rambam[129]), et que la halakha ne suit donc pas le Zohar[130], de toute façon puisque les gens se sont appropriés ce minhag, selon ce qu'a écrit r. A. Stein "le minhag a préséance sur la halakha [déductible a priori] et devient la halakha en vigueur". Ceci est valable pour tous les ouvrages [des Sages] qui ne font pas partie du canon [talmudique], tels que le traité *Soferim* et les autresnjh "petits traités" ou "traités extérieurs", les midrashim, la *Pessiqta* et le Zohar : s'ils sont en désaccord avec le Talmud et que le minhag suit leur opinion, le minhag a préséance sur la halakha. »

La halakha zoharique comme mesure de piété (*hassidut*)

En tout cas, comme le démontre le *Sefer Ben Yohay* en conclusion de son analyse exhaustive des sources zohariques du *Beit Yossef* et du *Shulhan 'Arukh*[131], à part dans le cas spécifique de *Orah Hayim* 31 où il tranche suivant le Zohar contre la majorité des décisionnaires, et encore en s'appuyant sur une minorité signifiante d'entre eux, et *Orah Hayim* 141 où il adopte une position conciliatrice, dans tous les autres cas l'opinion du Zohar ne vient pas définir une obligation au niveau du *'iqar ha-din* (le niveau de loi qui s'impose à tous, litt. « l'essentiel de la loi, la loi en elle-même »), mais simplement une mesure de *hassidut*, une *humra*, un comportement qui va plus loin que ce que requiert strictement la loi et qu'il est louable d'adopter, mais qui ne constitue pas a priori une obligation. Même sur la question des tefillin

[128] Commentaire talmudique sous forme de dictionnaire écrit à l'époque de Rashi en Italie.
[129] C'est-à-dire en acceptant la demarche de r. Moshe Alaqshar, qui tranche qu'il est permis d'après le Talmud de laisser quelques mèches dépasser sur le front.
[130] Selon le Zohar, les cheveux de la femme correspondent au niveau séfirotique à une manifestation de grandes rigueurs qui sont néanmoins nécessaires au maintien de la Création, il faut que les femmes gardent les cheveux longs mais les couvrent intégralement. [*trouver la référence*].
[131] *Sefer Ben Yohay, sha'ar* 7, *ma'ane* 132, pp. 138-149.

à hol ha-mo'ed, il ne suit le Zohar qu'en tant qu'il fait pencher la balance en faveur des décisionnaires qui interdisent de les mettre, mais l'idée selon laquelle celui qui les mettrait quand même serait punissable de mort (comme il semble ressortir des paroles du Zohar) n'est pas exportée vers les autres chapitres concernant la mise des tefillin hors de leur moment propre, comme il ressort de *Orah Hayim* 308[132].

Les peines dans le Zohar

Il faut noter à ce propos que la majorité des différences d'approche entre le Zohar et le Talmud, réside non pas dans la définition de l'obligatoire, du permis et de l'interdit, mais dans la sanction des transgressions. On constate, dans la présente étude de cas, que le Zohar n'hésite pas à invoquer la mise à mort (quoique de manière ambiguë) pour qui mettrait les tefillin à hol ha-mo'ed, chose absolument inouïe au plan exotérique et dont le *Beit Yossef* se garde bien de tirer toutes les conclusions. Or, il est clair que les châtiments liés à la transgression des différentes mitswot déterminent pour une bonne part la hiérarchie de ces dernières, donc la manière de résoudre les conflits de normes, et en définitive l'ensemble du système halakhique. Pour notre part, nous ne connaissons aucune source qui ait abordé de front cette question ; mais il nous semble que ces menaces zohariques, bien qu'elles aient fortement marqué les esprits au point qu'on peut voir dans ce catastrophisme théosophique l'une des causes psychologiques de l'influence du Zohar, n'ont jamais accédé à une légitimité halakhique pleine et entière. Il faut dire aussi que le Zohar émerge dans une période où les tribunaux rabbiniques n'ont plus le pouvoir de condamner à mort ; par suite, tout ce qui réfère à la peine capitale, même du point de vue exotérique, est spontanément interprété selon une perception intérieure, dans une perspective de discipline spirituelle et de mise en situation face au tribunal divin.

Résumé de la position de r. Joseph Caro

En pratique, il est difficile de déterminer la position exacte de r. Joseph Caro sur la question de l'autorité du Zohar. Les tenants de l'approche maximaliste (on suit le Zohar sauf

[132] Cf. également *Sefer Ben Yohay* pp. 141-142 & 148.

exception) mettent l'accent sur le caractère général des principes énoncés en *Orah Hayim* 31 et 141, tandis que les tenants de l'approche minimaliste (on ne suit le Zohar qu'exceptionnellement) insistent sur le fait qu'en pratique, dans l'œuvre de r. Joseph Caro, la portée de ces principes se limite à ces deux paragraphes. Dans les faits, le Zohar ne contredit pour ainsi dire jamais un dit explicite du Talmud, et il semble avoir été clair pour les décisionnaires jusqu'à r. J. Caro inclus, que quand le Zohar était plus strict, il ne s'agissait que d'une *humra* : tout simplement parce qu'il est inconcevable que le Zohar ignore la décision talmudique, et qu'il est par ailleurs clair que ce corpus ésotérique ne s'adresse qu'à des individus déjà bien engagés dans un parcours spirituel, et non aux gens du commun (même si rien n'interdit aux gens du commun de prendre les grands pour modèles). Les approches maximaliste et minimaliste parviennent ainsi également à justifier les résultats consignés dans le *Beit Yossef*[133]. Savoir si r. J. Caro tient de la première ou de la seconde (ce dont débattent tous ceux qui ont abordé la question depuis près d'un demi-millénaire) est pourtant d'une importance capitale pour décider de l'ampleur de la révolution lurianique.

Équivocité de l'explicite

Il nous semble que le cœur du problème réside dans le flou de la notion d'« explicite (*meforash*) » dans le Talmud, a fortiori dans le Zohar. L'une des trois raisons qu'apporte le *Sefer Ben Yohay* pour justifier la préséance halakhique du Talmud sur le Zohar[134] est que les paroles des Amoraïm sont explicites (*meforashim*) tandis que celles du Zohar sont « cryptiques » (*setumim*), comme celles des Tanaïm du reste – et c'est pourquoi on ne fonde pas plus la halakha sur le Zohar que sur la Mishna, selon lui. Ce caractère explicite de la Gemara n'est pas ici un constat mais une pétition de principe déjà énoncée dans le Talmud lui-même. En d'autres termes, il nous incombe de considérer les paroles de la Gemara comme explicites – et, en regard, celles du Zohar comme cryptiques. Or, dans les faits, bien des passages talmudiques nous sont ambigus, tandis que les passages correspondants du Zohar ne semblent pas laisser pas de place à l'équivoque.

[133] Cf. *Pessahim* 21b *sqq.* pour un exemple de controverse radicale sur un principe halakhique dans l'Écriture (entre r. Hizqiya et r. Abahu) qui entraîne les mêmes conséquences pratiques – du reste, c'est bien parce que les résultats pratiques ne permettent pas de trancher que la controverse subsiste.
[134] p. 134-136.

De plus, il est tout à fait légitime, au niveau sémiotique, de poser la question de la définition de l'explicite. Quelque chose qui n'est pas *dit*, mais qui découle *nécessairement* de ce qui est dit, doit-il être considéré comme explicite au même degré (*mukhrah miqre meforash*, ce qui s'ensuit nécessairement est appelé explicite[135]) ? Et, si l'on admet cela, quel est le critère qui permet de dire que telle loi découle *nécessairement* des paroles du Talmud ? Car il est bien clair qu'il n'existe pas, pour ce système de propositions, de méta-système cohérent qui permettrait de vérifier, par la démonstration, que telle proposition découle nécessairement de telle autre, comme c'est le cas en logique formelle ou mathématique.

La position classique sur cette question est que ce qu'on appelle l'explicite du Talmud est ce qu'en ont compris les décisionnaires et commentateurs ultérieurs. Position parfaitement raisonnable à défaut d'être irréfutable, puisqu'elle repose en dernière instance sur le consensus ainsi que sur l'universalité des catégories de jugement. C'est pourquoi on ne pourrait pas repousser l'opinion de l'ensemble des décisionnaires qui, selon cette ligne de pensée, exprime de la façon la plus univoque possible l'explicite du Talmud, au profit d'une parole zoharique qui par définition resterait cryptique. L'explicite doit éclairer le cryptique, et non l'inverse. Ainsi, dans tous les cas où le Zohar est effectivement ambigu, il convient évidemment de l'interpréter dans le sens validé par le Talmud et les décisionnaires : ce qui explique pourquoi, dans les faits, les contradictions entre les deux corpus sont minimisées.

Comment orienter son lit

Le problème du rapport interprétatif entre les deux corpus ressurgit pourtant dans les quelques cas où le Zohar est incontestablement explicite, qu'il contredit la lecture habituelle que les décisionnaires donnent du Talmud, mais ne contredit pas les mots mêmes du Talmud. Autrement dit, les cas où l'explicite du Zohar met en lumière l'équivocité d'un passage talmudique, qui n'avait autrement pas été perçue. Très souvent, ces cas ont des implications symboliques fort révélatrices. Le cas le plus clair est sans doute celui de la recommandation talmudique de placer sa couche « entre le nord et le sud[136] ». Quasiment tous les commentateurs et décisionnaires comprennent qu'il faut placer la longueur du lit selon

[135] Cf. *Beit Yossef*, *Orah Hayim* 159-2, « *u-ma she-amar Rabbenu*… », pour l'application de ce principe par r. Joseph Caro contre le *Terumat ha-Dashen*.
[136] *Berakhot* 5b. Cf. *Wa-yashov ha-Yam* I, pp. 1-19 pour une étude approfondie.

l'orientation nord-sud (ou sud-nord), y compris le *Shulhan 'Arukh*[137]. Mais le Zohar[138] enjoint de l'orienter la tête à l'est et le pied à l'ouest, s'opposant directement à la lecture des décisionnaires. Mais sa proposition peut tout à fait se lire dans les mots mêmes du Talmud : « entre le nord et le sud », i. e. avec le nord à sa gauche et le sud à sa droite.

Or ces orientations sont éminemment symboliques. La Présence divine (*Shekhina*) réside à l'ouest, comme le manifeste l'orientation du Temple. Dans l'esprit des décisionnaires exotériques, la recommandation talmudique vient ainsi nous enjoindre de nous comporter avec respect vis-à-vis du divin, respect qui suppose une orientation de l'humain différente de la polarisation divine. Pour les kabbalistes, c'est exactement l'inverse : le lit doit être orienté selon la polarisation divine, car l'humain doit agir par imitation du divin. Cela va même plus loin puisque, pour les kabbalistes, il faut que, la tête étant à l'est, le nord soit à gauche et le sud à droite, c'est-à-dire que l'individu soit couché sur le ventre, position qui n'est permise halakhiquement que pendant les relations conjugales. Ce qui pour les exotéristes est un moment où il ne convient pas de se figurer en présence du divin devient pour les kabbalistes un acte privilégié de manifestation de l'unité divine et des mécanismes qui y sont à l'œuvre, à savoir l'union d'*Ha-Qadosh Barukh Hu* et de sa *Shekhina*, de la transcendance et de l'immanence.

Il découle de cet exemple qu'il est possible, à partir du Zohar, d'avoir une lecture du Talmud complètement différente, voire révolutionnaire, mais non moins valide et satisfaisante. Les sensibilités divergent quant à savoir s'il faut en déduire que le Talmud a été entièrement rédigé à partir de principes kabbalistiques[139], ou si le Zohar n'est qu'un commentateur parmi d'autres du Talmud. Ce problème n'est pas indifférent à l'importance accordée à la situation historique et/ou hiérohistorique du Zohar ; mais, comme nous l'avons dit, pour les kabbalistes il est clair que le Zohar, et le Talmud également, se situent en amont de l'histoire et qu'ils forment un couple privilégié par rapport auquel tous les écrits des décisionnaires sont éternellement postérieurs puisque fonctionnant d'après des modèles prenant leur source dans des degrés inférieurs de réalité.

Pour autant, l'honnêteté oblige à reconnaître que, sur le point précis de l'orientation de la couche, les passages zohariques rapportés ne sont pas d'une univocité indiscutable : ils traitent avant tout des configurations internes au monde divin (la « colonne du milieu »

[137] *Orah Hayim* 3-6, cf. *Sefer Ben Yohay* p. 136.
[138] I, 34b ; III, 118b & 119b.
[139] Comme l'exprime le Zohar lui-même ; cf. l'introduction du *'Ets Hayim*, ici p. 22.

orientée est-ouest), et l'on pourrait défendre que la citation talmudique qui est rapportée en passant n'est qu'un appui de niveau *drash*, sans que l'on vienne par là nous renseigner sur le sens *pshat* de cette recommandation. Et l'on comprend que les décisionnaires, y compris le *Shulhan 'Arukh*, n'aient pas repoussé l'interprétation classique au profit d'une lecture somme toute incertaine du Zohar. C'est le Arizal qui, le premier, va s'appuyer sur ce passage zoharique pour en déduire la halakha pratique[140], contre le *Shulhan 'Arukh* donc. Autrement dit, c'est le corpus lurianique qui va faire accéder la parole zoharique au degré de l'explicite. C'est cette place du Arizal en regard du *Shulhan 'Arukh* qui doit maintenant nous intéresser.

[140] Cf. *Sha'ar ha-Mitswot*, parashat *Bereshit*, 4a et *Pri 'Ets Hayim* 80c ; cf. également *Divre Shalom* I, pp. 104-106.

Chapitre II

Constitution du corpus lurianique comme source halakhique

Singularité de l'approche lurianique

Dans une conjoncture remarquable sur le sens de laquelle il faudra s'interroger, c'est à l'époque même où r. Joseph Caro entérine l'autorité halakhique du Zohar dans les limites que nous avons vues qu'émerge une nouvelle approche de la kabbale. Cette nouvelle approche, qui se réclame du Arizal et se lit principalement dans les écrits de r. Hayim Vital, se veut avant tout l'expression de la vérité du Zohar, même si dans son discours le fondement zoharique n'est qu'exceptionnellement explicité. Elle se veut aussi le résultat conjugué d'une étude zoharique assidue et d'un enseignement délivré par le prophète Élie, exposition de la science kabbalistique dans toute son ampleur telle que l'a reçue Moïse du Sinaï.

Si l'analyse des structures ontologiques continue d'occuper une place prééminente, l'accent est mis plus que jamais sur les implications liturgiques de ce discours gnoséologique : en quoi la configuration des mondes divins induit-elle pour nous, ici-bas, des devoirs, les mitswot, dans une démarche d'imitation de ces mondes qui les actualise en retour ? Ce déplacement de l'accent de la perspective intra-divine à celle du rapport entre le divin et l'humain, que nous avons déjà pu observer dans le *Meqor Hayim*[141], est sans doute le trait saillant de la pensée lurianique et surtout vitalienne. Elle entraîne pour notre étude des conséquences fondamentales, puisque le souci halakhique passe au premier plan, rendant plus pressante encore la question du conflit entre autorités exotérique et ésotérique.

[141] Cf. p. 98 *sqq*.

L'étude d'un point de halakha, en apparence mineur, mais qui est lui aussi devenu un point nodal de cette question dans toute la littérature postérieure, va permettre d'en dégager les enjeux. La question qui va nous occuper a été traitée par M. Halamish[142], mais ce dernier a, nous semble-t-il, traité le problème selon une perspective circonscrite au point halakhique explicitement concerné par la controverse, sans prendre tout à fait la mesure des bouleversements méta-halakhiques qu'il induit pour la halakha séfarade, se contenant de décrire avec précision les étapes historico-sociales de la diffusion des coutumes lurianiques.

A. Position du problème

Le lever matinal, moment de retour des fonctions vitales et signe de la confiance renouvelée de Dieu en l'homme après cette mort partielle qu'est le sommeil, est accompagné d'un certain nombre de bénédictions énumérées dans le Talmud (*Berakhot* 60b) et liées, au moins nominalement, aux gestes du matin. Aux *birkot ha-shahar* (bénédictions matinales) explicitées dans le texte talmudique sont venues s'ajouter d'autres au fil des époques, comme en témoigne les *Arba'a Turim*, *Orah Hayim* 46, 6-7 :

« Il y a encore une autre bénédiction qu'on trouve dans les *siddurim* ashkénazes : "*Barukh ata Hashem Elohenu Melekh ha-'Olam, ha-Noten la-Ya'ef Koah*" (Béni Tu es, Hashem notre Dieu Roi de l'univers, qui donne de la force à celui qui est fatigué). Elle a été instaurée parce que l'homme, le soir, confie son âme, fatiguée du dur labeur du jour, dans la main d'Ha-Qadosh Barukh Hu, et Celui-ci la lui rend apaisée et sereine. Et cela, selon le midrash (*Midrash Shoher Tov / Psaumes* 25) à propos du verset (Lam. III, 23) "RENOUVELES AUX MATINS, GRANDE EST TA CONFIANCE" : "*Quand un être de chair et de sang confie un dépôt à son ami, celui-ci le lui rend usé et abîmé ; et pourtant l'homme confie chaque soir son âme fatiguée dans la main d'Ha-Qadosh Barukh Hu, et Il la lui rend neuve et reposée*." […] »

[142] HALAMISH, Moshe, *Ha-Kabbala ba-Tefila, ba-Halakha u-va-Minhag* (la kabbale dans la prière, la halakha et la coutume), Ramat Gan, Université Bar Ilan, 2e éd., 2002, pp. 180-204, 332-400 et surtout 446-463.

Or, le *Beit Yossef* (*ad loc.*) s'oppose formellement à cet ajout :

« Bien qu'il y ait un beau fondement à dire cette bénédiction, étant donné qu'elle n'est pas mentionnée dans le Talmud[143], je ne sais pas comment il a été permis à quiconque de l'instaurer. J'ai vu que le *Sefer ha-Agur* (*hilkhot berakhot* 87) disaient que certains s'y opposaient pour cette raison ; ni le Rambam, ni le *Sefer Mitswot Gadol*, ni le *Sefer ha-Roqeah* ne la mentionnent, et nous les suivons sur ce point.

[Il mentionne en passant deux autres bénédictions non usuelles : "*magbiah shefalim*" (qui élève les abaissés) qui viendrait en remplacement de la canonique "*zoqef kefufim*" (qui redresse ceux qui sont courbés) et qu'il repousse au profit de la lecture talmudique ; et "*somekh nofelim*" (qui donne un appui à ceux qui chutent), qu'il va jusqu'à qualifier, à la suite du *Sefer ha-'Itur*, d'erreur. Puis il conclut :]

Le *Sefer ha-Agur* (*ibid.*) écrit : "J'ai vu dans des *siddurim* italien, catalan et séfarades [ici : castillans, léonais ou aragonais] beaucoup de bénédictions qui ne sont rapportés ni par la Gemara ni par les décisionnaires, et qui n'ont pas de pertinence (*reaya*, litt. 'preuve')." »

Et ce raisonnement est confirmé dans le *Shulhan 'Arukh* (*ad loc.*) :

« Certains ont le *minhag* de faire la bénédiction "*ha-Noten la-Ya'ef Koah*" et leurs paroles ne sont pas fondées (*nir'im*). [r. Moïse Isserles : Pour autant, les Ashkénazes ont clairement pour *minhag* de la dire.]

Certains ont pour *minhag* de faire d'autres bénédictions et ils sont dans l'erreur. »

Pour comprendre en quoi le fait de dire une bénédiction de plus ou de moins peut être un enjeu, il convient de présenter des principes halakhiques fondamentaux.

[143] Ni en *Berakhot* 60b, où sont énumérées les bénédictions du matin qui nous concernent ici, ni ailleurs.

Safeq

L'une des notions pivots dans la résolution de conflits de normes halakhiques est celle de *safeq*, « doute ». Par là, on n'entend pas le doute accidentel qui peut surgir lors d'une situation donnée – du moins pas en premier lieu[144] – mais bien l'irrésolution qui naît soit de la mise en jeu de concepts irréductiblement ambigus, par excellence la notion de *bein ha-shemashot*[145] (c'est le cas le plus fréquent dans le Talmud), soit du désaccord entre les décisionnaires sur l'application de la loi dans des cas limites (c'est ce qu'on observe dans les écrits post-talmudiques). Pour ce dernier cas, cela concerne surtout les situations que le Talmud n'a pas abordées explicitement ; il arrive aussi que ce dernier analyse, même sommairement, de tels cas et conclue par *tequ*, « que [la question] reste en suspens ». On[146] a coutume de lire cette expression comme l'acronyme de *Tishbi Yetarets Qushiot we-av'ayot*, « le Tishbite [i.e., le prophète Élie] résoudra [lors de sa venue qui ouvrira l'ère messianique] les difficultés et les questions] ».

Manière de dire que le *safeq* vrai est le symptôme halakhique de la *galut* : l'aliénation de l'intellect collectif par rapport à une vision complète, entièrement « réparée » (*metuqan*) du monde en fonction de la norme halakhique[147], i.e. de la Parole divine qui engendre

[144] Les exemples donnés dans le Talmud même semblent souvent relever d'un doute circonstanciel : tel morceau de viande est-il présumé *kasher*, suivant les circonstances qui ont engendré le doute : a-t-il été trouvé ou a-t-on oublié où il avait été acheté (*Pessahim* 9b, *Ketuvot* 15a) ? Mais une lecture attentive révèle que tous les cas présentés sont en réalité des modèles de situations où le doute est un donné objectif, et non le résultat d'une négligence du sujet halakhique. Autrement dit, si la personne se met elle-même dans une situation de doute, il est clair que les lois de *safeq* ne s'appliquent pas (voir plus généralement *Pesahim* 9a-10b et *Nidda* 16a). C'est ainsi à notre humble avis qu'on peut concilier le fait que Maïmonide affirme que la Torah n'a interdit que ce qui est certain et non ce qui est simplement douteux, avec les versets qui prescrivent l'offrande d'un sacrifice dit *asham taluy* (cf. Lev. V, 17-18) : le premier cas concerne un doute objectif, le second un doute né d'une négligence. Une autre résolution plus simple, que suit d'ailleurs Maïmonide lui-même (*Mishne Torah*, « *Hilkhot Tum'at met* » IX, 12), consiste à réserver l'obligation d'un *asham taluy*, à une faute punissable de *karet**.

[145] litt. « entre les services [du soleil et de la lune] », i.e. le crépuscule, zone temporelle étant peut-être entièrement jour, peut-être entièrement nuit, peut-être les deux en même temps ; peut-être encore la nuit commence-t-elle à un moment indéfinissable compris dans cette période. Cf. *Shabbat* 34b-35b et commentaires *ad loc.*, notamment *Tossefot* et *Sefer ha-Yashar le-Rabbenu Tam*, *heleq ha-hiddushim*, Jérusalem, Sifriyati, 1985, siman 221, p. 139.

[146] Cf. *Tossefot Yom Tov* sur la fin de *'Eduyot*.

[147] Sur la halakha comme modèle a priori et téléologie du monde comme champ de l'expérience juive, cf. r. Joseph Dov Soloveichik, *L'Homme de la halakhah*, trad. par Benjamin Gross, Jérusalem, Organisation sioniste mondiale, 1981.

continuellement ce monde ; l'écart douloureux entre l'intellect humain, fût-il inspiré, et la vision que Dieu a du monde[148]. Ce point sera capital pour nous plus tard.

Doute et législation rabbinique

Notons que cette notion de *safeq*, très souvent, est à l'origine de la promulgation d'un interdit rabbinique : la prévalence, dans l'expérience commune, de cas limites, et secondairement de situations où l'erreur est probable a amené les Sages à étendre la portée des lois bibliques à l'ensemble des cas connexes. Prenons comme exemple la notion de *bitul*, d'annulation d'un aliment interdit dans un aliment permis[149]. Il existe deux modes de *bitul*, c'est-à-dire de cas où l'élément interdit qui se mêle à un aliment permis ne rend pas interdit le mélange, mais est considéré comme nul : *bitul be-rov* (annulation dans une quantité [simplement] supérieure) et *bitul be-shishim* (annulation dans une quantité soixante fois supérieure). Deux paramètres entrent en jeu : si les goûts du permis et de l'interdit sont dissimilaires, et si les deux sont cuits ou amalgamés ensemble. La Torah exige que les deux conditions soient réunies avant que soit requis un *bitul be-shishim* plutôt que *be-rov*. Cependant la difficulté objective[150] de déterminer en pratique ce qu'on appelle un « goût dissimilaire » ainsi qu'un « amalgame » a rendu nécessaire la loi rabbinique selon laquelle une seule des deux conditions suffit à rendre nécessaire un *bitul be-shishim*. L'opérateur logique « et » de la loi biblique s'est vu substituer un « ou » inclusif rabbinique, étendant la portée de l'interdiction et réduisant en pratique les cas d'incertitude et donc les occasions de transgression.

Cela nous permet de préciser une différence pratique entre une loi *de-Rabbanan* et une loi *de-Oryata*. On l'a vu, la légitimité du corpus halakhique *de-Rabbanan* est ancrée dans la Torah : celui qui transgresse illégitimement une quelconque loi *de-Rabbanan* commet donc une transgression d'ordre biblique, particulièrement grave puisqu'il s'agit de mépris envers les détenteurs de l'autorité législative et juridique. Ce fait échappait déjà au commun à l'époque des Tanaïm puisqu'il est à l'origine du principe « *divre soferim tserikhin hizuq… divre Torah*

[148] Car, comme il est répété maintes fois, du point de vue divin, par-delà les ères et les univers, rien ne manque au monde, tout est déjà accompli ; c'est notre regard qui est exilé et qui nous fait percevoir un écart. Du point de vue divin, pas de *tsimtsum*, pas de *shevirat ha-kelim*, etc. Mais inutile de s'étendre sur ce point bien connu de toutes les traditions initiatiques. C'est précisément ce qui fait leur scandale et leur génie.

[149] *Yoreh De'ah* 98.

[150] Elle ne dépend pas des accidents du sujet, mais de la nature même du jugement de goût. En termes kantiens, on parlerait d'un doute universellement subjectif qui, pour la pensée rabbinique, revient à un doute objectif en ce qu'on peut émettre à son sujet des propositions universelles.

einan tserikhin hizuq[151] » (« les paroles des scribes ont besoin d'être renforcées, pas les paroles de la Torah »). Le public respecte en général les lois de la Torah et il n'est donc pas nécessaire d'entourer celles-ci de précautions, sauf dans les (très nombreux) cas où il y a un risque de fauter par inadvertance ou ignorance. Par contre, puisque les gens ont tendance à prendre à la légère les ordonnances rabbiniques, croyant qu'il s'agit de choses extérieures à la Torah alors que le respect, on l'a vu, est un impératif biblique, il convient d'entourer ces ordonnances de protections.

Ces protections sont donc exactement de même nature que les autres *taqqanot de-Rabbanan* destinées à empêcher que soit enfreintes, par négligence, les lois de la Torah. Elles ne contreviennent ainsi pas au principe « *ein gezera li-gzera*[152] » (on ne promulgue pas un décret pour empêcher un décret d'être transgressé), qui signifie que les Sages, une fois qu'ils ont posé une loi *de-Rabbanan* pour « protéger » une loi *de-Orayta*, ne peuvent pas promulguer une seconde loi *de-Rabbanan* pour protéger la première –, sinon le processus n'aurait pas de fin. Certes, la halakha peut indiquer, et même prescrire, un comportement qui évite toute transgression, mais elle ne peut pas aller jusqu'à promulguer une loi inédite.

Safeq de-Rabbanan le-qula

Ceci nous conduit au principe bien connu : « *safeq de-Rabbanan le-qula… safeq de-Orayta le-humra*[153] », « en cas de *safeq* sur une loi rabbinique, on est souple ; sur une loi biblique, on est strict ». C'est-à-dire, quand il n'est pas possible de déterminer si la loi biblique permet ou interdit/oblige, il faut agir comme si elle interdisait/obligeait. En revanche, dans le cas d'une loi rabbinique, on n'oblige ni on n'interdit en cas de doute, si par ailleurs on est sûr que même l'option « conciliante » ne mènera pas à une transgression d'ordre biblique. Il est extrêmement compliqué de détailler ici les tenants et les aboutissants de ce principe : s'agit-il d'un principe lui-même d'ordre biblique (comme le pense r. Salomon b. Aderet) ou rabbinique (comme le soutient Maïmonide[154]), comment intervient-il dans le cas de conflits d'exigences halakhiques, quelles sont les multiples exceptions d'espèce ou de cas particulier, etc. ? La notion de double doute (*safeq sefeqa*), suivant que les doutes sont indépendants ou non, est également hors du champ de notre présente étude. Pour toutes ces notions de *safeq*,

[151] *Rosh ha-Shana* 19a, *Yevamot* 85b.
[152] Talmud de Jérusalem *Terumot* 9, 1.
[153] Cf. *Betsa* 3b et *Qiddushin* 73a, ainsi que *Shabbat* 34a, *'Eruvin* 45b, *Ketubot* 56b *et al.*
[154] Cf. en particulier *Mishne Torah loc. cit.* et r. Abraham b. David et *Kesef Mishne ad loc*.

qu'il nous soit permis de renvoyer à l'introduction du *Pri Meggadim* et aux articles du *Sde Hemed*[155], ainsi qu'au *Shammot ba-Arets*[156].

Safeq berakhot le-haqel

L'un des cas remarquables où s'appliquent ces règles de *safeq*, et qui va particulièrement nous occuper, est celui des *berakhot*, les bénédictions que l'on doit prononcer avant d'accomplir une mitswa (*birkot ha-mitswot*) ou avant de profiter des biens de ce monde (*birkot ha-nehenin*). La prière (*tefila*) proprement dite, à savoir la *'amida*, est composée de bénédictions[157], et le rituel du lever matinal est pareillement scandé par des bénédictions dites *birkot ha-shahar*[158]. Ces bénédictions doivent obligatoirement comporter la mention du Nom de Dieu et de Son Règne universel[159] (« *Barukh ata Adonay Elohenu Melekh ha-'olam* », « Tu es source de bénédictions, *Hashem*, notre Dieu, Roi de l'univers »). Or, cette obligation de prononcer des bénédictions est, sauf exception[160], d'ordre rabbinique uniquement[161]. Par ailleurs, il y a une interdiction de prononcer une bénédiction en vain, du fait de l'interdit biblique[162] (Ex. XX, 7) « *Lo tisa et shem Adonay Elohekha la-shaw*… », « Tu ne prononceras pas le Nom d'Hashem ton Dieu en vain… », c'est-à-dire rien de moins que le troisième des Dix Commandements. Il y a une discussion quant à savoir si cet interdit est véritablement d'ordre biblique, comme le pense Maïmonide[163], ou s'il s'agit simplement d'une *asmakhta*. Toujours est-il que dans ce cas typique entre une injonction rabbinique dont l'omission n'entraîne pas de transgression biblique, et un interdit au moins possiblement d'ordre biblique, le premier cède le pas au second et il est interdit de prononcer une bénédiction en

[155] vol. V, lettre *samekh*, *klalim* 9-10, 37-42, 72, 74, 82-83 (*safeq de-Orayta*) 18-34, 43, 67-68, 71, 76-78, 86, 88 (*safeq sefeqa*), 44-50, 79 (*safeq de-Rabbanan*), 52 (*safeq* dû à un manque d'information).
[156] r. Moïse b. Habib, *Shammot ba-Arets*, t. II, « *Tossefot Yom ha-Kippurim* », « *Kuntres Safeq de-Orayta* », p. 106-114 dans l'édition Meor Harim, Jérusalem, 1998.
[157] À l'origine dix-huit pour les jours de semaine, d'où son nom de *shemone 'esre* (« dix-huit »). Ce nombre est passé à dix-neuf au début de l'ère vulgaire, à l'heure des pullulements sectaires, quand fut ajoutée une formule excluant les hérétiques de la prière commune. Mais le nom de *shemone 'esre* est demeuré.
[158] *Berakhot* 60b et *Orah Hayim* 46.
[159] *Berakhot* 12a.
[160] *Birkat ha-mazon*, prononcée après un repas de pain (cf. Deut. VIII, 10 et *Berakhot* 21a), et peut-être les bénédictions liées (avant le repas, ou après un repas autre) ; ainsi que, selon Maïmonide, la bénédiction avant de lire la Torah.
[161] Cf. *Ha-Taqqanot be-Israël* vol. I, ch. V, pp. 232-247 pour une approche synthétique du sujet.
[162] Cf. *Berakhot* 33a.
[163] *Mishne Torah*, « *hilkhot berakhot* » I, 16.

cas de doute sur sa nécessité[164]. On appelle ce principe *safeq berakhot le-haqel*, « on est souple en cas de doute sur une bénédiction », formulation qui, malgré sa connotation indulgente, marque bien la prévalence d'un interdit biblique : en cas de doute, les Sages n'ont pas maintenu leur exigence de bénédiction (c'est en cela que réside la *qula*) et ont au contraire obligé à ne pas en prononcer, d'autant plus que l'absence de bénédiction n'invalide pas l'accomplissement d'une mitswa[165]. Ce principe, du point de vue post-talmudique qui nous concerne en premier chef pour notre étude, a pour conséquence qu'en cas de désaccord entre décisionnaires sur l'opportunité de prononcer ou non une bénédiction, la halakha est tranchée dans le sens de l'interdiction[166]. Ce principe s'applique même contre la décision du *Shulhan 'Arukh*[167].

Position du problème halakhique

Les bénédictions du matin sont d'une nature particulière qui rend moins aisée leur appréhension halakhique. En effet ce ne sont pas des bénédictions accompagnant l'accomplissement d'une mitswa, ni des bénédictions précédant un acte de jouissance des bienfaits du monde (comme celles liées à la consommation de nourriture ou d'un heureux événement). Le Talmud (*Berakhot* 60b) semble faire dépendre ces bénédictions de l'accomplissement d'une action (« quand on s'habille, on fait la bénédiction "*Malbish 'Arumim*" ») – telle est du moins la lecture du Rambam, suivi comme souvent par le *Shulhan 'Arukh*. Pour autant, une lecture qui dissocie ces bénédictions du comportement individuel et les rapporte à une conduite standard (*minhago shel 'olam*, la coutume du monde) est également possible : « étant donné qu'on s'habille, on doit faire la bénédiction "*malbish 'arumim*" [même si on ne s'est pas déshabillé de la nuit]. » Telle est l'interprétation de *Tossefot*, de rabbenu Nissim, du Ramban et du Rama – et c'est aussi celle du Arizal, pour des raisons que nous expliquerons sous peu.

[164] Cf. *Berakhot* 21a. Ici encore, il faut distinguer entre un cas où le doute est un donné objectif, ce qui inclut les situations a posteriori dont il est question en 21a, et les cas où le doute est lié à une négligence avérée du sujet (*Berakhot* 35a).

[165] Le cas des *birkot ha-nehenin* est différent, puisqu'il n'y a pas dans ce cas d'obligation de manger telle chose qui outrepasserait le problème de *safeq* : se pose alors la question si, dans une telle situation, il est permis de manger sans bénédiction ou s'il faut s'abstenir et de prononcer une bénédiction, et de manger. Mais ce problème ne nous concerne pas ici.

[166] Cf. *Sde Hemed* vol. VI, *ma'arekhet berakhot* 18 (pp. 314-318).

[167] Cf. r. Moïse Perazis, *Mevo ha-Shulhan*, Mosdot Hessed le-Avraham, Bne Braq, 2000 et 2004, vol. I, ch. XVIII, pp. 254-269 ; et cf. *Mishna Berura* 184, 4 et 209, 3.

On comprend également que la bénédiction *ha-Noten la-Ya'ef Koah* ait un statut ambigu, avant même que se pose la question de sa légitimité talmudique : il s'agit de la seule bénédiction du matin qui ne soit liée à aucun geste (ouvrir les yeux, se redresser, se lever, poser le pied à terre…) mais simplement à un état (ne plus être fatigué). Dès lors, si elle peut à la limite trouver sa place dans un rituel fixe, indexé sur le déroulement général du lever, il paraît difficile de lui faire une place dans une série qui fait dépendre ces bénédictions d'actions individuelles. D'ailleurs, r. Mordekhay Yaffe, dans son *Levush Malkhut* (*ad loc.*), prend soin de préciser que cette bénédiction est liée au geste de se passer de l'eau sur le visage au réveil, « car les bienfaits du repos se font ressentir immédiatement avant qu'on se lave le visage ». Cette remarque est un isolat dans la littérature sur le sujet : il est donc difficile de la retenir comme un argument concluant, alors que tous l'ignorent. Pour autant, elle marque bien la difficulté que pose cette bénédiction.

Défense du minhag ashkénaze

Nous sommes donc face au cas typique de doute quant à l'opportunité d'une bénédiction, qui est tranché comme il se doit[168] dans le sens d'une interdiction de la dire : *safeq berakhot le-haqel*. Remarquons, ce qui sera important par la suite, que le *safeq* dont on parle ici n'est plus, comme dans la perspective talmudique, un doute quant à la nature essentielle ou circonstancielle (mais pour autant archétypale) d'un fait, mais d'un doute concernant l'intention du Talmud lui-même : doute d'un tout autre genre, dont la prise en compte définit en bonne part la démarche halakhique post-talmudique.

La démonstration des décisionnaires qui défendent l'usage de cette bénédiction, au nom de la défense du minhag ashkénaze (r. Yoel Sirkes dans son *Bayit Hadash*, le Rama, r. David Segal dans ses *Turei Zahav*) se fonde sur cet accord qu'une bénédiction doit être mentionnée explicitement dans le Talmud pour être recevable : dès lors, avance le *Bayit Hadash*, si les Rishonim ashkénazes ont endossé cette bénédiction, c'est forcément qu'elle figurait dans leur version du Talmud. R. Shneur Zalman de Liady pense quant à lui[169] que cette bénédiction a été instituée après la clôture du Talmud, au temps des Geonim. Elle n'a en tout cas pas la force d'imposer cette bénédiction aux communautés dont ce n'est pas la coutume. Par contre, toute le monde y compris le *Beit Yossef* semble d'accord pour dire que dans les cas où le

[168] cf. p. 129.
[169] *Shulhan 'Arukh ha-Rav*, 4 vol., Jérusalem, 'Oz we-Hadar, 1993, vol. I, *Orah Hayim* 46, 6.

minhag établit qu'on prononce cette bénédiction, il n'y a pas lieu de revenir dessus, contrairement aux autres bénédictions non talmudiques qui sont qualifiées d'« erreurs ».

Une controverse exemplaire

Ce type de débats, marqué par l'incertitude quant au multiples versions d'un même passage talmudique et la confrontation de minhagim contradictoires, est typique de ce XVI^e^ siècle charnière, caractérisé d'une part par la généralisation du recours à l'imprimé[170], facteur d'uniformisation qui met les décisionnaires en porte-à-faux envers l'hétérogénéité et la rareté des sources qui sont le propre des générations antérieures ; et d'autre part par la recomposition géographique des communautés, qui brouille les coutumes propres et fait prendre conscience de leur relativité – et par là même de leurs fragiles fondations. Cette cohabitation des minhagim fait déjà observer ses effets dans l'œuvre de r. Jacob b. Asher : fils du Rosh, décisionnaire ashkénaze de premier plan émigré en terre séfarade où il est devenu une référence que seul le Zohar a été à même de contrebalancer, comme on l'a vu au chapitre précédent, il est un témoin privilégié des différences mais aussi des porosités entre les traditions.

Mais l'Italie du XVI^e^, lieu de convergence des communautés et de leur production intellectuelle, est le véritable creuset où se mêlent les différents rites. À lire nos sources, il semble se dégager un consensus selon lequel la bénédiction "*ha-Noten la-Ya'ef Koah*", comme seule bénédiction supplémentaire par rapport à notre version de la Gemara, ressortissait quasi exclusivement au minhag ashkénaze, tandis que les différents rites séfarades, à l'époque des Rishonim, étaient beaucoup moins stricts et inséraient dans le rituel diverses bénédictions de reconnaissance basées sur des midrashim ou des versets bibliques. Il est tout à fait plausible que, sous l'égide des imprimeurs italiens, on ait assisté à un épurement du rituel séfarade sous cet aspect, conformément aux normes halakhiques déduites de la Gemara par les décisionnaires ; et surtout, que des éléments du rite ashkénaze tels que notre bénédiction se soient frayé un chemin dans les *siddurim* séfarades. L'impact de l'imprimé sur le rituel est fondamental, en particulier à des époques de rupture des traditions et de recomposition des communautés comme le XVI^e^ siècle… ou le nôtre.

[170] Cela est vrai uniquement pour la tradition exotérique ; il faudra attendre la fin du XVIII^e^, voire le milieu du XIX^e^ siècle pour qu'on puisse en dire autant de la tradition kabbalistique. Cf. p. ???.

Irruption de l'autorité lurianique

C'est à cette possible irruption que l'enseignement lurianique vient fournir un fondement formel. Avant d'analyser la signification strictement kabbalistique de son argument, on peut d'ores et déjà noter que celui-ci est une reprise, dans une perspective ésotérique, de la justification midrashique rapportée par le *Tur* : le renouvellement chaque matin, par effet de la grâce divine, d'une disposition spirituelle. On retrouve ainsi la question de l'autorité halakhique du midrash, de façon plus aiguë encore que pour le Zohar puisque le midrash dont il est ici question ne propose pas de lui-même une conclusion halakhique : nulle part en *Shoher Tov* 25 on ne parle de l'institution d'une bénédiction spécifique. C'est donc l'autorité du Arizal qui va hausse, à plus d'un millénaire d'écart, cette réflexion midrashique au statut de source halakhique plénière, et non de seul appui à une coutume déjà établie. Et cela, en en révélant la pertinence kabbalistique que nous allons voir à présent. Voici en effet les propos consignés par R. Hayim Vital dans *Sha'ar ha-Kawanot* (*sha'ar* 6, « *'inyan birkot ha-shahar* ») :

« La bénédiction "*ha-Noten la-Ya'ef Koah*" : il est juste (*nakhon*) de la dire, elle fait partie des dix-huit bénédictions qui ont été instaurées en préambule à la prière. Et même s'il s'en trouve qui sont frileux [litt. bégaient] sur ce point, néanmoins il convient (*rauy*) de la dire dans tous les cas, ainsi qu'il va maintenant être expliqué au plan ésotérique. La raison est que ces deux bénédictions, "*Malbish 'Arumim*" (qui vêt ceux qui sont nus) et "*ha-Noten la-Ya'ef Koah*", au plan ésotérique, sont dues à ce qu'il n'y a personne sur terre qui ne faute au moins involontairement, et de ce fait l'homme se trouve dépouillé de son vêtement de sainteté et revêt son âme du vêtement des *qlipot*, habits souillés, à l'image de ce qui est dit (Ex. XXXIII, 6) : "LES FILS D'ISRAËL RETIRERENT LEURS PARURES DU MONT HOREV" et se répandit sur eux l'impureté du Serpent[171], ainsi qu'à propos d'Adam : "ILS SURENT QU'ILS ETAIENT NUS" (Gn. III, 7) et après : "IL LES VETIT DE TUNIQUES DE PEAU" (Gn. III, 21), *à partir de la*

[171] Cf. *Shabbat* 146a et Zohar *Bereshit* 52b-53a.

dépouille du serpent (*Targum Yonathan b. 'Uziel ad loc.*). Or tout dépend de l'ampleur de la faute : si elle est bénigne, la force de ce vêtement s'affaiblit, selon le sens ésotérique de (Deut. XXXII, 18) : "TU AFFAIBLIS LE ROC QUI T'A ENFANTE[172]" ; mais ce vêtement ne se retire pas de lui. Par contre, si la faute est grave, le vêtement se retire complètement.

Et en regard de ces deux aspects ont été instituées ces deux bénédictions. Ainsi, chaque nuit, lorsque l'homme confie son âme dans la main de la *Malkhut* d'En-Haut, selon le sens ésotérique de (Ps. XXXI, 6) : "DANS TA MAIN JE CONFIE MON AME…[173]", à ce moment-là *Malkhut* renouvelle cette âme selon le sens ésotérique de "RENOUVELES AUX MATINS…". Celui qui a complètement perdu son vêtement, on lui redonne au matin la dimension du vêtement, et celui qui a gardé un vêtement, néanmoins affaibli, on y redonne de la force. Et les deux aspects s'accomplissent le matin, selon le secret de "renouvelés aux matins", et comprend bien cela. […] »

Analyse du discours kabbalistique

Plus encore que la kabbale antérieure, la pensée lurianique pose, en raison la richesse combinatoire de son symbolisme, de grandes difficultés d'interprétation. La lecture que nous proposons ici n'est qu'une vue minimale, permettant – nous l'espérons – de saisir les enjeux principaux, fondée sur un large éventail de commentaires parmi lesquels il faut distinguer :

- *Nahar Shalom* (p. 22b-23a[174]), texte fondamental de r. Shalom Shara'abi, base de toute la kabbale séfarade subséquente, caractérisée par un formalisme combinatoire poussé à l'extrême ;
- *Horaat Sha'ah* (p. 25-33[175]), commentaire suivi de *Sha'ar ha-Kawanot* par r. Salomon Kohen, kabbaliste de la génération postérieure à r. Shalom Shara'abi, célèbre pour avoir adopté une approche sensiblement différente de ce grand maître, bien qu'il appartînt à la yeshiva Beit El et qu'il n'ignorât pas la pensée du Yéménite ;

[172] i. e. l'idée que les fautes de l'homme diminuent l'influx divin dans le monde.
[173] Verset qui est récité chaque soir juste avant de s'endormir, d'après *Berakhot* 5a.
[174] Comme « troisième partie » de *'Ets Hayim* dans l'édition Jérusalem 1910.
[175] Dans la récente édition Safed, 'Ale 'Ayin, 2005.

- le *siddur* lurianique *Qol Ya'aqov* (p. 3b-4a[176], de r. Jacob Koppel Lifshitz, témoin précieux des sources kabbalistiques du premier hassidisme : les *Sha'are Gan 'Eden*, du même auteur, sont réputées avoir été l'une des lectures favorites du Ba'al Shem Tov ;
- *Imre Shefer* (dans *Siddur ha-Gra be-Nigle u-v-Nistar* p. 12a-13a[177]), commentaire sur les gloses du Gaon de Vilna à la prière dû à r. Naftali Hertz ha-Levi.

Voici, à partir de ces sources, ce que l'on peut comprendre de la notion de vêtement spirituel dont il est question ici. Tout d'abord, il faut distinguer ce vêtement des autres vêtements spirituels que connaît la tradition kabbalistique :

- celui que chacun se construit à partir de l'accomplissement des mitswot et qui sert d'enveloppe, de « corps » immatériel à l'âme du juste après son décès, alors qu'elle réside encore dans le « Jardin d'Eden inférieur », avant de s'élever jusqu'au « Jardin d'Eden supérieur » après un certain temps. Autrement dit, l'accomplissement des mitswot ici-bas a pour effet, entre bien d'autres, de fournir à l'âme du défunt un support d'immanence purifié dans sa transition graduelle vers la pure transcendance. Ce n'est pas de ce vêtement qu'il est question ici (*Horaat Sha'a*) ;
- Il existe deux modes conjoints d'imbrication des degrés séfirotiques : les réceptacles séfirotiques s'enveloppent l'un dans l'autre, le degré inférieur servant de « vêtement » au degré supérieur, tandis que dans un mouvement converse le degré supérieur fonctionne comme l'âme, ou l'intériorité (*or penimi*, lumière intérieure), du degré inférieur ; ce dernier est donc l'instrument et de l'expression/manifestation du degré supérieur, et du voilement de sa nature propre, dans une dialectique commune à tout processus d'irruption de la transcendance à travers l'immanence. Inversement à ce premier mode d'imbrication, les aspects du degré supérieur qui ne peuvent s'envelopper, i. e. s'exprimer adéquatement, dans le degré inférieur, lui restent extérieurs sous la forme d'auras (*or maqif*, lumière enveloppante), chaque *or maqif* venant se surimposer au *or maqif* du degré inférieur. À partir du degré zéro, celui de *Malkhut*, pure immanence, se déploient ainsi deux spectres de transcendance : vers l'intérieur, c'est l'expression d'une transcendance au cœur de l'immanence, toujours plus intime et par là toujours plus essentielle mais voilée ; et vers l'extérieur, c'est la

[176] Dans l'édition Slovita, Alexander Favelovich,1814, réimp. Bne Braq, Sifre Yahadut ha-Torah, 1972 puis Jérusalem, Tsvi Mikhal b. Hana Frida, 2004.
[177] Jérusalem, 1971.

transcendance qui ne peut se réduire à une expression immanente, toujours plus englobante au sens ontologique mais détachée de l'immanence à mesure que l'on s'éloigne du degré zéro. Ces deux types de lumière, *or penimi* et *or maqif*, sont la racine ésotérique de deux types de vêtement rituel, *talit qatan* et *talit gadol*. Le vêtement qui nous concerne ici ne ressortit pas directement à ces dimensions, mais il s'insère dans leur symbolique (*Qol Ya'aqov*).

Les vêtements de l'âme

En effet, notre « vêtement » renvoie ici non aux vêtement rituels, « tuniques de lumière (*kotnot or*) » qui sont les symboles manifestes de la transcendance, mais au simple vêtement, « tuniques de peau (*kotnot 'or*) » qui protège la personne contre les accidents et les salissures de l'extérieur. De même que le corps a besoin d'être protégé contre les agressions du monde extérieur, de même l'âme a besoin d'une protection contre les forces de l'Autre Côté, Celui du Dehors : c'est cette protection qu'on appelle *Hashmal* (de gematria 378 = *malbush*, « vêtement »), d'après la vision d'Ézéchiel (I, 27), ultime degré de la réalité théophanique au-delà duquel, selon la Gemara[178], il n'est pas permis de pousser l'investigation métaphysique. Autrement dit, ce vêtement spirituel constitue une barrière spéculative qui maintient les pensées hérétiques hors du domaine intime de la connaissance divine. Ces pensées hérétiques ont leur racine dans le doute radical envers la nature miraculeuse du fonctionnement de l'univers, au profit d'une version mécaniste et non éthique, doute qu'alimentent évidemment la transgression et son absence apparente de sanction (*Imre Shefer*). Le *Sha'ar ha-Kollel*[179] signale d'ailleurs le parallèle entre cette dix-neuvième bénédiction du matin, rajoutée plus tard que les autres selon l'opinion qu'il suit[180], et la dix-neuvième bénédiction de la 'Amida, celle contre les hérétiques et les délateurs, qui fut rajoutée à un moment où la foi faiblissait.

Or, ce vêtement de protection, en ce qu'il opère une distinction tranchée et fonctionne comme force de répulsion, émane de *Bina*, l'Entendement discursif divin (par contraste avec sa Sagesse intuitive et unitive, *Hokhma*), racine de toute détermination et distinction, et donc négation. Mais en tant que racine de la négation, *Bina* est aussi en dernière instance la racine de la vision diabolique, c'est-à-dire dualiste et entropique, de l'univers, symbolisée par le

[178] *Hagiga* 13a.
[179] r. Avraham David b. Yehuda Leib Lavut, *Sha'ar ha-Kollel*, 2e éd. New York, Kehot, 2005, p. 4. Il s'agit d'une analyse systématique du *siddur* du premier rebbe de Lubavich, r. Shneur Zalman de Liady.
[180] Cf. p. 131-132.

Serpent de la Genèse (qui pervertit le discours divin en le présentant comme un mensonge et une dissimulation) et par ‘Amaleq, l’ennemi héréditaire d’Israël, qui frappe quand Israël s’interroge sur la réalité de la présence divine en son sein (Ex. XVII, 7-8) et dont il s’agit d’oblitérer jusqu’au souvenir afin que le Nom divin soit complet (*id.*, 15-16). Or, ‘Amaleq a la même gematria (240) que *safeq*, le doute. Un certain degré du rayonnement de *Bina* se fait donc, pour l’âme, barrière de protection contre le doute, en rétablissant par la distinction la juste place des attitudes intellectuelles à l’égard de la réalité spirituelle : la certitude quant au divin intérieur, la méfiance quant aux apparences extérieures. C’est à cette transmutation du doute en barrière contre les insinuations de la pensée profane que renvoie l’image des tuniques de peau du premier homme cousues dans la mue du serpent. C’est cette geste adamique, l’expulsion du Jardin d’Eden et la dotation d’une protection spirituelle, qui a lieu chaque matin.

Lors du sommeil, l’âme s’élève à travers les degrés du plérôme spirituel, à la mesure du raffinement et du détachement auxquels elle a accédé au cours de son existence ainsi que de la journée passée en particulier. Se dépouillant de son individualité, elle manifeste à son niveau l’unité des instances divines a priori de transcendance et d’immanence ; mais, ce faisant, elle régresse également à un niveau préconscient, fœtal, elle réintègre la matrice de l’immanence divine (*Malkhut*) où son vêtement est renouvelé. Cette montée unitive de l’âme par la régression du sommeil est à mettre en regard de la montée unitive qui s’opère à l’issue de la prière (*nefilat apayim*, après la *‘amida*) : dans ce dernier cas, la personne a recomposé en acte la plénitude de la manifestation divine et peut alors, au degré suprême de conscience (*mohin de-gadlut*), accomplir l’annihilation de l’ego (*bitul ha-yesh*, en termes de pensée Habad) qui pose en retour la réalité suprême et sans partage du divin. Or, il est remarquable que ce dernier double mouvement s’opère par la récitation du Psaume XXV, celui-là précisément dont le commentaire midrashique mentionne la notion de renouvellement quotidien des facultés spirituelles.

Quant à savoir pourquoi les deux bénédictions (*Malbish ‘Arumim* et *ha-Noten la-Ya’ef Koah*) sont nécessaires, alors qu’elles ne servent qu’à restituer ce même vêtement de manière plus ou moins intégrale, il faut dire que ce vêtement se subdivise en plusieurs parties, ou aspects spirituels, et que les fautes peuvent dégrader ces divers aspects à des degrés différents, et que d’une manière générale les deux modes de restitution (partielle ou totale) sont nécessaires pour l’un ou l’autre des aspects[181] (*Nahar Shalom*).

[181] Nous n’entrons pas dans la discussion du problème de la rénovation d’un jour sur l’autre des faiblesses du vêtement, en contradiction apparente avec l’idée selon laquelle à chaque jour correspond une tâche spirituelle qui

On remarquera que le plan ontologique auquel est porté le raisonnement est fluctuant : parfois au plan séfirotique, c'est-à-dire intra-divin, parfois au plan de l'âme humaine et de son interaction avec le divin. C'est là l'équivocité majeure du discours lurianique qui, s'il s'intéresse souvent (plus souvent que la lettre du Zohar) à l'homme comme créature spirituelle, ramène toute systématisation symbolique à l'intérieur du divin. De ce fait, tout discours sur l'homme doit d'abord être rapporté à un discours sur le divin, dans lequel seule la déduction formelle est possible, avant d'être retraduit dans sa signification anthropologique. Dans cet esprit, le fait que les bénédictions du matin soient établies en fonction du « *minhag ha-'olam* » est compris au sens ésotérique comme étant ordonnées en regard de la structure des mondes supérieurs, *'olamot ha-'elyonim*, dont l'existence humaine est simultanément l'écho et le catalyseur privilégiés. De là, la variété des écoles post-lurianiques, qu'elles soient quasi exclusivement théosophiques et formalistes comme chez les Séfarades, conceptuelles et épistémologiques chez certains Lituaniens héritiers en cela de r. M. H. Luzzatto, ou existentialistes chez les 'Hassidim (encore que cela ne soit pas trop sensible chez leur inspirateur r. Jacob Koppel Lifshitz).

Ayant procédé à une relecture en profondeur d'une proposition midrashique et l'ayant insérée dans un système formel cohérent, la pensée lurianique a donné une assise kabbalistique solide à la bénédiction *ha-Noten la-Ya'ef koah*. Cela n'explique pas les motifs qui en font un argument halakhiquement valable, d'autant que toute assise zoharique est ici absente. L'analyse de cette question nous permettra d'élargir le problème à l'étude des rapports méta-halakhiques entre r. Joseph Caro et r. Isaac Luria, ainsi qu'à celle de l'autorité halakhique de ce dernier.

B. Le Arizal comme source halakhique suprême

Ce point halakhique somme toute mineur en apparence a été l'origine, ou du moins le point de fixation, de toute une révision des hiérarchies halakhiques. Comme toujours dans l'histoire des évolutions sociales, les discours visant à prendre la mesure et à établir la légitimité ou

---

ne peut être rattrapée le lendemain, de même qu'au Temple on ne pouvait rattraper un sacrifice d'un jour sur l'autre. Pour la résolution de ce problème, cf. *Horaat Sha'ah ad loc.*

l'invalidité de ces changements ne sont venus que bien a posteriori, et ont eux-mêmes une histoire complexe. Plus encore, les discours tardifs ont des effets en retour sur la composition présente du corpus qui leur est antérieur, puisque leur choix de sources et d'autorité tend à augmenter le poids de ces textes et occulte la place réelle des arguments contraires qui ont pu alors surgir. En d'autres termes, le passé proche remodèle, dans le présent, le passé lointain en mettant en valeur la chaîne causale des discours qui ont engendré la *doxa* actuelle, au détriment des autres chaînes qui n'ont pas eu de postérité dans le cadre culturel qui est l'objet de notre étude ; pour autant, ces autres chaînes ont pu connaître un grand succès dans d'autres aires, comme le monde ashkénaze. Comme nous l'avons déjà dit, il nous est impossible, dans le cadre de notre étude, d'embrasser la totalité des traditions. Ces limites reconnues, il est néanmoins possible de porter un regard lucide sur la singularité de chacun des maillons de la tradition kabbalistico-halakhique séfarade – maillons qui sont aussi ceux de la tradition halakhique séfarade tout court. Cette conjonction des chaînes de transmission exotérique et ésotérique est d'ailleurs propre à la tradition séfarade : dans le monde ashkénaze, ces deux types de chaîne sont très clairement distingués[182].

Le témoignage du Hida

Celui qui est en général mentionné comme première autorité mentionnant que, sur ce point précis de la bénédiction *ha-Noten la-Ya'ef Koah* au moins, l'avis du Arizal est souverain et en tout cas supérieur à celui inscrit dans le *Shulhan 'Arukh* est le Hida. Figure halakhique majeure du XVIII^e^ siècle finissant, au-delà même du monde séfarade, initié dans les cercles kabbalistiques les plus avancés de son temps, il fut aussi un grand voyageur et bibliographe. En cela, il est aussi une source fiable pour ce qui est de la diffusion des minhagim. En *Birke Yossef*[183] *Orah Hayim* 46, 11, il note, en commentaire à notre passage du *Shulhan 'Arukh* :

« Aujourd'hui, le minhag de prononcer cette bénédiction est répandu dans nos communautés, s'appuyant en ceci sur les écrits du Arizal. Car, bien que nous [séfarades] ayons pris sur nous de suivre l'enseignement de r. Joseph Caro, nous

[182] Du moins est-ce le cas hors de la sphère hassidique, où la constitution de communautés à particularisme fort, centrées sur un individu charismatique, a rejeté à l'arrière-plan la question du pluralisme des autorités exotériques aussi bien qu'ésotériques.
[183] 2 vol., Vienne, Adalberto Della Ture, 1960, réimp. Jérusalem, Wagshall, 1989.

maintenons [*qayem lan*] que si ce dernier avait vu le saint avis du Arizal, lui aussi aurait admis qu'il faut faire cette bénédiction. D'autant que par ailleurs le *Knesset ha-Gedola* écrit que quelqu'un a entendu dire que r. Joseph Caro était revenu sur ses paroles [telles qu'on les lit dans le *Shulhan 'Arukh*]. C'est pourquoi il convient de suivre le minhag [actuel, selon lequel on dit cette bénédiction], contrairement à l'avis du *Pri Hadash*[184]. »

Plusieurs conclusions importantes découlent de ce passage en apparence bien anodin. Tout d'abord, plus que la pure autorité du Arizal, c'est la force du minhag qui forme le cœur de l'argumentation. Contrairement à ce que l'on voit chez d'autres auteurs au réformisme kabbalistique plus prononcé comme r. Emmanuel Hay Ricci, le Hida ne propose pas ici un changement de minhag en se basant sur les écrits lurianiques, mais constate que le minhag lurianique s'est déjà répandu et qu'il n'y a pas lieu d'en changer. Laissons pour l'instant de côté la question de la possibilité a priori d'adopter un minhag basé sur la kabbale, puisque le cas auquel se confronte ici le Hida est une situation a posteriori. On a vu[185] que l'argument « *safeq berakhot le-haqel* » n'était pas valable contre un minhag établi. Mais dans la majorité des communautés séfarades de l'époque du Hida, ce minhag ne peut guère avoir plus d'un siècle, et est en tout cas postérieur au *Shulhan 'Arukh*. Cela pose un problème à propos du deuxième argument du Hida : le fameux « *qayem lan* », « nous maintenons » (*qayem li*, « je maintiens », dans d'autres contextes). Ce dernier argument est en général employé pour affirmer la validité du point de vue d'un Rishon comme source d'un minhag, contre l'opinion du *Shulhan 'Arukh*, quand on sait que r. Joseph Caro n'a pas pu avoir connaissance des textes de ce Rishon[186]. Ce raisonnement n'est pas sans faille, puisqu'on sait que la décision du *Shulhan 'Arukh* est fondée, non sur une analyse comparée du Talmud et de chaque décisionnaire, mais sur l'idée que l'opinion cumulée du Rif, du Rosh et du Rambam exprime l'opinion majoritaire qui prévaut en cas de controverse. Sans entrer dans les détails[187], on peut

[184] Le passage parallèle dans ses *responsa Tov 'Ayin* (siman 7) apporte quelques précisions :
« La raison pour laquelle on prononce cette bénédiction, *bien qu'elle soit entièrement inédite* et que r. Joseph Caro, dans son *Shulhan 'Arukh*, ait repoussé l'opinion selon laquelle il faudrait la dire, est qu'étant donné que le Arizal a écrit qu'il fallait la dire et qu'il en a donné la raison au plan ésotérique, par conséquent il est *certain* que si r. Joseph Caro avait *connu la grandeur du Arizal* et que ce dernier préconisait de la dire, alors lui-même aurait agi ainsi. » [C'est nous qui soulignons.]
[185] p. 114.
[186] Par exemple, pour le minhag algérien, les œuvres du Rivash (r. Isaac ben Sheshet, 1328-1408) et du Rashbats (r. Shimon ben Tsemah Duran, 1361-1444).
[187] On se reportera à *Mevo ha-Shulhan* p. 130-147 pour l'analyse du *qayem li*.

dire que cet argument fonctionne comme justification du maintien d'un minhag sur la base de l'avis d'un Rishon. Cela signifie pour nous un point fondamental : du point de vue du Hida (et de ceux qui le suivront), le Arizal est pour r. Joseph Caro un Rishon ; i. e., bien qu'il soit son contemporain du point de vue de l'histoire accidentelle, sous le regard de la hiérohistoire, il appartient à une époque antérieure. Cette recomposition des hiérarchies hiérohistoriques, que l'on a déjà pu observer dans les pages précédentes, prend ici un relief particulier sur lequel nous reviendrons longuement.

Le témoignage de r. Hayim Benveniste

Face à ce point, le témoignage du *Knesset ha-Gedola*, commentaire monumental sur le *Beit Yossef*, devient secondaire ; en fait, presque tout le monde, le *Kneset ha-Gedola* le premier, s'accorde à dire qu'il n'est pas conclusif. Voici l'avis de ce dernier tel qu'il est rapporté dans le *Shalme Tsibbur* de r. Israël Jacob Algazi, dans son introduction à propos des « points sur lesquels il y a controverse entre les kabbalistes et les décisionnaires[188] » :

« L'auteur de *Knesset ha-Gedola* écrit qu'à son époque est venu de la Terre d'Israël un sage qui lui a témoigné que sur la fin de sa vie, r. Joseph Caro était revenu sur sa position et disait la bénédiction avec *shem u-malkhut* [i. e. sans omettre la mention des Noms divins par crainte de les prononcer en vain], en se basant sur la kabbale. Pour autant, lui-même écrit que ce témoignage de seconde main ne lui paraît pas suffisant pour retirer ce qu'il a dit dans son livre, à savoir que c'est faire une bénédiction indue, d'autant que l'objection avancée par r. Joseph Caro, à savoir que puisque ce n'est pas mentionné dans la Gemara, on n'a pas l'autorisation de la dire, est d'une force particulière. »

Les problèmes de ce témoignage sont évidents : il est de seconde, voire de troisième main, il est imprécis quant à la motivation réelle de r. Joseph Caro (il a très bien pu revenir sur son avis après avoir admis que la version exacte du Talmud comprenait cette bénédiction, comme

[188] Vol. I, p. 17-29 dans la nouvelle édition (Jérusalem, Ahavat Shalom, 2003) ; p. 7a-12a de l'*editio princeps* (Salonique, 1790).

l'a proposé le *Bayit Hadash*), il n'est pas reçu par l'auteur qui le rapporte. S'ajoute à cela un souci crucial : comme nous le verrons par la suite, ce que les Séfarades ont pris sur eux de suivre, ce sont uniquement les décisions consignées dans le *Beit Yossef* et le *Shulhan 'Arukh*, non les autres écrits de r. Joseph Caro comme *Avqat Rokhel*, encore moins son minhag personnel, a fortiori quand celui-ci est aussi faiblement documenté.

En conclusion, les conséquences de l'avis du Hida sont les suivantes : une fois que le minhag est déjà établi, le Arizal acquiert le statut de Rishon face à l'avis du *Shulhan 'Arukh*, même quand est en jeu un problème de *safeq berakhot le-haqel*. Certains auteurs, comme r. Hayim Bejamin Pontrimoli (*Petah ha-Devir*, 25), tiennent que notre cas est rendu singulier par l'appui que fournit le minhag personnel tardif présumé de r. Joseph Caro, et qu'il n'est pas possible d'étendre ce raisonnement à l'ensemble de la controverse entre *Shulhan 'Arukh* et Arizal ; ils maintiennent en conséquence la suprématie du premier sur le second. Pour les raisons que nous venons de voir, ce n'est pas la voie qui fut suivie par les décisionnaires à penchant kabbaliste qui, à la suite du Hida, sont au premier plan de la tradition séfarade. Au contraire, s'est développée petit à petit, à partir de ce point, l'idée générale selon laquelle l'argument *safeq berakhot le-haqel* peut être opposé même au *Shulhan 'Arukh*, mais pas au Arizal. On la trouve exprimée entre autres dans le *Erets ha-Hayim* et le *Sde Hemed*[189], mais c'est surtout l'œuvre de r. Joseph Hayim de Bagdad qui la popularise.

On n'oppose pas l'argument *safeq berakhot le-haqel* au Arizal

Ce principe, qui semble avoir été formulé tel quel pour la première fois dans *Erets ha-Hayim*, trouve une application systématique dans les écrits de r. Joseph Hayim de Bagdad :

« [à propos d'un autre doute dans les bénédictions du matin :] Étant donné que d'après le Arizal il faut faire la bénédiction [*Matir Asurim* même si on a dit par erreur *Zoqef Kefufim* avant], il est certain que nous le suivons et que nous disons la bénédiction. Car nous tenons un grand principe : on n'oppose pas l'argument *safeq berakhot le-haqel* au Arizal. […] Qu'on envisage la bénédiction *ha-Noten*

[189] cf. *Wa-yashov ha-Yam* I, p. 162-163 pour les références.

la-Ya'ef Koah, à propos de laquelle le *Shulhan 'Arukh* tranche qu'il ne faut pas la dire ; or en vérité aujourd'hui tout le monde la dit, en tous lieux où l'on a [pourtant] accepté l'enseignement de r. Joseph Caro. Ceci, parce qu'on suit l'avis du Arizal qui affirme qu'il faut la dire. Et même si dans mon petit livre *Ben Ish Hay* (*parashat Wa-yeshev*, 6) j'ai écrit qu'il ne fallait pas dire [*Matir Asurim* si on a dit par erreur *Zoqef Kefufim* avant], mais qu'il fallait seulement la penser, aujourd'hui je reviens dessus et j'affirme qu'il faut la dire, pour la raison énoncée, avec l'aide du Ciel[190]. »

Et encore :

« Et sache que cette opinion que j'avance selon laquelle on se fonde sur ce qui ressort selon la doctrine ésotérique qu'a révélée le Arizal, même dans le domaine des bénédictions, même contre la décision du *Shulhan 'Arukh*, cela n'a rien de nouveau. Il a déjà été enseigné ainsi, et cet enseignement s'est diffusé dans tout le peuple juif comme une *halakha le-Moshe mi-Sinaï*[191]. Et la source première de cette notion est ce qu'il est écrit dans le *Shulhan 'Arukh* à propos de la bénédiction *ha-Noten la-Ya'ef Koah*[192]… »

Avant de passer à l'analyse de la notion selon laquelle on n'oppose pas l'argument *safeq berakhot le-haqel* au Arizal, remarquons son poids considérable. L'interdit de prononcer une bénédiction en vain est d'une force telle, qu'il marque traditionnellement 1a limite de l'autorité du *Shulhan 'Arukh* : on oppose l'argument *safeq berakhot le-haqel* même à r. Joseph Caro, que les Séfarades suivent traditionnellement en tous points. Dire que cet argument n'est pas opposable au Arizal ne peut donc que signifier, si cette idée est tenue pour un principe halakhique, que l'autorité du Arizal est, pour les Séfarades, suprême, puisqu'on le suit même dans le domaine des bénédictions. La réalité halakhique actuelle n'est bien entendu pas aussi tranchée, pour des raisons que nous verrons plus tard, mais ce principe est reconnu par la plupart des autorités séfarades, à l'exception notable du rav 'Ovadia Yossef, sur l'avis

[190] *'Od Yossef Hay Halakhot*, *parashat Wa-yeshev*, § 4, Jérusalem, Merkaz ha-Sefer, 1927, p. 53.
[191] Cf. p. 89.
[192] *Rav Pe'alim Orah Hayim*, II[e] partie, *siman* 12, Jérusalem, Siah Israël, 1994, t. I, p. 188.

duquel nous aurons l'occasion de revenir. Comme à notre habitude, il convient d'exposer les fondements exotériques et ésotériques de ce principe, et surtout d'envisager leur unité.

Aspects halakhiques de ce principe

Au plan strictement halakhique, ou plutôt méta-halakhique, l'une des analyses les plus claires et les plus novatrices de la question est celle qu'opère le rav Ben Tsion Abba Shaul dans la deuxième introduction à ses *responsa Or le-Tsion*[193], intitulée « *Yesodot be-Darke ha-Horaah* », « Quelques principes de méthode pour la décision halakhique ». Il développe l'idée que les décisions du *Shulhan 'Arukh*, étant fondées non sur un raisonnement talmudique mais sur le postulat que les avis combinés du Rif, du Rosh et du Rambam représentent l'opinion majoritaire chez les Rishonim – comme l'explique r. Joseph Caro lui-même[194] –, ces décisions n'ont été acceptées que dans les cas de doute (*mi-torat safeq*) quant à la halakha pratiquée par les générations précédentes. Autrement dit, l'autorité halakhique du *Shulhan 'Arukh* vient pallier a posteriori une défaillance dans la transmission du minhag et de la pure Torah orale, situation que nous avons précisément démontrée comme étant caractéristique du basculement d'ère halakhique. En ce sens, le *Shulhan 'Arukh* est bien la première œuvre de l'époque des Aharonim. Par contre, dans les cas où le minhag est déjà établi, a fortiori quand il s'appuie sur le raisonnement d'un Rishon, alors il n'est pas fondé d'abandonner le minhag pour l'opinion du *Shulhan 'Arukh* : voilà le sens véritable du *qayem lan*. Cela explique pourquoi les Séfarades n'ont pris sur eux que les décisions du *Beit Yossef* et de son résumé le *Shulhan 'Arukh*, où se déploie ce postulat de la majorité des opinions, et non les autres écrits de r. Joseph Caro, dans lesquels il ne fait qu'exprimer son opinion singulière, qui n'est pas supérieure à toute autre. Le seul domaine où l'autorité du *Shulhan 'Arukh* rend le minhag antécédent caduc est celui des lois monétaires. On comprend bien qu'il n'était pas possible, dans des litiges commerciaux, que chaque plaignant refusât la décision d'un tribunal rabbinique se fondant sur le *Shulhan 'Arukh* en arguant d'une coutume différente, à l'heure déjà du mélange des communautés et des échanges internationaux.

Le rav Ben Tsion Abba Shaul poursuit :

[193] *Or le-Tsion* vol. II, Jérusalem, Makhon Or le-Tsion, 1993, p. 5-17 pour ce qui nous concerne.
[194] Cf. p. 55.

« Maintenant que nous avons expliqué en quoi consiste l'acceptation des décisions de r. Joseph Caro, il nous faut ajouter qu'il n'en va pas ainsi en ce qui concerne le Arizal. Notre minhag suit ses paroles comme si elles étaient l'expression d'une certitude absolue (*ke-ilu hem waday gamur*). C'est pourquoi l'on dit qu'on n'oppose pas l'argument *safeq berakhot le-haqel* au Arizal. »

Comme on le voit, le premier fondement halakhique de l'autorité du Arizal considérée comme supérieure à celle du *Shulhan 'Arukh* semble être du niveau du minhag qui, pour le rav Ben Tsion Abba Shaul, est du degré de la certitude en regard de l'autorité du *Shulhan 'Arukh*, qui est du degré du doute. Ceci a encore une autre conséquence, rarement soulignée mais qui n'en est pas moins d'importance : alors que dans la période précédente, on ne suivait l'opinion kabbalistique que si elle constituait une *humra*, ainsi que l'exposait le Radbaz[195], ici, comme on est au niveau du minhag et donc de la certitude halakhique, il est des cas où l'on suit le Arizal même quand d'autres décisionnaires sont plus stricts. Cette idée est en tout cas exprimée par r. Joseph Hayim de Bagdad[196] :

« Étant donné que le Arizal n'a pas exprimé de crainte quant au fait de toucher l'humidité de la poignée du récipient pour des raisons de "souffle mauvais", et qu'il a dit que [le fait que cette crainte est injustifiée] est mentionné dans sa version manuscrite du Zohar, alors il est certain que nous n'avons aucun cas à faire de cette crainte. Cela serait vrai, même si tous les maîtres de l'exotérisme avaient exprimé cette crainte ; combien plus alors dans le présent cas, où cette crainte n'est exprimée que par le *Seder ha-yom*. Le bon sens l'impose, puisque cette notion de "souffle mauvais" trouve sa source dans le savoir ésotérique : si

[195] Cf. p. 109.

[196] *'Od Yossef Hay halakhot*, *parashat Toldot*, § 7, p. 29. Le problème posé là-bas est le suivant : le matin, on doit procéder à une triple ablution rituelle des mains pour supprimer le « souffle mauvais » qui y réside pendant le sommeil nocturne. Or certains sont d'avis que ce « souffle mauvais », comme toute impureté, se transmet par les liquides. Étant donné que ces ablutions doivent se faire en alternant les mains, faut-il prévoir sur le récipient autant de poignées qu'il est nécessaire pour qu'à chaque passage on empoigne une poignée sèche, afin que l'eau résiduelle de l'ablution précédente ne transmette pas de nouveau l'impureté ?

le maître du Talmud ésotérique[197] n'a pas exprimé de crainte à ce sujet, il est évident qu'on l'écoute. »

La coutume du Arizal comme coutume universelle

Il semble donc que ce soit produit chez les Séfarades, dès avant l'époque du Hida, ce qui arrivera à la fin du XVIII[e] dans les communautés hassidiques : l'affirmation qu'en l'absence d'une tradition claire, la voie juste voulait qu'on établisse le minhag sur les bases kabbalistiques exposées dans le Zohar et chez le Arizal, ces derniers étant lus comme les métalangages qui sous-tendent tout raisonnement halakhique depuis le Talmud. C'est la notion de *sha'ar ha-kollel*, ce « minhag pour les sans-minhag », cette voie royale d'accès au divin pour tous ceux qui ignorent leur véritable identité spirituelle. Cette notion trouve ses premiers frémissements dans la lecture que donne le *Mishnat Hassidim* de la doctrine lurianique des tribus spirituelles. R. H. Vital s'exprimait ainsi :

« Mon maître m'a dit qu'il y a au firmament douze fenêtres qui correspondent aux douze tribus, et que la prière de chaque tribu monte par la fenêtre qui lui est propre ; c'est le sens ésotérique des douze fenêtres que mentionne Ezéchiel (ch. XLVIII). Or, il est clair que si la prière de chaque tribu était identique, ces douze fenêtres ne seraient pas nécessaires : car à chaque fenêtre correspond une voie spirituelle. Plutôt, il en découle nécessairement que c'est la diversité des prières qui rend nécessaire une fenêtre par tribu : car l'ordinaire de la prière d'une tribu est fonction de la racine et de la source de ses âmes. C'est pourquoi chacun doit s'en tenir à son rite de prière, selon la coutume de ses pères…[198] »

De ce passage, la *Mishnat Hassidim*[199] tire l'idée que « si quelqu'un ne se sait pas en son âme que la coutume de ses pères correspond à sa tribu spirituelle, il vaut mieux qu'il adopte la coutume la meilleure, celle que r. H. Vital a reçue, avec les *kawanot* afférentes, du Arizal… »

[197] Le contexte ne permet pas de trancher s'il renvoie à r. Shimon bar Yohay ou au Arizal ; on pencherait plutôt pour le second.
[198] *Sha'ar ha-Kawanot* 50b, « *'Inyan nusah ha-tefila* ».
[199] *Massekhet Beriah de-'Arvit* 1, 3.

C'est à partir de là que le Maggid de Mezerich et r. Hayim de Tsanz, ainsi que r. Shneur Zalman de Liady sur un mode sensiblement différent, développeront l'idée que le minhag du Arizal, au moins pour ce qui concerne la prière, constitue une treizième porte qui englobe toutes les autres (*sha'ar ha-kollel*) et qui doit être préférée par tous ceux qui ont un doute quant à leur identité spirituelle, c'est-à-dire, aujourd'hui, la plupart des gens[200].

Le modèle de ce comportement n'est autre que r. Isaac Luria lui-même qui, bien que de tradition ashkénaze, adopta largement les usages séfarades puisque ces derniers étaient déjà assez largement en conformité avec les recommandations du Zohar. C'est de là que vient l'idée avancée par r. Emmanuel Hay Ricci selon laquelle un minhag qui s'oppose au Zohar ne peut être qu'un minhag erroné[201]. Ce qui chez les hassidim restera néanmoins sensiblement circonscrit au domaine du *nusah* pénètre beaucoup plus profondément dans le minhag séfarade, où l'autorité du Arizal est vue comme un prolongement de celle du Zohar, lequel est déjà dans ces communautés une source majeure du minhag.
La justification de ce processus ne se fait cependant pas dans le monde séfarade selon les arguments que développeront les hassidim, justement parce que les minhagim inspirés du Arizal y furent toujours vus, non comme un minhag radicalement nouveau, mais comme une simple variation interne au minhag séfarade, et même souvent comme une expression d'un minhag plus ancien et oublié depuis. Si les propositions de r. Emmanuel Hay Ricci eurent une grande influence sur les kabbalistes qui se proposèrent a posteriori de justifier cette situation halakhique relativement inédite – bien qu'elle n'eût jamais pu émerger sans le précédent établi dans le *Beit Yossef* regardant la place du Zohar –, elles ne semblent pas avoir été au premier plan des justifications qu'avancèrent les auteurs à la démarche halakhique plus normative, notamment r. Joseph Hayim. L'argument qui est de préférence avancé est, comme on va le voir, d'apparence bien plus fantastique encore, et touche au cœur des questions les plus fondamentales concernant les sources de la religion instituée.

Le prophète Élie – « la Torah n'est pas au ciel »

[200] Cf. *Sefer Tefilat Hayim* p. 38-108.
[201] Cf. p. 107.

« Étant donné que le Arizal a révélé que la répétition de *Barekhu* à l'occasion du *qaddish* final est une obligation du point de vue ésotérique, même si nous [Séfarades] avons pris sur nous les décisions du *Shulhan 'Arukh* [qui tranche dans le sens contraire], il faut le répéter sans aucune hésitation. Car on ne suit pas le *Shulhan 'Arukh* quand ce dernier diverge des paroles du Arizal, *qui sont produites par* ruah ha-qodesh *et lui ont été enseignées par le prophète Élie*[202] […]. »

Autrement dit, on suit le Arizal parce que ses propositions halakhiques sont inspirées, soit par *ruah ha-qodesh* (esprit saint), qui est un degré "mineur" d'inspiration quasi prophétique, soit par *giluy Eliyahu ha-navi* (révélation du prophète Élie), autre forme d'inspiration surnaturelle[203]. Or, cela pose un problème bien connu : « La Torah n'est pas au ciel », *Lo ba-Shamayim hi*, autrement dit on ne tranche pas la halakha sur la base de révélations surnaturelles, mais uniquement sur les règles de déduction talmudiques et selon l'avis majoritaire.

L'exemple le plus célèbre en est l'incident du four de 'Akhnay, où r. Eliezer s'opposa aux Sages[204]. Après avoir épuisé l'arsenal des preuves halakhiques et avoir échoué à les convaincre par des signes miraculeux[205], il en appela à un témoignage céleste. À ce moment, une *bat qol* (« écho » de parole divine) proclama : « Qu'avez-vous à arguer contre r. Eliezer, puisque la halakha suit son avis dans tous les cas ? » À ce moment, poursuit le Talmud, r. Yehoshu'a se leva et dit : « Elle [la Torah] n'est pas au ciel ! (Deut. XXX, 12) ». Ce que r. Yirmiya interprète ainsi : « La Torah a déjà été donnée du Sinaï, et depuis on ne se fonde pas sur une *bat qol*, puisqu'il nous y a été ordonné de suivre l'avis du plus grand nombre [même contre l'avis de l'Unique]. »

Plus encore, Maïmonide[206] développe l'idée que depuis le Don de la Torah il est interdit à un prophète d'innover en matière halakhique, que ce soit en ajoutant ou en retranchant des mitswot ou même en disant qu'il lui a été révélé que la halakha suivait Untel[207]. S'il agit ainsi,

[202] *Rav Pe'alim Orah Hayim*, IV[e] partie, *siman* 8, Jérusalem, Siah Israël, 1994, t. I, p. 493. C'est nous qui soulignons.
[203] Cf. l'introduction de *Sha'ar Ruah ha-Qodesh* pour la théorie kabbalistique des différents degrés d'inspiration.
[204] *Bava Metsi'a* 59b.
[205] Cf. Malbim, *Torah Or* sur la parasha *Huqat* pour une interprétation lumineuse de chacun de ces signes.
[206] Dans *Mishne Torah*, « *hilkhot yesode ha-Torah* », ch. IX.
[207] Même si la halakha est effectivement ainsi : cf. *Kesef Mishne ad loc.*

il encourt la peine de mort au titre de « prophète de mensonge » (*nevi sheqer*[208]). Principe fondamental du judaïsme, à partir duquel il récuse radicalement toutes les prétentions chrétiennes ou musulmanes à une nouvelle révélation. Principe dont le rapport à l'idée d'une révélation progressive, différée et en tout cas diachronique et non linéaire de la Torah ésotérique est problématique, et explique les déviances hérétiques des sabbatéens, entre autres.

Dangers de la législation inspirée

C'est d'ailleurs une de nos propositions que de très nombreuses hétérodoxies, sinon toutes, trouvent leur origine dans la rupture de l'équilibre dialectique entre exotérisme et ésotérisme, et dans l'irruption subséquente de notions ésotériques au niveau exotérique, avec la confusion des réalités imaginales et des réalités factuelles que cela implique. L'un des exemples en serait ce qu'exposa le Prof. Charles Mopsik dans son article « La datation du *Chi'our Qomah* d'après un texte néotestamentaire[209] », mais aussi ce que l'hérésiographie musulmane appelle *ghulat*, « exagération » de certaines sectes shi'ites allant jusqu'à attribuer la divinité à ʿAlî.

Voilà qui semble laisser peu d'espace à l'autorité du Arizal, et de fait c'est sur ces bases que le rav ʿOvadia Yossef[210] se fonde pour réfuter la supériorité du Arizal sur le *Shulḥan ʿArukh*. Ce faisant, il évacue quatre siècles de halakha séfarade. Au plan strictement halakhique, on a vu que la justification majeure se réduisait à l'autorité du minhag institué, et il est connu que le rav ʿOvadia Yossef, dans son raisonnement halakhique, fait peu de cas du minhag, privilégiant l'autorité a priori du *Shulḥan ʿArukh*. Cela est cohérent avec sa démarche, qui est de fournir, à l'image de l'œuvre de r. Joseph Caro, des lignes halakhiques claires à des communautés largement recomposées, aux minhagim mêlés qui sont, on ne l'observe que trop bien, une source de dissensions fréquentes. Il n'empêche que même lui soutient le minhag de dire la bénédiction *ha-Noten la-Ya'ef Koaḥ*, ce qu'il justifie par le fait que r. Joseph Caro lui-même était revenu sur cette question – or, nous avons montré, d'après r. Ḥayim Benveniste qui est la source de cette information d'une part, d'après les principes énoncés par le rav Ben

[208] cf. r. Tsvi Hirsch Ḥayes (« Maharits Ḥayes »), *Torat Neviim*, dans *Kol Sifre Maharits Ḥayes*, Jérusalem, Divre Ḥakhamim, 1958, vol. I, pour une analyse approfondie de ces questions.
[209] *Revue des sciences religieuses*, 68e année, n° 2, avril 1994, p. 131-144 ; repris dans Charles Mopsik, *Chemins de la cabale. Vingt-cinq études sur la mystique juive*, Paris-Tel Aviv, Éditions de l'Éclat, 2004, p. 309-324.
[210] Cf. *Yabi'a Omer*, Jérusalem, Meor Israël, 1954, vol. II, section *Oraḥ Ḥayim*, *siman* 25, § 12, et *Mevo ha-Shulḥan* ch. VII, p. 143-146.

Tsion Abba Shaul de l'autre, les problèmes que pose cet argument. Mieux vaut dire qu'il soutient ce minhag parce qu'il ne peut pas s'y opposer, étant donné qu'il est répandu dans toutes les communautés juives à l'exception des Yéménites.

Résolution du problème

Il n'en demeure pas moins qu'il faut justifier, au plan halakhique et kabbalistique, dans quelle mesure le fait que l'autorité du Arizal dérive de celle du prophète Élie ne tombe pas sous le coup de l'interdit « Elle n'est pas au ciel ». Le rav Ya'aqov Moshe Hillel a consacré une étude à cette question[211], que nous résumons ici :

- Selon l'analyse du Hida[212], cet interdit n'est en vigueur que lorsque le Sanhedrin siège, i. e. quand il existe un autorité législative centrale habilitée à trancher toutes les controverses, sur délégation divine. Mais, de nos jours, il n'y a aucune interdiction à demander par des moyens surnaturels la résolution de controverses que la logique n'a pu trancher. C'est ce que faisait r. Jacob de Marvège[213], qui écrivait ses questions sur un parchemin qu'il plaçait sous son oreiller. Ensuite, avant de s'endormir, il opérait un rituel méditatif de permutations de noms divins, et au réveil, trouvait la réponse écrite. Pour surprenante que soit la méthode, elle n'est pas interdite et tout porte à croire que ce Tossafiste de Provence agissait en fonction des réponses qu'il recevait. Pour autant, cela n'en fait pas une source halakhique particulièrement forte, et on lui préférera toujours une opinion basée sur le raisonnement.
- Le discours halakhique n'est qu'une conséquence du discours kabbalistique, et non son objet premier, qui reste la description des mondes supérieurs. Le rav Y. M. Hillel reconnaît que l'argument est assez faible.
- Les propos kabbalistiques ne sont pas des nouveautés radicales, mais étaient connus de Moïse et des sages du Talmud. R. Shimon bar Yohay et le Arizal n'ont fait que les rendre de nouveau connus ; ce qui n'est pas interdit d'opérer selon des procédés prophétiques comme on le voit en *Megilla* 3a, où les prophètes ont réinstitué les

[211] *Wa-yashov ha-Yam* t. II, *siman* 14, p. 206-232.
[212] Dans *Shem ha-Gedolim*, dans la notice sur r. Jacob de Marvège, « r. Ya'aqov he-Hassid ».
[213] cf. r. Jacob de Marvège, *Sheelot u-Tshuvot min ha-shamayim*, édité par r. Reuven Margaliot, Jérusalem, Mossad ha-Rav Kook.

formes finales des lettres *kaf, mem, nun, pe* et *tsade* qui avaient été oubliées au cours de l'exil babylonien.

- Les « révélations » zohariques ou lurianiques ne sont pas advenues aux auteurs de ces textes lors de séances d'extase prophétique ou par le biais d'opérations rituelles spécifiques comme c'était le cas pour r. Jacob de Marvège, mais au cours de l'étude de la Torah. Leur inspiration, qui est du niveau de *ruah ha-qodesh*, n'est donc qu'une assistance divine dans l'interprétation de textes bibliques et talmudiques qui sont accessibles à tous. Il s'agit de ce qu'on aurait appelé, dans d'autres contextes culturels, une forme de génie. Bien entendu, rien n'interdit de s'appuyer sur de telles interprétations qui, dans leur résultat, ne diffèrent pas essentiellement des autres interprétations halakhiques, mais on ne voit pas en quoi cela les rendrait intrinsèquement supérieures non plus.
- De toute façon, les kabbalistes ne s'opposent jamais aux décisions talmudiques[214], et ne s'opposent aux décisionnaires que sur des points où le Talmud est silencieux, en particulier sur les détails pratiques de l'accomplissement minutieux des mitswot, comme le nombre de tours que l'on doit faire autour de l'avant-bras avec la lanière des tefillin. De plus, l'opinion kabbalistique est souvent inclusive de l'opinion des décisionnaires, et si ce n'est pas le cas il est souvent possible de concilier les deux[215]. Ajoutons que le discours kabbalistique s'occupe principalement du domaine liturgique, et non des domaines juridiques au sens strict, ce qui limite la portée des controverses ; l'exception notable étant celle du *yibum* (lévirat), qu'il préconise contrairement au minhag ashkénaze.
- À la différence des controverses entre décisionnaires où les opinions sont mutuellement exclusives, les avis kabbalistiques n'ont jamais prétendu se substituer à l'avis des décisionnaires. Dans le cas d'une divergence entre l'opinion kabbalistique et l'opinion halakhique « pure », les kabbalistes conviennent que celui qui suit la seconde est parfaitement justifié. L'opinion kabbalistique se place sur un autre plan. Pour expliquer cet écart, on pose que les standards halakhiques de la kabbale, plus stricts, ne sont une obligation normative que pour ceux qui étudient cette science et doivent donc se comporter avec la sainteté adéquate. Cette notion de double standard halakhique, plus élevé à mesure qu'on est proche de Dieu, nous occupera grandement

[214] Même s'il faut parfois pour cela réviser l'articulation interprétative des corpus.
[215] Cf. *Or le-Tsion*, *op. cit.*, p. 16, § 3-4.

dans la dernière partie de cette étude[216]. Il trouve son origine dans le Talmud : « Ha-Qadosh Barukh Hu est pointilleux avec ceux qui l'entourent, au cheveu près[217] ».

- Il y a une différence essentielle entre une révélation spirituelle du prophète Élie et une révélation « en chair et en os » ; dans le dernier cas, l'interdit « Elle n'est pas au ciel » ne s'applique pas.

Élie selon le Hatam Sofer

C'est ce dernier argument, le plus fantastique, qui est décisif, et sur lequel il convient de s'étendre. L'une des sources principales que convoque le rav Y. M. Hillel est le Hatam Sofer[218], qui écrit à un niveau strictement exotérique :

« Mais le vrai indique sa voie, qui est que jamais Élie ne s'est élevé plus haut que dix paumes [lors de son ascension[219]]. Mais son âme s'est séparée de son corps à cette hauteur : l'âme est montée et elle accomplit depuis son office dans l'En-Haut, parmi les anges du service, tandis que son corps, raffiné à l'extrême, réside dans le Jardin d'Eden d'En-Bas, dans notre monde.

Et au Jour de l'annonce [quand Élie viendra en personne annoncer l'arrivée du Messie], bientôt et de nos jours, son âme s'habillera dans ce corps saint, et dans cette situation il sera identique à tout autre sage et prophète d'Israël. Ayant reçu la *semikha* [ordination rabbinique remontant jusqu'à Moïse en une chaîne interrompue jusqu'à la fin de l'ère talmudique] de son maître Ahiya de Shilo, voire de Moïse lui-même si l'on tient compte du fait que Pinhas et Élie sont la

[216] Cf. p. 182.
[217] *Yevamot* 121b, *Bava Qama* 50a.
[218] *Sheelot u-Tshuvot Hatam Sofer*, vol. VI : *Liqqutim*, Vienne, 1882, *teshuva* 98, p. 33a. Ce texte s'interroge sur l'interférence des limites sabbatiques avec les événements surnaturels comme l'arrivée du Messie sur son âne ou la descente du prophète Élie, la question étant : du point de vue halakhique, le Messie peut-il arriver un shabbat sans transgresser ce dernier ?
[219] Cf. *Sukka* 5a.

même personne[220], il la transmettra aux sages d'Israël [qui formeront le Sanhedrin réinstitué]. […]

Quand il se manifeste uniquement en tant qu'âme, comme lors d'une circoncision, il est considéré halakhiquement comme un ange, et même s'il enseigne alors la Torah et révèle des lois on ne fonde pas la halakha sur ses paroles, car en fait ce n'est guère différent d'une espèce de songe ou de souffle prophétique (*ruah nevua*) ; or « on ne se fonde pas sur une *bat qol** ». Par contre, quand il se manifeste dans son enveloppe corporelle, alors il fait partie des grands sages d'Israël, et c'est dans ce cas que l'on dit qu'« *Élie résoudra les questions et les difficultés*[221] », et « LUI VOUS L'ECOUTEREZ[222] », car qui est plus grand enseignant que lui ? […] »

Autrement dit, le prophète Élie, en tant qu'individu vivant depuis l'époque biblique de la royauté, voire de Moïse, jusqu'à nos jours, est une personne réelle et non pas uniquement une forme d'inspiration surnaturelle. En tant qu'individu réel et bien vivant – nonobstant l'intermittence de ses manifestations physiques –, il est une autorité halakhique de premier plan, non en tant que prophète, mais en tant que sage ordonné par Ahiya de Shilo[223], voire par Moïse lui-même. Sa supériorité ne lui vient donc pas d'une autorité céleste, mais du simple fait qu'il peut témoigner de l'enseignement que dispensa Moïse lui-même. Il est donc une source de revivification de la tradition, en ce qu'il y réinjecte une dimension de transmission orale.

Le fait que le Zohar et le Arizal aient accès à des traditions orales dont très peu de maillons les séparent de la révélation sinaïtique les place plus haut dans l'histoire halakhique que la date de leur surgissement factuel. On comprend ainsi aisément que le Arizal puisse être considéré comme un Rishon en regard de r. Joseph Caro : du point de vue de la hiérohistoire, il le précède de très nombreuses générations. Cela corrobore également l'hypothèse que nous avions proposée quant à la nature de l'antériorité du Zohar[224] et invite à porter un nouveau

[220] Il existe une tradition bien établie, dans la littérature exotérique même (Cant. Rabba I entre autres), selon laquelle Élie n'est autre que Pinhas, petit-fils d'Aaron dont on relate le zèle vengeur à la fin du livre des Nombres.
[221] Cf. p. 126.
[222] Deut. XVIII, 15.
[223] Qui prophétisa la scission des royaumes de Juda et d'Israël. Cf. I Rois XI, 29 & sqq.
[224] Cf. p. 117.

regard sur la notion selon laquelle le Ba'al Shem Tov aurait eu pour maître, non pas Élie, mais Ahiya de Shilo lui-même – ce qui amène à identifier le Ba'al Shem Tov et Élie, et par là à repenser la relation entre la prédication du premier et l'imminence messianique.

Encore une fois, cela n'a rien à voir avec la capacité prophétique d'Élie, et donc diffère essentiellement de la proposition de r. Tsevi Hirsch Hayes[225], qui soutient qu'Élie ne viendrait résoudre que des doutes factuels (tel aliment rituel a-t-il ou non été rendu impur?) et non des doutes théoriques (la halakha suit-elle telle opinion ?). Il est également primordial de noter que cette longévité exceptionnelle d'Élie n'est pas une idée kabbalistique, mais une notion acceptée par tous au sens littéral. Il n'y a donc pas de raison de l'exclure du raisonnement halakhique, pour étrange que cela puisse nous paraître aujourd'hui. Le fait que la halakha ne prenne pas en compte la possibilité d'un miracle (*ein mazkirin ma'asse nisim*[226]) n'y change rien, puisqu'on est là en présence d'une certitude, et non d'une possibilité si éloignée qu'elle en serait miraculeuse. Même son identification à Pinhas, s'il est tentant de l'interpréter comme une simple relation exégétique entre deux figures bibliques, est généralement prise au sens littéral.

Une préfiguration des temps messianiques

L'affiliation du Arizal à Élie est présentée dès l'introduction du *'Ets Hayim* (4c), et est adossée à une citation zoharique tirée de « l'introduction manuscrite aux *Tiqqune Zohar* », autrement dit à l'introduction de ce qui sera publié plus tard sous le titre de *Tiqqunim mi-Zohar Hadash* (78a ou 160b suivant les éditions) :

« Et toi, Élie, tu te révéleras à la fin des temps. À certains, tu te révéleras face à face, à d'autres, tu te révéleras de manière dissimulée, dans l'œil de leur intellect. »

Ce qui frappe ici, c'est que la révélation d'Élie, pour les kabbalistes également, est indissociable des temps messianiques ; autrement dit, dire que le Arizal a reçu l'enseignement d'Élie face à face, c'est le placer non seulement au plus près de l'origine sinaïtique, mais simultanément à l'orée de l'ère messianique. La halakha fondée sur son enseignement est donc une préfiguration de la Torah messianique.

[225] *Op. cit.* p. 18-20.
[226] *Yevamot* 121b ; cf. également *Makkot* 5a et *Yevamot* 116a.

Multiplicité des échéances messianiques

On voit bien quelles dérives pourraient entraîner cette idée si elle était prise au sens purement exotérique. C'est pourquoi il importe de préciser les différentes facettes kabbalistiques du concept d'avènement messianique, comme l'expose le rav Yitshaq Ben Zikhri[227] en marge d'une lettre de r. Moïse Hayim Luzzatto (publiée dans *Yarim Moshe*) où ce dernier explique « qu'il y a de nombreuses échéances à la Délivrance, car il est possible d'être délivré sur de nombreux plans » :

« Il me semble que cette idée permet d'expliquer pourquoi de si nombreux sages, comme Maïmonide, r. Abraham Azulay dans *Hesed le-Avraham* ou encore r. Isaac Eizik Yehiel Safrin de Komarno dans *'Atse 'Eden* et *Zohar Hay* ont proposé des dates pour la Délivrance qui sont depuis dépassées, par nos péchés. Certains ont proposé d'interpréter ces dates selon le principe "si lui ne voit pas, son *mazal* voit", et disent que ces dates indiquaient en fait leur délivrance spirituelle individuelle, i. e. le moment où leur âme aurait accompli son *tiqqun* et rejoindrait sa racine suprême. D'autres ont avancé que ces dates ne représentaient que des moments particulièrement propices à la Délivrance, mais pas une date certaine. Mais, selon les paroles de r. M. H. Luzzatto, tout est clair : ces sages ont dévoilé des dates auxquelles on s'est élevé à une étape nouvelle dans le cheminement vers la Délivrance universelle, et où l'on s'en est rapproché d'un degré. »

Dans ce cadre, l'enseignement lurianique se manifeste comme une nouvelle étape de la tension eschatologique sur les plans aussi bien halakhique que kabbalistique ; on peut également comprendre qu'il est rendu possible par la conjonction d'un moment de l'histoire globale propice à cette révélation, et d'un moment analogue dans l'histoire spirituelle du Arizal.

[227] *Siah Yitshaq* p. 278.

Détermination du corpus lurianique faisant autorité halakhiquement

Dès lors, il devient primordial de déterminer ce qui, dans la masse des enseignements attribués au Arizal, a été reçu du prophète Élie. En effet, il ressort des *kitve ha-Ari* mêmes que tout ce qui est consigné comme indication halakhique n'est pas fondé sur une telle révélation. Il faut en exclure les coutumes familiales de r. Isaac Luria, comme le fait de passer Rosh ha-Shana dans une synagogue ashkénaze, contrairement à son habitude le reste de l'année ; les compromis personnels que la situation à Safed l'obligeait à faire, par exemple devoir renoncer à arriver parmi les dix premiers à la synagogue, comme le conseille le Zohar, parce qu'il tenait pour plus important d'y entrer paré du talit et des tefillin, et qu'à Safed les gens se réunissaient dans la synagogue avant l'heure où il est permis de se revêtir du talit ; les comportements qu'il a consignés par écrit dans sa jeunesse, comme le fait de prononcer les Treize Attributs de miséricorde à l'ouverture de l'arche sainte, mais qui sont contredits dans d'autres passages des écrits portant son nom, lesquels s'insèrent dans son système.

Il faut aussi en exclure les nombreuses additions qu'ont apportées les élèves du Arizal autres que r. Hayim Vital, qui sont tenues pour peu fiables mais qui abondent dans *Pri 'Ets Hayim*, sans que leur source soit toujours indiquée. D'après r. Hayim de Volozhin, dans son introduction au commentaire du Gaon de Vilna sur le *Sifra di-Tsni'uta*, c'est l'une des raisons pour lesquelles le Gaon ne fixait pas la halakha en fonction du Arizal, puisque la seule source qui lui était accessible était ce *Pri 'Ets Hayim* peu fiable sur le plan des indications halakhiques. Nous verrons cependant dans le prochain chapitre[228] qu'il existe des raisons bien plus fondamentales à cette divergence. En comparaison, les *Shemona She'arim* originelles de r. Hayim Vital sont un modèle de fiabilité, puisqu'il indique systématiquement de quel type de comportement lurianique relève chaque point halakhique. Ainsi que l'explique le rav Y. M. Hillel[229], r. Hayim Vital avait même exclu de son texte premier tous les témoignages du Arizal qui ne relevaient pas de la révélation d'Élie ; mais son fils r. Samuel, éditeur final des *Shmona She'arim*, ne voulant pas que ce savoir se perde, les a réintégrés dans le texte que nous connaissons actuellement, en indiquant qu'ils sont issus de fragments.

[228] p. 175.
[229] *Wa-yashov ha-Yam* II, p. 230.

Importance de la chaîne des témoins

De même que tout ce qui est inscrit dans les *kitve ha-Ari* ne fait pas autorité halakhique, de même il existe des minhagim lurianiques ayant force de halakha qui sont restés du domaine de la transmission orale en regard du corpus lurianique au sens strict, et qui nous sont parvenus par des écrits postérieurs, tels que ceux de r. Jacob Tsemah, voire les minhagim de la yeshiva Beit El. On en voit l'exemple à propos des tours de lanière des tefillin du bras autour du biceps[230], au sujet desquels il y a une contradiction entre *Sha'ar ha-Kawanot* et *'Olat Tamid*. La halakha suit en fait ce qu'établit le témoignage de r. Jacob Tsemah, lequel a posé la question à r. Samuel Vital, lequel lui a décrit ce que lui avait appris son père r. Hayim, lequel le tenait de r. I. Luria. Ainsi l'indice le plus sûr de la halakha suivant le Arizal est ce qu'il a transmis à son disciple comme étant la halakha et non un simple minhag personnel, lequel disciple l'a transmis à son fils et ainsi de suite, toute cette tradition étant à la base du minhag de la yeshiva Beit El qui fut établie à Jérusalem en 1737 par r. Gedalyah Hayon.

La place du Rashash

L'un des points nodaux de cette transmission est l'œuvre de r. Shalom Shara'abi[231], dit le Rashash, successeur de r. Gedalya Hayon à la tête de Beit El (1750-1777) et tenu pour l'interprète infaillible des écrits et traditions lurianiques. Il est de plus considéré comme un *gilgul* (« réincarnation ») du Arizal et comme ayant également bénéficié de révélations d'Élie. Or, puisque lui-même témoigne qu'il n'a reçu aucune révélation de ce genre, les auteurs postérieurs, au premier rang desquels r. Joseph Hayim, explique qu'il a bénéficié de la forme mineure de révélation d'Élie, celle qui s'opère « de manière dissimulée, dans l'œil de leur intellect » :

« Évidemment, pour ce qui est de mériter une révélation face à face, comme ce fut le cas pour le Arizal, cette réalité est difficile à concevoir pour les générations anciennes, a fortiori pour les périodes récentes. Par contre, il est possible de croire que la révélation d'Élie a lieu dans l'œil de l'intellect du juste, c'est-à-dire qu'une étincelle de l'âme d'Élie s'enveloppe dans

[230] Le problème est analysé en détail dans *Wa-yashov ha-Yam* I, p. 83-90.
[231] Cf. p. 75.

l'œil de l'intellect du juste et lui indique la vérité. Et le juste ne ressent rien de cette révélation interne à son intellect, mais croit qu'il a perçu la vérité par son seul effort intellectuel, alors qu'en fait il l'a perçue par l'intermédiaire de cette étincelle d'Élie qui s'est enveloppée dans son intellect[232]. »

Cependant, comme on l'a vu, ce type de révélation est, pour reprendre les mots du Hatam Sofer, « analogue à un songe et à un souffle prophétique », et on ne fonde pas la halakha dessus. On suit le Rashash en tous points pour ce qui est de l'interprétation du Arizal parce qu'on estime qu'il est l'interprète infaillible des écrits et traditions lurianiques, encore une fois, et rien de plus. Pour autant, il n'est pas le seul lecteur du Arizal, loin s'en faut. Pourquoi est-il plus suivi ? Pour répondre à cette question, il faut noter que les décisionnaires s'accordent généralement sur l'idée qu'on ne suit le Arizal que dans la mesure où son opinion est exprimée explicitement dans « ses » écrits[233]. Or, comme on l'a observé au chapitre précédent[234], cette notion d'explicite est en réalité extrêmement souple. La façon dont le rav Y. M. Hillel[235] l'expose est d'ailleurs significative :

« Il est déjà clair pour nous que le principe selon lequel l'opinion des kabbalistes est décisive dans les controverses entre décisionnaires n'est valable que quand celle-ci est explicite dans les écrits lurianiques ; ou encore, qu'elle se déduit nécessairement de ceux-ci pris dans leur ensemble, c'est-à-dire que les kabbalistes majeurs s'accordent pour dire qu'elle en découle clairement, et donc que c'est *comme si* elle était explicite. »

Pourquoi le Rashash s'insère dans la chaîne des textes premiers

En réalité, une étude précise de la pensée du Rashash montre que, contrairement aux autres lecteurs du Arizal, il ne se contente pas d'opérer une casuistique à l'intérieur du système lurianique, mais qu'il procède à une refonte totale de ce système à partir duquel tout est replacé dans une perspective nouvelle. Comme on l'a déjà vu : « [Les ouvrages du Rashash] sont aux livres du Arizal ce que sont Maïmonide, le Rosh et le *Shulhan 'Arukh* aux Talmuds, et le rapport est le même des livres du Arizal au Zohar et aux Tiqqune Zohar[236]… »

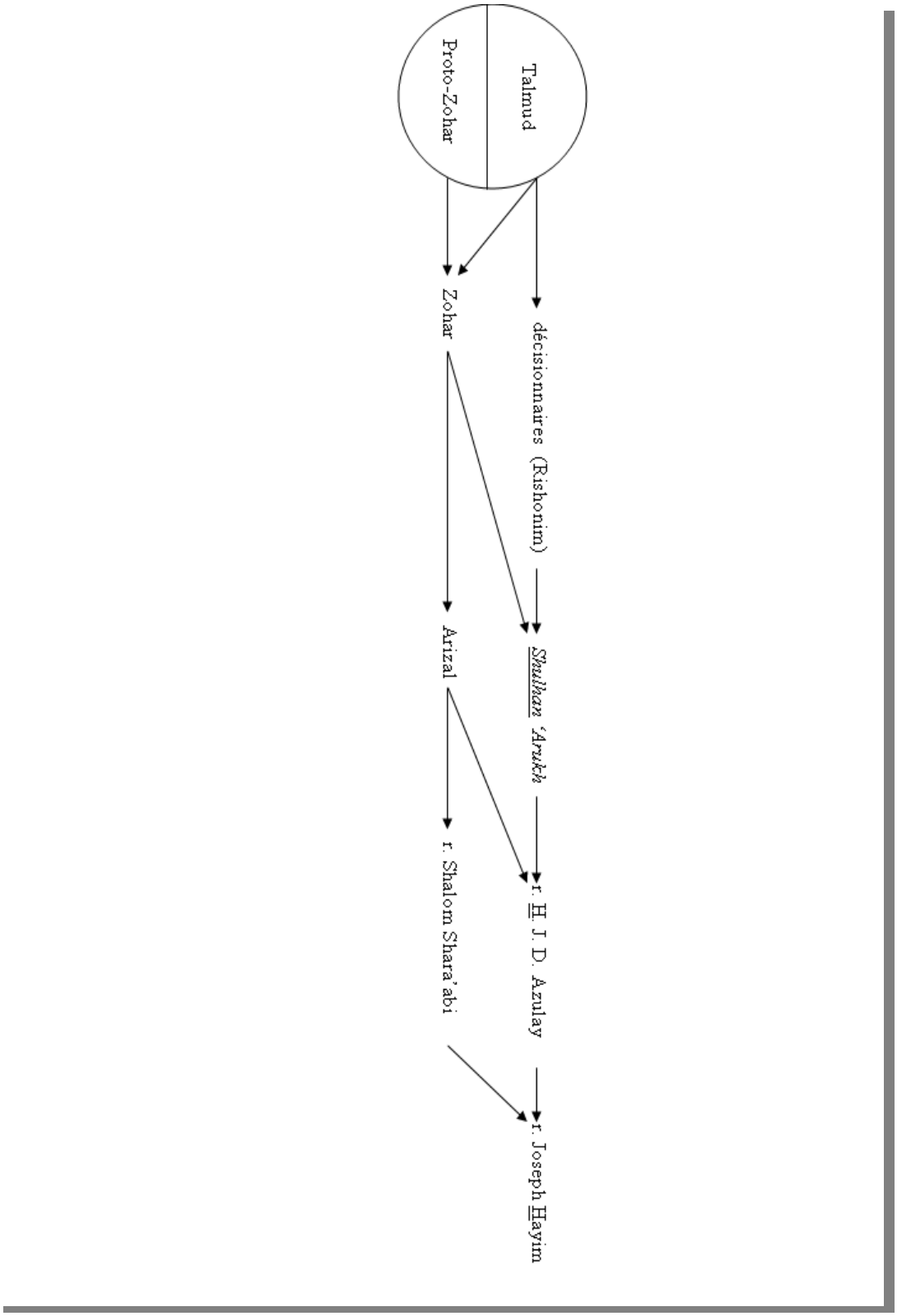
[232] *Rav Pe'alim*, recueil *Sod Yesharim* vol. III, *siman* 4, Jérusalem, Siah Israël, t. IV, p. 147-148. Cf. les conclusions qu'en tire le rav Y. M. Hillel dans *Ahavat Shalom* p. 145-149.
[233] Cf. *Wa-yashov ha-Yam* II, p. 20-24 et *Or le-Tsion* II, p. 16. R. Joseph Hayim (*Rav Pe'alim Orah Hayim*, II[e] partie, *siman* 12, Jérusalem, Siah Israël, 1994, t. I, p. 188) semble d'un avis différent.
[234] p. 120.
[235] *Wa-yashov ha-Yam* II, p. 24.
[236] *Ahavat Shalom*, p. 157, au nom de r. 'Aqiva Frusch dans sa *Merkava Shelema* (3a).

Ainsi, de même que le système lurianique constitue un métalangage par rapport au corpus zoharique, qui permet de relire ce dernier dans une perspective architectonique et de l'ériger en système formel cohérent, de même le système du Rashash constitue un métalangage par rapport au corpus lurianique. C'est pour cette raison que l'œuvre du Rashash s'est imposée comme la lecture canonique du corpus lurianique, y compris dans ses ramifications halakhiques : non pas parce qu'elle lui serait servilement fidèle, mais parce qu'elle a au contraire la géniale audace d'en proposer une lecture inédite.

Chaînes de transmission et reconfiguration des synchronicités

Le point significatif de cette étude est que l'irruption de considérations, non pas ésotériques en droit, mais néanmoins surnaturelles en fait, comme la longévité exceptionnelle d'Élie transfiguré ou l'imminence des diverses échéances eschatologiques dans la détermination des hiérarchies kabbalistiques et de leur rapport à l'histoire de la halakha, engendre des situations complexes, où la contemporanéité et l'antériorité d'œuvres se détermine non pas en fonction de la réalité factuelle, mais d'une hiérohistoire. Alors que la chaîne de transmission exotérique est caractérisée par l'accroissement des doutes, par le poids croissant de l'érudition textuelle par rapport à la fiabilité des traditions orales et communautaires, par l'ajout de commentaires à d'autres commentaires, la chaîne de transmission ésotérique se caractérise par le rapport constant à une source ininterrompue de tradition orale qui se situe simultanément à l'origine sinaïtique et à la fin messianique de l'histoire juive. L'histoire de l'interprétation kabbalistique est structurée par l'élaboration de métalangages toujours plus formels, et il n'est pas impossible que les œuvres des grands maîtres exotériques qui se sont intéressés aux principes halakhiques (r. Joseph Rosen de Rogatchov, l'école de Brisk, r. Hayim Hezeqya Medini…) aient été, en dernier ressort, influencées par cette notion.

Il faut ajouter à cela que les œuvres des kabbalistes que nous avons évoqués furent rarement publiées de leur vivant, et qu'elles n'exercèrent une large influence que plusieurs générations après leur élaboration. La conjonction de tous ces paramètres permet de dessiner une double chaîne des transmissions exotérique et ésotérique, qui aurait cet aspect :


Talmud
Proto-Zohar
Zohar
décisionnaires (Rishonim)
Shulḥan ʿAruḵ
Arizal
r. Ḥ. J. D. Azulay
r. Shalom Shara'abi
r. Joseph Ḥayim

La kabbale, entre sanctuarisation et dynamisation de la halakha

La kabbale est ordinairement un facteur d'immobilisme dans la halakha, puisqu'elle sacralise une forme historique particulière de la pratique normative pour en faire le symbole supra-temporel de réalités de l'En-Haut. Ainsi, des lois rabbiniques ont, selon le Talmud lui-même fait, l'objet de fluctuations en fonction d'une conjoncture historique, comme le fait de marquer la sortie du shabbat (*hadvalah*) à l'intérieur de la prière ou sur une coupe de vin, qui dépendit pendant un temps de conditions économiques[237]. Mais le discours kabbalistique tend à absolutiser une pratique (ici, celle qui fut finalement retenue de dire la *havdalah* dans la prière et sur du vin) hors de toute considération historique.

Bien entendu, les kabbalistes n'ont pas ignoré cette contradiction apparente et ont expliqué que les besoins rituels de chaque générations ne sont pas identiques, et qu'en général ils croissent avec le passage du temps : on retrouve l'idée de *yeridat ha-dorot*, « descente des générations », selon laquelle le passage des générations est synonyme d'une baisse du niveau spirituel. Ainsi, les Anciens étaient capables, avec moins de rites, d'accomplir plus de choses[238], tandis que nous sommes dans l'obligation de mutliplier les rites pour arriver au même effet.

Il existe deux façons d'interpréter cet état de fait : soit l'évolution se fait d'elle-même, soit elle doit être encouragée a priori. Autrement dit, les kabbalistes, et les halakhistes au sens large, doivent-ils prescrire de nouveaux rites ? Ou doivent-ils seulement entériner une évolution qui se produit sans intervention des décisionnaires, par l'effet de nécessités hiérohistoriques qu'il s'agirait simplement d'entériner ? L'exemple du Arizal se prête aux deux interprétations.

L'analyse aurait pu se clore là. Nous avons choisi d'étudier un dernier cas, qui nous permettra un examen plus approfondi de la nature de la halakha kabbalistique, de ses rapports aux notions de norme, de vérité, de tension messianique. Cette ultime étude, si elle traite d'un problème halakhique particulièrement complexe, nous permettra également de dire un mot des raisons ésotériques de la différence d'approche entre Séfarades et Ashkénazes sur ces questions.

[237] *Berakhot* 33a.
[238] Cf. *Sha'ar ha-Kawanot* 20a.

Chapitre III

Elu wa-elu divre Elohim hayim *:*

Approche dialectique et diachronique

de la controverse halakhique

Les diverses paires de tefillin

C'est lourd il y a déjà eu toute une partie sur les téfilines à 'hol hamoed

Le dernier cas que nous aborderons pose des problèmes halakhiques et kabbalistiques d'un autre ordre. Il ne s'agit plus ici de reconstruire une hiérarchie des sources et des autorités, mais de connaître du point de vue kabbalistique la racine même de toute controverse entre décisionnaires (qu'ils soient Tanaïm, Amoraïm ou Rishonim) et les conséquences halakhiques qu'impose cette connaissance à l'initié, voire à tout un chacun. Le cas en question est celui de l'ordre des quatre passages bibliques dans les tefillin, qui sont écrits sur quatre parchemins séparés qui sont placés dans quatre compartiments pour le tefillin de la tête ; pour le tefillin du bras, ils sont écrits sur un seul parchemin, présentés dans le même ordre que celui des compartiments de la tête, et ce parchemin est placé dans un compartiment unique. Ces quatre passages sont « *Qadesh li* » (Ex. XIII, 1-10), « *We-haya ki yaviakha* » (Ex. XIII, 11-16), « *Shema'* » (Deut. VI, 4-9) et « *We-haya im shamo'a* » (Deut. XI, 13-21). La question de savoir quel est l'ordre exact des passages est débattue durant toute la période médiévale et au-delà, sans qu'elle soit jamais tranchée. Cette controverse trouve son expression la plus célèbre en les personnes de Rashi et de son petit-fils Rabbenu Tam, le plus important des Tossafistes. Ils donnent aujourd'hui leur nom aux différents types de tefillin. Leur débat encadre, dans nos éditions du Talmud, la source de leur controverse. Rares sont les articles universitaires

consacrés à la question[239], et aucun ne prend en compte les implications méta-halakhiques et spirituelles de la résolution kabbalistique du problème.

A. Le problème halakhique : sources et analyse

En *Menahot* 34b, le Talmud confronte deux beraïtot (enseignements de l'époque de la Mishna non consignés dans cette dernière) au sujet de l'ordre des parchemins dans le tefillin de la tête :

« On enseigne dans une beraïta : quel est leur ordre ? *Qadesh li* et *We-haya ki yaviakha* à droite [ou : à partir de la droite] ; *Shema'* et *Wehaya im shamo'a* à gauche [ou : à partir de la gauche]. – Ah ? Mais une autre beraïta enseigne l'inverse ! – Abaye dit : il n'y a pas de difficulté. L'une parle de la droite du lecteur [*Rashi* : lorsque le lecteur se tient en face de celui qui met les tefillin, la droite de l'un est la gauche de l'autre], l'autre de la droite de celui qui les met. (Et le lecteur les lit dans l'ordre.) Rav Hananel dit au nom de Rav : Si les passages ont été intervertis, les tefillin ne sont pas valables. […] »

Ce passage se prête à des interprétations diverses ; les deux plus courantes d'entre elles sont reprises dans le commentaire de Rashi d'une part, dans celui de *Tossefot* de l'autre. Voici le commentaire de Rashi :

« *Et le lecteur les lit dans l'ordre.* Dans l'ordre où ils sont écrits dans la Torah, le premier en premier et le dernier en dernier. Ainsi, "*Qadesh li* et *We-haya ki yaviakha* à droite" veut dire à la droite du lecteur : de cette façon, quand il lit

[239]En particulier : E. E. Monsongo, « seder ha-parashiyot ba-tefillin », dans *Meqadmei Arets* III, 2004, 146-160 ; J. Gartner, « Toldot minhag hanahat shnei zugot tefillin 'ad zmano shel rabbi Yossef Qaro », *Sidra* VIII, 1992, pp. 5-17 ; *id.*, « Hashpa'at ha-Ari 'al minhag hanahat shnei zugot tefillin », *Da'at* XXVIII, 1992, pp. 51-64 ; *id.*, « ha-im haniah rav Hay Gaon tefillin shel Rabbeinu Tam », *Sinai* CVII, 1991, 202-212.

normalement, de droite à gauche, il se trouve qu'il les lit dans l'ordre. Et la beraïta inverse, selon laquelle on a *Qadesh li* et *We-haya ki yaviakha* à gauche, parle de la gauche de celui qui met les tefillin. »

Ce à quoi *Tossefot* réplique, au nom de Rabbenu Tam :

« [L'explication de Rashi est] problématique. Pourquoi la beraïta s'exprimerait-elle ainsi : celui qui lit, lit les deux premiers à droite, les deux derniers à gauche ? [Si l'interprétation de Rashi était juste,] il fallait dire : le premier à droite et les trois autres à [sa] gauche, ou bien l'inverse, i. e. les trois premiers à droite et le dernier à gauche [c'est-à-dire indiquer où se placent le premier, voire le dernier passage, et se contenter de la mention qu'ils s'ordonnent de la façon dont ils sont écrits dans la Torah, comme il est dit à la fin : "Et le lecteur les lit dans l'ordre", qui est d'ailleurs le passage auquel Rashi ancre son commentaire]. […]

C'est pourquoi Rabbenu Tam propose une autre explication : *Qadesh li* et *We-haya ki yaviakha* de droite [à gauche] pour le lecteur ; et de gauche [à droite] pour le lecteur, *Shema'* qui se trouve donc à l'extrémité, puis *We-haya im shamo'a* qui est vers l'intérieur [i. e., de droite à gauche pour le lecteur, on a *Qadesh li*, *We-haya ki yaviakha*, *We-haya im shamo'a*, *Shema'*]. Et ainsi, on comprend pourquoi ils ont fait une distinction [entre les passages à droite et ceux à gauche]. Rabbenu Hananel[240] le comprend ainsi puisque, à propos du passage de *Sanhedrin* (89a) "Si l'un des compartiments externes ne voit pas l'air libre, les tefillin ne sont pas valables[241]", il donne *Qadesh li* et *Shema'* comme

[240] r. Hananel ben Hushiel (990-1053), de Kairouan, l'un des premiers commentateurs du Talmud et maître de r. Isaac al-Fasi. À ne pas confondre le rav Hananel qui figure dans notre passage talmudique.

[241] La discussion là-bas concerne un sage qui refuse de se plier aux décisions du Sanhedrin (*zaqen mamre*) et qui tient qu'il y a non pas quatre, mais cinq passages à mettre dans les tefillin. Notre citation exprime l'idée que même si les quatre passages légaux sont présents dans l'ordre, le fait qu'un cinquième passage leur soit accolé et transforme donc l'un des passages d'extrémité en passage médian invalide les tefillin. Autrement dit, on accorde une importance capitale non seulement à la position respective de chacun des quatre passages, mais également à leur situation par rapport au boîtier des tefillin.

exemple de compartiments externes. C'est aussi l'avis de rav Hay Gaon, qui donne comme signe mnémotechnique : "Les *hawayot*[242] groupées", c'est-à-dire *We-haya ki yaviakha* et *We-haya im shamo'a* dans les compartiments internes, côte à côte. La même opinion se retrouve dans les *Teshuvot ha-Geonim* de r. Joseph Tov 'Elem. […] »

Analyse des deux opinions

Nous sommes donc en présence d'un passage talmudique qui touche à un point fondamental des lois sur les tefillin, l'ordre des passages bibliques qu'ils contiennent. Le texte dit clairement que cet ordre a une importance (ce qui n'allait pas forcément de soi), et qu'un seul ordre est le bon. Si les parchemins sont placés dans le mauvais ordre, les tefillin ne sont pas valables. Or, comme le fait remarquer Rabbenu Tam, le langage employé est ambigu, qui groupe ces passages par deux. À vrai dire, l'argument pourrait dans une certaine mesure être renvoyé à Rabbenu Tam puisque, selon l'option qu'il a choisie également, le texte aurait pu dire clairement qu'on place les passages dans l'ordre *Qadesh li*, *We-haya ki yaviakha*, *We-haya im shamo'a*, *Shema'* (à ceci près que selon Rabbenu Tam, au moment de l'écriture de ces passages sur parchemin, il est bien obligatoire de les écrire selon l'ordre dans lequel ils figurent dans la Torah ; pour les quatre parchemins de la tête, mais aussi pour celui du bras, où on écrit donc *Shema'* à l'extrême gauche du parchemin en laissant à sa droite un espace vide pour y inscrire en dernier *Wehaya im shamo'a*).

L'expression ambiguë de la *beraïta* laisse la place à l'inversion des deux derniers passages et, dans une moindre mesure, à l'inversion gauche-droite de l'ensemble de l'ordre. Elle ouvre ainsi le champ à une interprétation kabbalistique sur le mode que r. Hayim Vital a exposé, en se fondant sur le Zohar, selon lequel toutes les paroles du Talmud, y compris et surtout dans leurs obscurités et leurs ambiguïtés, sont fondées sur des motivations ésotériques[243]. Autrement dit, et ce sera par la suite l'un des motifs majeurs de notre analyse, l'ambiguïté est

[242] Litt. « les verbes être », i. e. les deux passages qui commencent par *We-haya*, « Et ce sera… ». *Hawayot* désigne également, pour les kabbalistes, le Tétragramme (YHWH) et ses permutations, dont le mot *we-haya* (WHYH) fait partie.
[243] Cf. p. 31.

délibérée, et fait signe vers une compréhension ésotérique au plan de laquelle les deux lectures possibles trouvent leur place[244].

Antiquité du débat

La controverse n'a pas commencé avec Rashi et Rabbenu Tam. Déjà les Geonim témoignent des deux opinions, avec semble-t-il une légère préférence pour celle de Rabbenu Tam. Le *Bayit Hadash* (*Tur Orah Hayim* 34) mentionne ainsi, outre rav Sherira Gaon, rav Hay Gaon, Rabbenu Hananel et r. Joseph Tov 'Elem (contemporain de Rashi) déjà rapportés par Rabbenu Tam, r. Juda bar Barzilay ha-Barceloni (élève d'un contemporain du Rif, qui n'a en outre jamais entendu parler d'un autre ordre que celui de Rabbenu Tam), et jusqu'au Rif lui-même (dans ses *Teshuvot*, selon le *Mordekhay*). Ce même *Bayit Hadash* apporte à ce propos des précisions intéressantes : tout d'abord, l'argument qu'avance Rabbenu Tam lui-même à l'appui de sa thèse, tiré de la description de la Menora en *Menahot* 98b (que nous n'avons pas traduit, par souci de brièveté), est peu solide et son opinion se fonde en réalité essentiellement sur le témoignage des Geonim – c'est un mode de raisonnement que nous avons déjà vu chez *Tossefot*, à propos des tefillin à hol ha-mo'ed[245]. Ensuite, il semblerait que la version du Talmud que commente le Rif ne comportait pas les mots « Et le lecteur les lit dans l'ordre », ce qui sape grandement les bases de l'opinion de Rashi.

Par ailleurs, le *Kessef Mishne* (sur *Mishne Torah « hilkhot tefillin* » III, 5) ramène une lettre de Maïmonide aux sages de Lunel où il explique que la position qu'on appellera plus tard « de Rabbenu Tam » est celle des Occidentaux (i. e. des Espagnols et Provençaux) et celle des Geonim de Babylonie, tandis que celle qui sera dite « de Rashi » est celle des sages d'Erets Israël, qui ont une tradition bien établie à ce sujet. Et Maïmonide se range à ce dernier avis[246]. Ainsi, il est bien évident que l'opinion de Rashi et de Maïmonide ne peut être écartée d'un revers de la main. C'est pourquoi de nombreux Rishonim[247], s'ils semblent être d'avis que les deux opinions sont d'égal mérite et qu'on s'acquitte de son devoir en mettant les tefillin selon le minhag de l'endroit (que ce minhag suive Rashi ou Rabbenu Tam), posent cependant qu'il

[244] Pour un bel exemple de lecture symbolique et non kabbalistique de cette controverse, cf. r. Joseph Dov Soloveichik, *Shi'ure haGRI"D. Tefillin, STa"M, Tsitsit*, Jérusalem, Mossad ha-Rav Kook, 2004, pp. 19-26.
[245] Cf. p. 91.
[246] GARTNER, Jacob, « Ha-im haniah rav Hay Gaon tefillin shel Rabbeinu Tam ? » (Rav Hay Gaon portait-il les tefillin de Rabbeinu Tam ?), *Sinai* CVII, 1991, 202-212.
[247] Surtout le Rosh et à sa suite le *Tur*, mais aussi le *Sefer Mitswot Gadol*, le *Sefer Mitswot Qatan*, le *Mordekhay* et r. Meïr b. Baruch, dit le Maharam de Rothenburg (1215-1293).

convient, si l'on est pieux, de ne pas se contenter du minimum légal mais de prendre sur soi d'accomplir son devoir de façon certaine, en mettant les deux paires. La question se pose néanmoins : pourquoi n'avoir pas imposé à tout le monde le fait de mettre deux paires, dès lors qu'il s'agit d'un doute concernant un commandement biblique, et que dans ces cas on suit l'opinion stricte : *safeq de-Orayta le-humra*[248] ? Pour l'instant, il n'est pas possible de répondre de manière satisfaisante ; peut-être y a-t-il lieu de croire que, de même qu'en cas de minhag établi on ne dit pas *safeq berakhot le-haqel*, c'est-à-dire qu'on n'applique pas le principe *safeq de-Rabbanan le-qula*, de même on n'applique pas le principe *safeq de-Orayta le-humra*.

La décision du *Shulhan 'Arukh*

R. Joseph Caro, dans le *Shulhan 'Arukh* (*Orah Hayim* 34), indique comment il faut dès lors se conduire en pratique :

« 1. L'ordre des passages dans les compartiments, selon Rashi et Maïmonide, est celui-ci :
Qadesh dans le compartiment externe à gauche [de celui qui met les tefillin, donc à droite du lecteur], *We-haya ki yaviakha* dans le deuxième, *Shema'* dans le troisième, *We-haya im shamo'a* dans le quatrième, qui est le compartiment externe à droite. Selon Rabbenu Tam, on a *We-haya im shamo'a* dans le troisième et *Shema'* dans le quatrième, qui est le compartiment externe. Et le minhag universellement reçu suit Rashi et Maïmonide.
2. Celui qui a la crainte du Ciel s'acquittera de son devoir selon les deux opinions. Il se fera fabriquer deux paires de tefillin [l'une selon l'opinion de Rashi, l'autre selon celle de Rabbenu Tam] et mettra les deux en ayant, lorsqu'il les met, l'intention suivante : par la paire qui est conforme à la halakha je m'acquitte de mon obligation, et l'autre paire n'est que de simples lanières. En effet, il y a la place sur la tête de mettre deux tefillin[249], et de même sur le bras.

[248] Cf. p. 128.
[249] Cf. *'Eruvin* 95b. Nous y reviendrons.

Si on ne sait pas déterminer l'emplacement précis et qu'on n'arrive pas à mettre les deux paires simultanément, on met le tefillin du bras puis celui de la tête selon l'une des deux opinions (puis on les enlève immédiatement[250]) et ensuite on met la deuxième paire sans refaire la bénédiction, mais en s'appuyant sur celle qu'on a dite pour la première paire. (Et certains disent que) s'il n'est pas possible de les mettre simultanément, il faut mettre les tefillin de Rashi, avec bénédiction, et les porter pendant la lecture du *Shema' Israël* et la *'Amida** ; et ce n'est qu'après la *'Amida* qu'on mettra alors ceux de Rabbenu Tam, sans bénédiction, et qu'on lira uniquement les paragraphes *Shema'* et *We-haya im shamo'a*.

3. N'agira ainsi que la personne dont la piété est confirmée et de notoriété publique.

4. On ne range pas les deux paires dans un même étui, étant donné que l'une des deux paires n'a aucune sainteté et qu'il est donc interdit de la ranger dans un étui qui sert à ranger des tefillin [et qui acquiert donc de ce fait une certaine sainteté dérivée]. Il faut préparer deux étuis et les différencier par une marque, afin de ne pas ranger une paire dans le mauvais étui. »

Fondations du minhag

Si la halakha n'a pas été véritablement tranchée au niveau du raisonnement, il faut comprendre pourquoi le minhag universellement accepté aujourd'hui suit l'opinion de Rashi. On se fonde en cela sur le témoignage de r. Jacob b. Moïse Levi Moelin[251] (v. 1365-1427) (dans ses *teshuvot*, *siman* 137) selon lequel à son époque personne, même parmi les très grands de la génération, ne met deux paires de tefillin, ainsi que sur celui du Rashba (dans ses *teshuvot*, vol. I, *siman* 639) selon lequel le Ramban et Rabbenu Yona ne mettaient que les tefillin de Rashi. Tous ceux-là se fondent sur ce que rapporte le *Sefer Mitswot Gadol*, à savoir

[250] Cette parenthèse, ainsi que la suivante, reflète un texte légèrement différent de notre passage, basé semble-t-il sur le *Beit Yossef*.

[251] Dit le Maharil Moelin ou le Maharil Segal. Il fut *rosh yeshiva* à Mayence et est l'auteur des *Minhagim*, l'une des sources principales du Rama.

qu'ils ont appris par une lettre venue de Terre sainte que la pierre tombale du prophète Ézéchiel avait dû être remplacée et qu'à cette occasion on avait retrouvé dans le tombeau des tefillin selon l'opinion de Rashi. De même on raconte qu'on a retrouvé des tefillin ayant appartenu à rav Hay Gaon, qui suivaient également Rashi – alors que rav Hay Gaon a, selon certaines autorités de l'Espagne médiévale, écrit le contraire… Au XX^e^ siècle enfin, on a retrouvé lors de fouilles archéologiques des tefillin des deux types datant de l'époque de Bar Kokhba (première moitié du II^e^ siècle de l'ère vulgaire). Néanmoins, comme l'explique le *Derisha* sur le *Beit Yossef* (*ad loc.*), on ne peut pas vraiment tirer de preuves des tefillin trouvés dans des tombes, puisque la halakha veut justement qu'on y place les objets saints impropres à l'usage : il est donc tout à fait possible que les tefillin qu'on y trouve ne soient justement pas conformes à la halakha.

Dans quelle mesure peut-on mettre deux paires de tefillin ?

Le *Shulhan 'Arukh* mentionne un dit talmudique, « il y a la place sur la tête de mettre deux tefillin », qui trouve sa source dans le traité *'Eruvin* (95b). Le débat, là-bas, concerne une personne qui trouve, durant shabbat, plusieurs paires de tefillin abandonnées dans le domaine public, c'est-à-dire dans une zone où on ne peut pas transporter d'objet durant shabbat. Étant donné qu'on a quand même l'obligation de protéger ces tefillin d'une profanation, il incombe de revêtir ces tefillin afin de les déplacer, puisque à partir du moment où l'on se pare des tefillin de la manière dont il est normal de les mettre, ils ne sont plus assimilés à des objets que l'on transporte, mais à des vêtements. Or, il est évidemment permis à shabbat de se déplacer en étant habillé : en mettant les tefillin, on peut donc les déplacer.

La Mishna (ch. X § 1, en 95a) oppose une opinion anonyme (qu'on identifie par périphrase comme étant celle du Tana Qama, le « premier Tana » mentionné dans le paragraphe de la Mishna) et celle de Rabban Gamliel. Le Tana Qama pense qu'on ne peut transporter qu'une seule paire à la fois (un seul tefillin sur la tête, plus le tefillin correspondant sur le bras), tandis que Rabban Gamliel soutient qu'il est permis de mettre deux paires simultanément. Cela signifie que, pour Rabban Gamliel, mettre deux paires constitue encore une manière normale de mettre les tefillin, alors que, pour le Tana Qama, seule l'une des deux paires est mise normalement, tandis que la seconde est transportée.

La Gemara qui s'ensuit analyse le différend, et détermine plusieurs points de divergence possibles : porter plusieurs vêtements l'un sur l'autre est-il une manière normale de s'habiller ? Le fait que shabbat ne soit pas *zeman tefillin*[252] entraîne-t-il qu'on ne tienne pas compte du fait que pendant la semaine on ne met jamais deux paires de tefillin ? Les deux Tanaïm s'accordent-ils sur la notion, exprimée par rav Shmuel bar rav Yitshaq, qu'il y a la place sur la tête (entre la fontanelle et la racine des cheveux qui bordent le front) pour mettre deux tefillin, et de même sur le bras (sur le biceps) ? Enfin, sachant qu'il y a un interdit biblique qui interdit de rajouter aux mitswot (*bal tossif*, « ne pas ajouter », d'après Deut. XIII, 1), comme ci-dessus de rajouter un cinquième parchemin au tefillin, porter deux paires de tefillin tombe-t-il sous le coup de cet interdit ? L'accomplissement des mitswot positives et/ou la transgression des mitswot négatives présupposent-ils l'intention de la personne ?

Le problème de *bal tossif*

Dans tous les cas de figure, les deux protagonistes du débat semblent d'accord pour dire qu'en temps normal, même s'il est anatomiquement possible de revêtir simultanément deux paires de tefillin de manière que chacune soit placée à l'endroit prescrit par la halakha, jamais on ne met deux paires en temps normal. De plus, une personne qui agirait ainsi dans l'intention de s'acquitter de la mitswa avec les deux paires transgresserait vraisemblablement l'interdit de *bal tossif*. Ce dernier point n'est pas absolument certain : d'autres sont d'avis qu'on ne transgresse *bal tossif* avec des tefillin qu'en rajoutant un cinquième parchemin, mais pas en portant deux paires qui, prises isolément, sont valables. Tout dépend si l'on considère que *bal tossif* porte sur l'objet de la mitswa, ou sur son sujet[253].

Quoi qu'il en soit, le Rosh et à sa suite le *Shulhan 'Arukh* exigent que, lorsque l'on met simultanément les tefillin de Rabbenu Tam et ceux de Rashi afin de s'acquitter selon l'une des deux opinions, la seule vraie, on exprime la condition qu'on n'a l'intention de s'acquitter qu'avec la bonne paire de tefillin, l'autre n'étant alors absolument pas des tefillin mais juste un amalgame de cuir et de parchemin sans aucune sainteté. Ce n'est qu'alors, en ayant

[252] Cf. p. 86.

[253] Peut-être peut-on relier cette distinction à la notion développée notamment par r. Joseph Rosen de Rogatchov (1858-1936), selon laquelle ce qui est d'ordre biblique (*de-Orayta*) porte sur les biens (*heftsa*), tandis que ce qui est d'ordre rabbinique porte sur les personnes (*gavra*). Cf. r. Menahem Mendel Kasher, *Mefa'neah Tsfunot*, Jérusalem, Makhon Tsafnat Pa'neah, 1976, p. 243.

l'intention explicite de n'accomplir la mitswa qu'avec une seule des deux paires, que l'on évite de transgresser *bal tossif*. Autrement dit, du point de vue exotérique, on ne met jamais deux paires de tefillin, mais une seule, la seconde « paire » n'étant rien du point de vue halakhique ; sauf qu'il est impossible de déterminer laquelle, des Rashi ou des Rabbenu Tam, est la « vraie » paire. Cas typique de *safeq*, dont les kabbalistes vont s'emparer pour construire une théorie révolutionnaire du pluralisme halakhique.

B. La position kabbalistique

Bien que les notions que nous allons exposer maintenant soient en général traitées uniquement à partir du corpus lurianique, nous présentons dès l'abord les sources zohariques qui sous-tendent le problème. La spécificité de cette question, et partant sa complexité, vient justement du rapport entre la parole zoharique et ses applications halakhiques chez la personne de r. Isaac Luria et dans les écrits de r. Hayim Vital, mais aussi des relectures qui en sont faites par les kabbalistes plus récents comme le Gaon de Vilna ou r. Isaac E. J. Y. Safrin de Komarno.

Les sources zohariques sur la question sont nombreuses. Celles qu'on rapporte le plus souvent sont Zohar *Pinhas* (*Ra'ya Mehemna*) 258a et *Tiqqune Zohar Hadash* 101d :

« *Imma* est le tefillin de la tête, sur la tête de *Tiferet* ; les tefillin de ce dernier sont dans l'ordre YHWH, c'est-à-dire *Qadesh li*, *We-haya* [*ki yaviakha*], *Shema'*, *We-haya* [*im shamoa'*]. Mais dans le *'Olam ha-ba*[254] les *Hawayot* sont au milieu, c'est-à-dire HH, et c'est pourquoi le prophète dit (Jer. IX, 23) : "MAIS QU'EN CECI SE LOUE LE LAUDATEUR DE M'INTELLECTER ET DE ME CONNAITRE (***Y****ithalel* ***H****a-mithalel* ***H****askel* ***W****e-yado'a* = YHHW) CAR JE SUIS YHWH… » C'est pourquoi les maîtres de la Mishna ont établi qu'il y a la place sur la tête de mettre deux tefillin. Ainsi on mérite deux mitswot, ce à quoi ils [les maîtres du

[254] C'est-à-dire au niveau de *Imma* même.

Talmud] ont fait référence en disant : "*Tout le monde ne peut pas avoir le mérite d'avoir deux tables*[255]." » (Zohar III, 258a.)

« Du côté de *Imma*, les *Hawayot* sont au milieu, comme il a été établi. Et parce qu'ils ne savaient pas cela, ceux de la dernière génération ont fait s'équivaloir les deux paires de tefillin [celle de Rashi, YHWH, et celle de Rabbenu Tam, YHHW], et ont pensé que la divergence était un problème de *safeq*. Car ils ne connaissaient pas ce secret, que les deux sont nécessaires[256]. » (*TZH* 101d.)

R. Hayim Vital, dans *Sha'ar ha-Kawanot* (« *'inyan ha-tefillin* »), *drush* 6, expose par ailleurs la coutume de r. I. Luria et ses fondements kabbalistiques :

« Au sujet des tefillin de Rabbenu Tam. Sache que mon maître [le Arizal], au début, mettait simultanément les tefillin de Rashi et de Rabbenu Tam pour la prière de *shaharit* (le matin), comme il est dit, dans le chapitre *Ha-Qomets*[257] : "*Il y a la place sur la tête de mettre deux tefillin*." Quant à la prière de *minha* (l'après-midi), il ne mettait que les tefillin de Rabbenu Tam. Par la suite, il s'est fabriqué une paire de tefillin de Rashi selon l'opinion de Shimusha Rabba, qui font deux doigts sur deux […]. Le matin, il continua de mettre les deux paires de Rashi et Rabbenu Tam, et à *minha* celle de Shimusha Rabba uniquement. En effet, celle-ci équivaut aux deux opinions de Rashi et Rabbenu Tam et les remplace, car les *mohin* de *Imma* et *Abba*, qui sont les tefillin de Rashi et Rabbenu Tam, s'unissent et deviennent une seule paire de tefillin, qui mesurent pour cette raison deux doigts sur deux.

[255] *Berakhot* 5b.
[256] Ces derniers mots sont absents de certaines versions.
[257] Nous n'avons trouvé aucune trace de cela dans ce chapitre de *Menahot* (17a-38a), mais uniquement en *'Eruvin* 95b et en *'Avoda Zara* 44a. La source citée ici concerne, on l'a vu, la question de l'ordre des paragraphes. Nous ne nous expliquons pas cette bizarrerie, encore moins le fait qu'aucun commentateur ne la relève.

[Au cours de la description technique des *kawanot* qui s'ensuit, r. Hayim Vital mentionne le Zohar *Pinhas* sus-cité et l'idée que les tefillin de Rabbenu Tam sont ceux du *'Olam ha-ba*, tandis que ceux de Rashi sont ceux du *'Olam ha-ze*, comme source première du minhag lurianique.]

Dès lors, on comprend que Rashi et Rabbenu Tam ne sont pas en désaccord, et que les deux opinions sont les paroles du Dieu vivant (*divre Elohim hayim*), contrairement à ceux qui disent que l'une opinion est vraie et l'autre, nulle et non avenue. D. nous préserve de croire cela ! […] *Ze'ir Anpin* possède deux modes de *mohin* : quatre *mohin*[258] du côté de *Abba* (premier mode) et quatre *mohin* du côté de *Imma* (second mode). Des *mohin* de *Abba* proviennent les tefillin de Rabbenu Tam, et des *mohin* de *Imma* proviennent les tefillin de Rashi. Ainsi, ils ne sont pas en désaccord, et les deux opinions sont les paroles du Dieu vivant (*divre Elohim hayim*). […] On comprend maintenant ce qui est dit dans le Zohar, que les tefillin de Rabbenu Tam sont appelés tefillin du *'Olam ha-ba* : puisqu'ils sont issus des *mohin* de *Abba*, ils sont supérieurs à *Imma*, laquelle est appelée *'Olam ha-ba*. Ainsi, ils sont véritablement ses tefillin à elle, au-dessus d'elle… »

Analyse : tefillin de ce monde, tefillin du monde-à-venir (*'Olam ha-ba*)

Il n'est malheureusement pas possible ici de se lancer dans l'analyse détaillée de la signification kabbalistique des tefillin. Il suffit de savoir qu'ils sont, au niveau de *Ze'ir Anpin*, l'expression extérieure des *mohin*, les « cerveaux » ou « cortex » que ce dernier reçoit des niveaux supérieurs à un certain moment de sa réélaboration quotidienne. Ces *mohin* sont acquis au moment où un niveau d'être « prend conscience », pour ainsi dire, de ce qui le dépasse et le construit. Chaque niveau supérieur étant envisageable comme la transcendance du niveau inférieur, la réception des *mohin* marque donc l'accès à une perception intériorisée

[258] Les quatre *mohin* sont dans les deux cas *Hokhma*, *Bina*, *Da'at* du côté de *Hesed*, *Da'at* du côté de *Gevura*, qui correspondent au Tétragramme YHWH.

de la transcendance, qui trouve son expression au niveau de l'extériorité dans les tefillin. Ceci est vrai au plan de la manifestation du divin et se traduit au niveau du microcosme humain. Or *Ze'ir Anpin*, i. e. le divin selon son mode de manifestation privilégié dans notre réalité, est en rapport aussi bien avec *Malkhut*, l'immanence, autrement dit *'Olam ha-ze*, « ce monde-ci », qu'il informe et élève à la transcendance, qu'avec *Imma*, sa transcendance à lui, *'Olam ha-ba*, « le monde à venir », qui le fonde et vers laquelle il retourne en dernier lieu. Or *Imma* entretient elle aussi un rapport continu avec sa propre transcendance, *Abba*, la pure affirmation de l'existence par-delà toute dualité, et de ce fait *Imma* reçoit également des « tefillin » divins qui sont l'expression des *mo<u>h</u>in* qu'elle acquiert de *Abba*.

Il existe donc deux paires de tefillin : l'une qui exprime la transcendance de *Ze'ir Anpin* dans le temps où il est en rapport avec *'Olam ha-ze*, ce sont les tefillin de Rashi, YHWH ; et celle qui exprime la transcendance de cette transcendance, ce sont les tefillin de Rabbenu Tam, YHHW. Or, le Arizal nous apprend que ces derniers tefillin sont aussi des tefillin de *Ze'ir Anpin*, qu'ils sont l'expression des *mo<u>h</u>in* de *Abba*, qui apparemment se manifestent du fait du rapport qu'entretient *Ze'ir Anpin* avec le *'Olam ha-ba*. La différence dans l'ordre des deux dernières lettres du Tétragramme, qui se traduit chez nous par l'inversion des deux derniers parchemins des tefillin, tient alors à la différence des précessions émanatives entre les *mo<u>h</u>in* de *Abba* et de *Imma* ; Nous n'entrons pas dans ces détails extrêmement complexes que le *Sha'ar ha-Kawanot* traite en détail à la suite du passage que nous avons cité. Qu'on sache seulement que cela concerne *in fine* les relations croisées des deux couples que forment le *'Olam ha-ba* et la transcendance du *'Olam ha-ze* d'une part, la transcendance du *'Olam ha-ba* et le *'Olam ha-ze* de l'autre[259].

Quant au rapport précis de cette relation croisée avec la permutation YHHW et le problème de l'ordre des deux H que cela entraîne, on se reportera à *Ke-Gan ha-Yaraq*[260] sur *Tiqqune Zohar* 9a, où l'auteur r. Khalfa Guedj relate le débat qu'il a eu à ce sujet avec r. Eliyahu Mani et les sages de la yeshiva Beit El.

Les tefillin de Shimusha Rabba

[259] On aura reconnu les concepts clés que développe en maints endroits le Zohar à propos de Prov. III, 19 : « Hashem en sagesse a fondé la terre, établissant les cieux en intellection. »
[260] p. 32b & sqq.

Il nous faut dire un mot de cette mystérieuse troisième paire de tefillin que mentionne r. Hayim Vital. *Shimusha Rabba* est le nom d'un opuscule halakhique assez obscur de l'époque des Geonim, portant essentiellement sur les halakhot des tefillin et attribué à un certain « rav Sar Shalom ». Il est cité par de nombreux Rishonim, en particulier par le Rosh, de manière assez extensive, à la fin de ses *Halakhot Qetanot* sur les tefillin[261]. Les deux particularités de son avis sont les suivantes :

- il faut a priori que les tefillin mesurent deux doigts de côté ;
- selon certaines interprétations de son texte, l'ordre des parchemins est identique à celui de Rashi, mais de droite à gauche du point de vue de celui qui met les tefillin et non l'inverse. Cette interprétation n'est pas unanime, et beaucoup, notamment Rabbenu Tam[262], pensent qu'il est exactement de la même opinion que Rashi sur ce point.

Tous les maîtres de la tradition kabbalistique séfarade[263] s'accordent pour dire que les « tefillin de Rashi selon l'opinion de Shimusha Rabba» que mentionne ici r. Hayim Vital sont vraiment des tefillin de Rashi, à ceci près qu'ils mesurent deux doigts de côté. Ils expriment l'union suprême, dans la configuration spirituelle propre à la prière de *minha* des *mohin* de *Imma* et des *mohin* de *Abba* en leur source, *Arikh Anpin**[264].

Une tradition parallèle, propre au monde ashkénaze, distingue aux niveaux halakhique et kabbalistique quatre paires : Rashi, Rabbenu Tam, Shimusha Rabba comme l'inverse de Rashi, et Raavad[265] comme l'inverse de Rabbenu Tam, correspondant aux *mohin* de *Imma, Abba, Arikh* et *'Atiq** respectivement. Ce système des quatre paires se trouve déjà chez le Rema' de Fano[266], qui pense d'ailleurs que la halakha suit surtout Shimusha Rabba et Raavad, et qu'il faut donc d'abord mettre ces deux paires pour la prière de *shaharit*, puis ensuite mettre les deux autres paires, donc celle de Rashi et de Rabbenu Tam, afin de s'acquitter selon toutes les opinions[267]. Il semblerait qu'il tienne cette opinion de r. Israël Sarug[268], telle

[261] Imprimées à la suite de *Menahot*, p. 123a-b dans l'édition classique du Talmud (Vilna).
[262] Cf. *Menahot* 34b. Il s'agit de la suite du passage que nous avons analysé.
[263] Cf. r. Avner 'Afjin, *Divre Shalom*, Jérusalem, Tsedeq we-Shalom, 1999, vol. I, p. 243.
[264] Quant à savoir pourquoi c'est précisément à *minha*, et non pas dès *shaharit*, qu'a lieu cette synthèse suprême, alors que *minha* est censé être un moment de moindre manifestation divine que *shaharit*, et aussi pourquoi on revient à l'ordre de Rashi au moment de cette synthèse, cf. la glose de r. Jacob Tsemah sur *Pri 'Ets Hayim*, « *sha'ar ha-tefillin* », ch. X, p. 24b et *Divre Shalom*, t. I, p. 239-243.
[265] Dans ses gloses sur le *Mishne Torah*, « *hilkhot tefillin* », ch. III, § 5.
[266] *Sheelot u-Tshuvot rabbenu Rema' mi-Fano*, n° 107, 1re éd. du vivant de l'auteur par son élève r. Isaac ben Mordekhay le Polonais, Venise, 1605 ; édition utilisée : Jérusalem, Mishor, 1990, p. 208-217.
[267] *Id.*, p. 214-215.
[268] Cf. p. 71.

qu'elle est rapportée selon le *Even ha-Shoham*[269] qui dit l'avoir vue dans *Ma'yan ha-Hokhma*[270]. On en voit la trace dans *'Emeq ha-Melekh*[271], puis la pleine expression dans le *Matsat Shimurim* de r. Nathan Shapiro[272] ; cette tradition est encore vivante dans certains milieux hassidiques, comme en témoigne notamment la littérature habad contemporaine[273]. En l'occurrence, il s'agit vraiment d'une tradition ésotérique distincte, dont nous ne pouvons nous occuper ici.

C. Le pluralisme halakhique selon la kabbale

Ainsi qu'il est connu des kabbalistes, la source de toute dualité se trouve en *Bina* ; et, comme le développe le Gaon de Vilna[274], cette dualité s'exprime en *Hesed* et *Gevura*, avant de se résoudre en *Tiferet*. Ainsi les archétypes de la controverse talmudique, Beit Hillel et Beit Shammaï, correspondent-ils respectivement à *Hesed* et *Gevura* ; tous deux sont les « paroles du Dieu vivant[275] », *divre Elohim hayim*, « *Elohim hayim* » étant un nom désignant *Bina*/*Imma*. Pour autant, « la halakha suit Beit Hillel », i. e. au plan kabbalistique *Tiferet* « penche » du côté de *Hesed* et au plan halakhique on ne suit que l'une des deux opinions, celle qui exprime cet aspect « droitier » de *Tiferet*. Cette idée de la vérité unifiée, à un niveau supérieur, des opinions halakhiques opposées n'est pas nouvelle, comme on le voit chez le Ritva qui, en commentaire à ce célèbre passage de *'Eruvin* 13b, rapportait les paroles des maîtres de la France du Nord, c'est-à-dire des Tossafistes :

« Comment est-il possible que les deux soient paroles du Dieu vivant, quand l'un interdit et l'autre permet ? Ils ont répondu : Quand Moïse monta dans l'En-Haut recevoir la Torah, on lui montra pour chaque chose quarante-neuf aspects penchant pour l'interdiction, et quarante-neuf aspects penchant pour la

[269] *Even ha-Shoham. Shulhan 'Arukh mi-Kitve ha-Ari*, 8 vol., Jérusalem, Da'at Yossef, 1988, t. I, p. 79.
[270] Il s'agit sans doute du livre de r. Abraham Arie Leib Kalmankac, Amsterdam, Emmanuel Benbenisti, 1652.
[271] « *Sha'ar Qiryat Arba'* § 68. Amsterdam, Emmanuel Benbenisti, 1653, p. 97b. Jérusalem, Yerid ha-Sefarim, 2003, t. II, p. 620.
[272] Jérusalem, Yerid ha-Sefarim, 2001, p. 298-302.
[273] Cf. *Ha-yom yom* (New York, Kehot, 1942) à la date du 19 av.
[274] Cf. *Tiqqunim mi-Zohar Hadash 'im biur ha-Gra*, Vilna, Fein & Rosenkrantz, 1867, réimp. Jérusalem, Ha-Mesora, 1990, p. 46c.
[275] *'Eruvin* 13b. Cf. p. 50.

permission[276]. Il a demandé à Ha-Qadosh Barukh Hu la signification de cela et on lui a dit que cela serait confié aux Sages d'Israël génération après génération, et que l'on suivrait leurs conclusions. Cette explication tient au niveau du *drash*, et au plan de la Voie de vérité[277] il y a une raison ésotérique à cela. »

C'est cette idée classique que reprend r. Isaac Eizik Yehuda Yehiel Safrin de Komarno, dans son *Shulhan ha-Tahor* – autre classique de la halakha kabbalistique, du côté hassidique cette fois –, en disant qu'il a été confié à chaque tribunal rabbinique, selon les besoins spirituels du lieu et de l'époque, de trancher la halakha selon Rashi ou Rabbenu Tam, et qu'aujourd'hui on met les deux paires uniquement à cause du doute qui s'est instauré du fait de l'absence de tribunaux compétents[278]. Cette position ne pose pas vraiment de problème quand elle est retranscrite au plan halakhique.

La position du Arizal et ses racines chez r. Jacob de Marvège

Le Arizal suit cette conception générale de la controverse halakhique et de son origine dans les mondes supérieurs, mais tient que le cas des tefillin est différent : « les deux opinions sont les paroles du Dieu vivant (*divre Elohim hayim*), *contrairement à ceux qui disent que l'une opinion est vraie et l'autre, nulle et non avenue* », c'est-à-dire contrairement à ceux qui disent qu'en pratique on ne suit qu'une seule opinion, celle de Rashi qui serait du côté de Hesed, comme dans les autres exemples de controverse halakhique.
L'intérêt qu'il porte à la question n'est pas nouveau ; outre les sources zohariques, il existe un curieux texte que ne manquèrent pas de méditer les kabbalistes de toutes époques. Il s'agit d'une question posée au Ciel par r. Jacob de Marvège, sage dont on a déjà évoqué les méthodes[279]. Si, au plan halakhique, ses paroles pèsent moins que d'autres, elles sont néanmoins révélatrices d'une approche ésotérique particulière de ce point halakhique. Et il ne s'agit pas de la pensée d'un obscur auteur, puisque sa « consultation onirique » est même

[276] Les quarante-neuf aspects sont les cinquante moins une portes de Bina auxquelles a eu accès Moïse (*Rosh ha-Shana* 21b). Le lien entre ces cinquante portes de Bina et « *Elohim hayim* », désignation de Bina, est clair. De plus 49 = 7x7, sept étant le chiffre de la pluralité.
[277] « *Derekh ha-emet* ». Expression qui désigne la kabbale dans l'école de Nahmanide.
[278] r. Isaac Eizik Yehiel Safrin de Komarno, *Shulhan ha-Tahor 'im Shulhan Tahara*, 2 vol., Jérusalem, Yesha'ya Meshulam Fish Halevi Rothenberg, 2005 ; *Orah Hayim* 34, t. I, p. 36-44.
[279] p. 148.

mentionnée dans le *Beit Yossef* (*Orah Hayim* 34, i.e. notre passage) citant le *Sefer Mitswot Gadol*. Voici les paroles de r. Jacob de Marvège [280] :

« J'ai encore posé une question à propos de l'ordre des passages dans les tefillin, de cette façon : S'il Te plaît, ô Roi Grand, Puissant et Prodigieux, Sage des mystères, Révélateur des secrets, Narrateur des choses cachées, Gardien de l'alliance et de la bonté[281], magnifie de grâce Ta bonté pour nous aujourd'hui, et ordonne à Tes saints anges de me faire connaître ce qu'il en est du doute quant à l'ordre des passages des tefillin. Car certains sages disent que les *Hawayot* sont au milieu, et qu'autrement les tefillin ne sont pas valables, tandis que d'autres sages disent que les *Hawayot* sont dans l'ordre normal, et qu'autrement les tefillin ne sont pas valables. Et maintenant, Roi des rois, ordonne à Tes saints anges de me faire savoir selon les paroles de qui est la halakha, et les paroles de qui Tu préfères.
Et ils me répondirent : *Elu wa-elu divre Elohim hayim*, celles-ci et celles-là sont les paroles du Dieu vivant, et de même qu'il y a discussion dans l'En-Bas il y a discussion dans l'En-Haut. Ha-Qadosh Barukh Hu dit que les *Hawayot* sont au milieu, tandis que la *familia*[282] d'En-haut dit que les *Hawayot* sont dans l'ordre normal. Et "C'EST CE QU'A DIT YHWH : PAR MES PROCHES JE SERAI SANCTIFIE, ET FACE A TOUT LE PEUPLE JE SERAI HONORE[283]." (Lev. X, 3) »

Paroles où l'on trouve déjà en germe l'idée d'une vérité conjointe dans l'En-Haut des deux opinions, ainsi que la supériorité apparente de l'opinion de rabbenu Tam. Ce passage n'implique pas nécessairement que la halakha suive ce dernier, puisque après tout dans l'En-Haut également la règle de la majorité l'emporte[284]. Il est néanmoins notable que, dans cette

[280] *Sheelot u-Tshuvot min ha-shamayim*, *op. cit.*, p. 44-48, ainsi que le commentaire du rav Reuven Margaliot *ad loc.*
[281] On a là une prière introductive dont l'énumération méthodique des attributs ésotériques et gnoséologiques du divin a une évidente visée théurgique.
[282] Au sens latin classique de « l'ensemble des *famuli*, esclaves attachés à la maison du maître » (*Dictionnaire historique de la langue française*, « Famille »). Ici, l'ensemble des cohortes angéliques.
[283] Cf. *Wa-yashov ha-Yam* t. II, p. 41 pour les interprétations possibles de cette citation finale, ainsi qu'une lecture de tout le passage dans une perspective résolument lurianique.
[284] Cf. *Bava Metsi'a* 86a et le commentaire qu'en donne le Malbim dans *Torah Or* sur la parasha *Huqat*.

œuvre (*Sheelot u-Tshuvot min ha-Shamayim*) tout entière consacrée à la résolution surnaturelle des controverses halakhiques irrésolues, cette dernière soit laissée en l'état.

Ainsi, la conclusion du Arizal est que, contrairement aux autres controverses halakhiques qui, si elles sont sans contradiction au niveau de leur racine suprême, n'en supposent pas moins le choix d'une alternative au niveau de la halakha pratique, la controverse entre Rashi et de Rabbenu Tam à propos des tefillin impose, par sa nature particulière, que l'on doive s'acquitter en pratique des deux opinions car les deux sont également valides au plan de la halakha pratique. Avant d'examiner les conséquences proprement halakhiques de cette position, il faut réfléchir à son origine. La réflexion sur cette dernière a été relativement peu développée. Je propose de comprendre que les tefillin étant l'expression des *mohin* de *Imma* même[285], c'est-à-dire de « *Elohim Hayim* » en lequel toutes les controverses trouvent leur source, alors il est nécessaire que cette vérité non contradictoire des deux opinions, aspect fondamental de *Imma*, trouve son expression halakhique.

L'opposition du Gaon de Vilna

Le dialogue qu'engagea le Gaon de Vilna avec son élève r. Hayim de Volozhyn sur cette question est célèbre[286]. À ce dernier qui lui demandait pourquoi il ne mettait pas les tefillin de Rabbenu Tam, lui qui pourtant s'astreignait à porter toute la journée les tefillin de Rashi, il répondit que si c'était une question de *safeq* il fallait non seulement prendre en compte les quatre opinions quant à l'ordre des parchemins, mais encore la discussion quant au côté du parchemin à utiliser, le positionnement horizontal ou vertical des parchemins dans leur boîtier, les paragraphes ouverts ou fermés (*petuhot u-stumot*) selon le Rosh ou le Rambam, et encore la composition de l'encre, ce qui obligerait à mettre soixante-quatre paires de tefillin. Quant à l'aspect kabbalistique du problème, c'est du côté de Bina que se trouve l'obligation de mettre les deux paires de tefillin : cela dépend donc du rapport de chaque personne avec le *'Olam ha-ba*.

[285] Les tefillin de Rabbenu Tam étant l'expression des *mohin* de *Imma* qui est en *Abba*.
[286] Cf. r. Moshe Sternbuch, *Hilkhot ha-Gra u-minhagaw*, Jérusalem, 1998, pp. 38-41, d'après r. H. de Volozhyn, *Or Hadash* (manuscrit). Je résume ici les conclusions de l'analyse du rav Y. M. Hillel dans *Wa-yashov ha-Yam* t. II, p. 45-47, note 5.

En outre, le rav Y. M. Hillel propose d'identifier ce niveau de *Imma*, où toutes les oppositions halakhiques sont vraies, comme le *sha'ar ha-kollel*[287], cette treizième voie halakhique qui subsume les douze tribus spirituelles d'Israël et à laquelle les hassidim prétendent adhérer. Que le Gaon de Vilna estime cette adhésion inaccessible sauf à de rares individus lui donne un motif profond de s'opposer au mouvement hassidique. Comme l'exprime le Zohar citant le Talmud : « Tout le monde ne peut pas avoir le mérite d'avoir deux tables », i. e. tout le monde n'a pas le mérite de vivre simultanément dans le *'Olam ha-ze* et dans le *'Olam ha-ba*, et de porter en conséquence les tefillin des deux mondes.

Théorie du *'Olam ha-ba* selon les textes lurianiques

Pour saisir la nature du débat, il faut reprendre la théorie lurianique du *'Olam ha-ba* et des différents rapports qu'il est possible d'entretenir avec lui. r. Hayim Vital développe cela en commentaire au fameux dit talmudique qui introduit le chapitre *Heleq* du traité *Sanhedrin*, « Tout Israël a part au monde futur [sauf…] » (*Kol Israël yesh la-hem heleq le-'Olam ha-ba*). Voici ce qu'il en dit[288] :

« Il faut savoir que les Sages parlent parfois du *'Olam ha-ba*, « le monde qui vient », et parfois de *le-'atid la-vo*, « dans le futur à venir ». Sache que ces deux aspects sont dans *Imma* suprême, comme il est expliqué dans le Zohar où *Imma* est appelée *'Alma 'Ilaa*, « monde suprême », et *'Alma de-ate*, « monde qui vient ». Mais sache aussi que *Imma* se subdivise en deux aspects : *Bina* et *Tevuna**. Or, dans notre temporalité, les *mohin* de *Ze'ir Anpin* lui viennent de *Tevuna* ; c'est pourquoi *Tevuna* est appelée *'Olam ha-ba*, au présent[289]. En effet le féminin est appelé *'olam* (monde, univers, αιων), selon le sens ésotérique de la formule liturgique « *min ha-'olam we-'ad ha-'olam* », « du monde au monde », où les deux désignent des dimensions féminines[290], comme il est

[287] Cf. p. 113.
[288] *Sha'ar Maamare Hazal* sur *Sanhedrin* 90a.
[289] *Ha-ba* peut vouloir dire « qui est venu » ou « qui vient », mais non « qui viendra ».
[290] Malkhut en tant que *'Olam ha-ze*, « ce monde-ci », et *Imma*/*Tevuna* en tant que *'Olam ha-ba*, « le monde qui vient ».

connu. Tevuna est ainsi désignée comme le *'olam* qui se dissimule et s'enveloppe et vient perpétuellement, sous l'aspect de *mohin*, à l'intérieur de *Ze'ir Anpin*. C'est à cela qu'il est fait allusion dans le *Bahir*[291] : "Qu'est-ce que le *'Olam ha-ba* ? C'est le *'Olam* qui est déjà venu (*'Olam she-kvar ba*)." C'est-à-dire que, dans notre temporalité, il est déjà (ad)venu, et est "entré" selon la notion ésotérique des *mohin* de *Ze'ir Anpin*. "Et c'est pourquoi la traduction araméenne de *'Olam ha-ba* est *'Alma de-ate*", c'est-à-dire qui perpétuellement vient et s'épanche en *Ze'ir Anpin*.

Par contre, *Bina* est appelée *le-'atid la-vo*, « le futur à venir », parce qu'à présent *Ze'ir Anpin* n'obtient pas les *mohin* suprêmes du côté de Bina même[292] ; cela n'aura lieu que dans le futur, quand *Ze'ir Anpin* verra sa stature grandir et qu'il recevra des *mohin* plus élevés, de la Bina suprême[293]. […]

[Avoir part au *'Olam ha-ba*]

Il nous faut maintenant expliquer un distinguo qu'on observe dans les paroles des Sages, qui disent parfois "Untel a une part au *'Olam ha-ba*", parfois "est fils du *'Olam ha-ba*", parfois "est préparé pour le *'Olam ha-ba*".

La première catégorie [celui des justes parfaits] est la catégorie de ceux qui, au moment précis de leur décès et même après, montent perpétuellement selon le secret des « eaux féminines[294] » suprêmes, selon le secret de *Imma 'Ilaa*, *Bina* [d'après ce qui a été dit plus haut, en vérité *Tevuna*], qu'on appelle *'Olam ha-ba* comme on sait. Et là-haut, ils provoquent le *ziwug** [syzygie, union sexuée] de *Abba* et *Imma*. Ce sont eux qu'on appelle "fils du *'Olam ha-ba*". En effet, de

[291] § 160. Édité par le rav Reuven Margaliot, Jérusalem, Mossad ha-Rav Kook, p. 69.
[292] Cela correspond, au plan de l'élaboration de *Ze'ir Anpin*, à ce qu'on appelle *Gadlut sheni*, « deuxième majorité ». Cf. r. M. H. Luzzatto, *Qelah Pithe Hokhma*, Bne Braq, Friedlander-Sifriyati, 1992, § 128-129.
[293] Cf. *'Ets Hayim*, *« sha'ar ha-ziwugim* », fin du § 5, et « *sha'ar tsiur 'olamot* », fin du § 3.
[294] Cf. p. 179.

même que *Ze'ir Anpin*, qui est appelé "fils[295]" de *Imma 'Ilaa*, accomplit seul le *ziwug* de *Abba* et *Imma* en s'élevant vers eux comme « eaux féminines », de même notre juste parfait provoque à lui seul ce *ziwug* suprême, et est en conséquence lui aussi appelé "fils" du *'Olam ha-ba*, i. e. de *Imma 'Ilaa*.

La deuxième catégorie, qui est inférieure à la première, est celle des justes qui ne sont pas aptes à monter provoquer ce *ziwug* à eux seuls mais doivent s'associer à l'âme d'un juste qui leur est supérieur et provoquer par son intermédiaire le *ziwug* suprême. C'est à ce propos que les Sages ont dit que « Tout Israël a part au monde futur ». Car tout Juif convenable, même s'il n'est pas un juste parfait, a une petite part à cette montée jusqu'au *ziwug* suprême du *'Olam ha-ba* en raison de son association avec les autres âmes. Mais il n'est pas pour autant "fils", qui "monte seul à la maison de son père", sans associé qui monterait à ses côtés.

La troisième catégorie, la plus grande de toutes, est celle de ceux qui sont "préparés à la vie du *'Olam ha-ba*". Dans ce cas, on parle du *'Olam ha-ba* principal, qui ne se situe pas au-delà de la mort de l'individu, mais dans le futur [eschatologique] (*le-'atid la-vo*), dont il est écrit que "LA LUMIERE DE LA LUNE SERA COMME LA LUMIERE DU SOLEIL [ET LA LUMIERE DU SOLEIL SEPT FOIS COMME LA LUMIERE DES SEPT JOURS]" (Is. XXX, 26). Alors, *Abba* et *Imma* remonteront une nouvelle fois au sein de *Arikh Anpin*, sur le mode du *'Ibur* [grossesse], comme cela fut au moment de la création du monde[296].

Or l'on sait que tout retour au *'Ibur* a pour but de renouveler les *mohin* ; c'est pourquoi après cela il sera possible à *Abba* et *Imma* de faire croître la lumière de la lune, laquelle sera dès lors comme la lumière du soleil [et la lumière du soleil sept fois comme la lumière des sept jours], qui sont *Ze'ir Anpin* et *Nuqva*

[295] « Fils » (*ben*) est toujours relié dans la pensée juive à « bâtisseur » (*bone*), il est celui qui construit le couple parental. Cf. *Berakhot* 64a : « r. Eléazar dit au nom de r. Hananya : Les érudits augmentent la paix dans le monde, comme il est dit (Is. LIV, 13), ET TOUS TES FILS DES ENSEIGNANTS DE YHWH, ET GRANDE LA PAIX DE TES FILS. Ne lis pas "TES FILS" (*BANAYIKH*), mais "tes bâtisseurs" (*bonayikh*). »

[296] Comparer avec le passage du *Bahir* cité plus haut.

(*Malkhut*[297]). Or, ces *mo<u>h</u>in* sont appelés la "vie du *'Olam ha-ba*", parce qu'ils en sont la force vitale, ce que l'on apprend du fait que les *mo<u>h</u>in* sont appelés "la vie du Roi", *<u>h</u>aye ha-melekh*[298]. Ceci est le sens ésotérique de la parole des Sages (*Mena<u>h</u>ot* 44a) selon laquelle "*celui qui met les tefillin prolonge ses jours, comme il est dit : ADONAY EST SUR EUX, ILS VIVRONT* (Is. XXXVIII, 16)", car les tefillin sont la vie qui flue vers le *'Olam ha-ba* qui est *Imma*.

Et c'est pourquoi celui qui est capable de s'élever, comme "eaux féminines", jusqu'à *Arikh Anpin* pour y provoquer le *ziwug* suprême afin de permettre que *Abba* et *Imma* reviennent au stade du *'Ibbur* et reçoivent de nouveaux *mo<u>h</u>in*, celui-là est appelé "préparé à la vie du *'Olam ha-ba*". »

La transfiguration alchimique de l'âme hylique selon le Malbim

Plusieurs points fondamentaux découlent de cet exposé clé. Tout d'abord, il existe des aspects du *'Olam ha-ba* qui sont déjà présents dans notre réalité, comme son intériorité spirituelle (*mo<u>h</u>in*). Ensuite, il existe plusieurs catégories spirituelles en fonction du rapport qu'entretient la personne avec le *'Olam ha-ba* et, d'après ce qu'on peut tirer des autres discours lurianiques sur l'âme, cela dépend si l'âme d'un individu trouve sa racine en *Ze'ir Anpin* (c'est la classe la plus courante, celle de la deuxième catégorie), en *Imma* (ceux de la première catégorie), voire en *Arikh Anpin* (ceux de la troisième catégorie). Point n'est besoin ici de trop en dire ; il nous semble que ce texte est suffisamment clair par lui-même. Toujours est-il que ces hiérarchies spirituelles traduisent le dit zoharique et talmudique « Tout le monde ne peut pas avoir le mérite d'avoir deux tables ». Peut-être est-il possible de dire que le Arizal appartenait à la première catégorie, et qu'il avait donc l'obligation de mettre les deux paires de tefillin, tandis que le Gaon de Vilna appartenait à la deuxième, et se contentait donc des tefillin de Rashi.

[297] C'est-à-dire que Malkhut (la "lune" symbolique) se hissera au niveau de manifestation de ce qui est dans notre monde celui de *Ze'ir Anpin* (le "soleil"), tandis que ce dernier se hissera au niveau de ce qui est aujourd'hui *Imma*, comme y fait allusion la symbolique du 7x7 = 49. cf. p. 80 en note.

[298] Cf. p. 100 en note.

En tout cas, toute cette discussion se rapporte à ce que le Malbim analyse[299] comme le grand débat entre Beit Hillel et Beit Shammaï, c'est-à-dire : est-il possible, dans cette vie présente, de parvenir à la perfection d'une conduite spirituelle entièrement détachée de la corporéité ? Il explique que l'homme est en quelque sorte doté de deux âmes, l'un divine qui n'a aucun lien avec le corps et retourne immédiatement à sa source au moment de la mort, et une âme matérielle, « hylique » (*hulyonit*), qui naît avec le corps. C'est la destination de l'homme d'opérer au cours de sa vie la transfiguration alchimique (*alkimiya*) de cette âme hylique pour la rendre à son principe spirituel et séparé. Voilà sans doute un des sens que l'on peut prêter à la notion kabbalistique d'« eaux féminines » (*mayin nuqvin*) dont parlait r. Hayim Vital. Cela était possible à Adam avant la Chute, mais depuis seule la mort permet de parachever le processus. Beit Hillel et Beit Shammaï sont en désaccord sur les conséquences halakhiques, du fait qu'il existe quand même des exceptions à ce principe, des individus exceptionnels qui, par leurs ascèses, ont accompli de leur vivant l'œuvre alchimique. Le Malbim relit à cette lumière les passages les plus mystérieux du Talmud, dont les fameux épisodes du four de 'Akhnay[300], dont nous avons déjà parlé, ou de la controverse entre Dieu et l'Académie céleste à propos d'un doute sur les lois de pureté[301]. Ce texte donne les clés de toute discipline ésotérique.

Quant à ceux de la troisième catégorie, qui sont "préparés à la vie du *'Olam ha-ba*", comme r. Hayim Vital l'explique, ils ne sont pas les destinataires des tefillin du *'Olam ha-ba*, mais leur source. Encore cette catégorie est-elle renvoyée à un futur eschatologique, tandis que les deux premières concernent notre temporalité ; dans la suite du texte, r. Hayim Vital explique comment ces catégories s'appliquent également du vivant de la personne. Peut-être est-ce dans ce futur eschatologique que les tefillin de Shimusha Rabba sont effectivement l'inverse de ceux de Rashi, c'est-à-dire selon l'opinion de r. Israël Sarug, puisque du point de vue de *Arikh Anpin* il n'y a pas de différence entre celui qui met les tefillin et celui qui les lit[302]. On aurait alors un indice supplémentaire de pans sarugiens de la tradition lurianique que r. Hayim Vital mentionnerait seulement par allusion parce qu'ils concernent soit un moment pré-*Adam Qadmon* (le *'Olam ha-malbush*), soit un moment post-messianique comme ici, et donc sans incidence dans les deux cas sur le plan de la halakha kabbalistique présente.

[299] dans *Torah Or* sur la parasha *Huqat*.
[300] *Bava Metsi'a* 59b. Cf. p. 128.
[301] *Bava Metsi'a* 86b.
[302] Cf. *Nahar Shalom* p. 33c-d.

Du minhag personnel de r. Isaac Luria à la halakha séfarade

Mettre les deux paires de tefillin selon leur sens ésotérique n'était vraisemblablement à l'origine qu'un minhag personnel de r. Isaac Luria, qu'il a pu préconiser à ses proches en fonction de la racine de leur âme. On voit en effet dans *Sha'ar Ruah ha-qodesh*[303] et dans *Sefer ha-Hezyonot*[304] que le diagnostic spirituel – quelle est, chez un individu donné, la racine suprême de chaque âme principale ou auxiliaire, leurs incarnations précédentes, les fautes et les mérites qu'elles ont accumulés – jouait un rôle primordial dans la doctrine lurianique du vivant du maître, et dans les rituels individualisés qu'elle induisait. Ce savoir-là disparaît avec r. Isaac Luria, et sa fonction est dès lors remplie par la transmission de l'initiation kabbalistique à partir de r. Hayim Vital, puis à son fils r. Samuel, ainsi qu'à r. Jacob Tsemah, r. Abraham Azulay, etc., comme on l'a vu[305].

D'une manière qui, à l'échelle de l'histoire juive, est relativement rapide, la coutume de mettre les deux paires de tefillin s'étend en milieu séfarade au-delà des cercles proprement kabbalistiques et atteint les divers milieux de maîtres, d'érudits ou de simples lettrés. Si bien qu'à la fin du XVIII[e] siècle le Hida peut témoigner[306] que « dans nos régions la plupart des maîtres en Torah[307] et une partie de ceux qui connaissent un peu de Torah mettent les deux paires, et cela n'apparaît pas comme de l'orgueil. » On observe de nouveau ce glissement imperceptible, par imitation des maîtres de la génération qui sont aussi kabbalistes, le passage de règles strictement kabbalistiques dans la halakha commune, par le biais du minhag. Dans le cas de la bénédiction *ha-Noten la-Na'ef Koah*, l'« innovation » concernait un point halakhique qui ne supposait pas une différence entre les gens du commun et les initiés

[303] Cf. p. 42.
[304] *Sefer ha-Hezyonot* est le journal intime de r. Hayim Vital, où il consigne, outre son autobiographie, les rêves qu'il a faits, les rêves que d'autres ont faits à son propos et ce que le Arizal lui a dit au sujet de son âme. Les aspirations messianiques de r. Hayim Vital y sont clairement exposées, tout comme les turpitudes de certains de ses contemporains. Il s'agit d'un document précieux sur l'atmosphère de la Safed kabbaliste. Le texte a été édité une première fois par A. Z. Aescoli en 1954 (Jérusalem, Mossad ha-Rav Kook). Face au tollé rabbinique que provoqua cette publication, tant étaient inconcevables de tels mots dans la bouche d'un des maîtres kabbalistes, le volume ne fut jamais réimprimé. Il a fallu attendre 2002 pour que paraisse une version expurgée, issue des milieux breslev (Jérusalem, Shuvi Nafshi), puis une version intégrale en 2006 préparée par l'universitaire Moïse M. Faierstein (Jérusalem, Makhon Ben Tsvi). Une traduction anglaise avait auparavant parue, accompagné de l'ouvrage analogue et tout aussi fascinant de r. I. E. Y. Safrin de Komarno, *Megillat Setarim* : *Jewish Mystical Autobiographies. Book of Visions and Book of Secrets*, trad. et intro. de Morris M. Faierstein, New York, Paulist Press, « The Classics of Western Spirituality », 1999.
[305] Cf. p. 154.
[306] *Birke Yossef* sur *Orah Hayim* 34.
[307] Ce qu'il va jusqu'à corriger dans ses révisions *Shiure Berakha* : « tous les maîtres en Torah ».

kabbalistes ; mais dans le cas des deux paires de tefillin, il nous semble clair qu'à l'origine on avait affaire à un minhag strictement ésotérique, ce qui rend son passage dans le minhag commun d'autant plus signifiant.

Retour du problème de *bal tossif*

Le Hida affirme que, à partir du moment où la plupart des gens mettent les deux paires de tefillin, adopter ce comportement n'apparaît pas comme orgueilleux, ce contre quoi mettait en garde le *Shulhan 'Arukh* à la suite de r. Jacob b. Moïse Levi Moelin. Il y a dans cette affirmation plus qu'il n'y paraît. En effet, au plan halakhique, si un comportement est interdit pour une question d'orgueil (*yohara*), le fait que de très nombreuses personnes transgressent cet interdit n'empêche pas qu'il demeure en vigueur. Le rav Y. M. Hillel rapporte[308] les différents autres écrits du Hida qui étayent tous cette conclusion : il n'y a de problème d'orgueil que lorsque l'on met deux paires de tefillin en raison du doute quant à savoir quelle est la bonne paire, et que l'on s'estime trop pieux pour se contenter de suivre le minhag établi qui suit l'opinion de Rashi. Mais, à partir du moment où l'on met les deux paires parce que l'on sait, par l'enseignement kabbalistique du Arizal, que les deux sont valables et nécessaires à l'accomplissement parfait de la mitswa, alors on n'agit ainsi que pour s'acquitter de l'opinion suprême, qui est l'opinion kabbalistique, et il n'y a plus de problème d'orgueil, ce qui était le cas quand on agissait ainsi pour des raisons de *safeq*.

Cette position n'est pas sans problèmes, notamment parce que s'astreindre à suivre les directives kabbalistiques pose en soi un problème d'orgueil, comme le développe r. I. J. Algazi au début de *Shalme Tsibbur*[309], justement à propos des deux paires de tefillin ; or, r. I. J. Algazi précède le Hida d'à peine une génération. Mais surtout, si l'on met les deux paires en ayant l'intention de s'acquitter de son devoir avec les deux, alors on se heurte à un problème évident de *bal tossif*[310] ! En effet, tant la Gemara *'Eruvin* que le *Shulhan 'Arukh* sont clairs : on ne peut mettre simultanément deux paires qu'à condition que l'on n'ait l'intention de s'acquitter qu'avec l'une des deux au maximum, et que les autres soient de simples lanières sans sainteté. Or, d'après le Arizal tel qu'il est compris dans la tradition séfarade, mais aussi par le *Matsat Shimurim*, il faut s'acquitter avec les deux paires, le *Matsat*

[308] *Wa-yashov ha-Yam* t. II, p. 56-58.
[309] p. 14 de l'édition citée.
[310] Cf. p. 167.

Shimurim allant jusqu'à dire que celui qui ne met pas les deux paires est considéré comme ne s'étant jamais vraiment acquitté de la mitswa des tefillin !

Un double standard halakhique

Pour résoudre cette contradiction, les décisionnaires séfarades récents ont été amenés à développer une notion radicale, celle de la double halakha. Autrement dit, il existe, en parallèle à la halakha exotérique qui s'applique à tout un chacun, une halakha ésotérique[311]. Elle s'est transmise depuis Moïse jusqu'à l'époque de r. Shimon bar Yohay, voire jusqu'à celle des Geonim, avant d'être révélée de nouveau par l'intermédiaire du Arizal. C'est la notion qui sous-tend les propos de r. Joseph Hayim[312] selon lesquels « depuis l'époque de Moïse jusqu'à celle des Geonim, on mettait deux paires ». Évidemment, cela ne peut pas signifier que tout le monde mettait deux paires, puisque d'une part cela contredit la Gemara de *'Eruvin*, d'autre part on ne s'expliquerait pas pourquoi ce minhag aurait sombré dans l'oubli et pourquoi on n'en serait venu à ne mettre qu'une paire. Il faut plutôt comprendre que des minhagim ésotériques se transmettaient dans des cercles restreints, et qu'après l'extinction de ces traditions est apparu un doute : auquel des deux types de tefillin qu'on retrouvait et qu'on savait appartenir à de grands maîtres correspondait la halakha exotérique ?

Ces propositions peuvent paraître surprenantes, mais elles cadrent parfaitement avec ce que l'on sait par ailleurs du fonctionnement des groupes ésotériques, orthodoxes ou non. Cela explique en outre pourquoi rav Hay Gaon écrivait que l'ordre des parchemins des tefillin suivait l'opinion qu'on attacherait plus tard au nom de Rabbenu Tam, alors qu'on a retrouvé des tefillin de Rashi lui appartenant ; cela explique aussi la découverte de paires des deux types à l'époque de Bar Kokhba ; et aussi pourquoi la Gemara dans *'Eruvin* dit qu'il y a la place sur la tête et le bras de mettre précisément deux paires de tefillin, alors qu'en fait tout dépend de la taille de ces derniers. S'ils sont très petits, on peut mettre trois, voire quatre paires, et au contraire aujourd'hui où la tendance est aux gros tefillin il est difficile d'en mettre plus d'une ; c'est d'ailleurs la raison pour laquelle le rav 'Ovadia Yossef[313] préconise aujourd'hui de mettre les tefillin de Rashi et de Rabbenu Tam les uns après les autres, et non simultanément, ce qui eut l'heur de faire bondir les kabbalistes qui lui répondirent qu'on

[311] Peut-être la « mishna des hassidim » dont parle G. Scholem et dont nous n'avons pu retrouver la source.
[312] *Ben Ish Hay Halakhot*, Jérusalem, Merkaz ha-Sefer, 1994, première année, parasha *Wa-yera*, § 21.
[313] *Yabi'a Omer*, 10 vol., Jérusalem, Meor Israël, 1954, t. I, *'Orah Hayim*, *siman* 3.

n'avait qu'à fabriquer des tefillin plus petits[314]. En effet, au plan kabbalistique, *Abba* et *Imma* ne sont jamais séparés, et il serait donc faux, voire interdit, de mettre les deux paires séparément.

Cette distinction entre halakha exotérique et halakha ésotérique implique ici que le problème de *bal tossif* se pose au niveau exotérique, mais pas au niveau ésotérique, où les lois des structures halakhiques s'appliquent différemment. En fait, ce couple fonctionne quelque peu comme le couple loi *de-Orayta*/loi *de-Rabbanan*, dans le sens où au niveau de cette distinction aussi on peut avoir un écart entre ce que permet, voire prescrit l'une, et ce qu'ordonne l'autre. Ainsi, on pourrait dire que la citation que fait r. Hayim Vital de la Gemara *'Eruvin*, dont le sens simple semble aller à l'encontre de ses propres propos, constitue ce que nous avons défini plus haut[315] comme *asmakhta*.

Cet écart entre les deux plans halakhiques permet aussi d'expliquer pourquoi, même dans les communautés où la coutume est répandue de mettre les deux paires de tefillin, cette conduite est tacitement réservée aux hommes mariés ou en âge de l'être. Et, dans le même sens, ainsi que l'indique le rav Y. M. Hillel, cela rend caduque la proposition du rav Ben Tsion Abba Shaul[316] de reformuler la condition du *Shulhan 'Arukh* : « Si la vérité est du côté de la kabbale, je mets les deux paires au nom de la mitswa des tefillin ; si la vérité est du côté du *pshat*, je m'acquitte de mon obligation avec la paire qui correspond à la halakha, et les autres sont de simples lanières. » En effet, l'écart entre la halakha exotérique et la halakha ésotérique n'est pas dû à l'opposition entre deux avis, mais à une différence de degré, comme c'est le cas entre la loi *de-Orayta* et la loi *de-Rabbanan*. Il n'y aurait pas de sens à dire : « si la halakha suit l'avis *de-Orayta*, alors… si elle suit l'avis *de-Rabbanan*… »

Ainsi, le rav Y. M. Hillel a raison de dire[317] : « Tous les minhagim qu'avait adoptés r. Isaac Luria en se basant sur la kabbale ne sont pas des *humrot* et des mesures de piété, mais la pure halakha selon le *Shulhan 'Arukh* ésotérique. » Ceci, contrairement aux minhagim que r. Hayim Vital préconise d'adopter, non pas comme une nécessité kabbalistique, mais au titre de simples *humrot*[318].

[314] Cf. r. 'Ovadia Hediya, *Yaskil 'Avdi*, 8 vol., Jérusalem, Midrash 'Ovadia, 1998, vol. I, *'Orah Hayim siman* 22 et *Yore De'a siman* 8 ; r. Y. M. Hillel, *Wa-yashov ha-Yam* t. II, p. 49-62.
[315] p. 90.
[316] *Or le-Tsion* vol. II p. 16 & 36.
[317] *Wa-yashov ha-Yam* t. I, p. 294.
[318] Cf. les derniers paragraphes de *Sha'ar ha-Mitswot*.

Téléologie halakhique de la kabbale selon le Hida

Cela ne justifie pas pour autant que la halakha kabbalistique se soit imposée comme la halakha tout court dans la majeure partie du monde séfarade. Au plan halakhique pur, on est là dans le domaine du minhag, et il n'y a pas grand-chose à y rétorquer. Mais le fait que leurs coutumes secrètes, les détails de leur discipline ascétique en viennent à être adoptés au fil des générations par un nombre toujours croissant de gens, n'a pas manqué d'interpeller les kabbalistes. Voici la théorie que propose le Hida[319], après s'être étonné que les générations de l'époque du Talmud n'aient pu amener la Délivrance messianique malgré leur sainteté, et que le Zohar ait été dévoilé si tardivement, à des générations qui en étaient moins dignes :

« À la première question, il faut répondre qu'Il avait décrété dans Sa Sagesse que le Temple resterait détruit pendant mille ans. […] Et pendant ce millénaire [où la Délivrance était impossible], Il ne voulut pas que fût dévoilé le Zohar qui contient de nombreuses *humrot* et de nombreux châtiments [qui, bien que vrais, ne sont pas évoqués dans la littérature exotérique[320]], car dans cette époque de désolation et d'épreuves rigoureuses, Israël était dans une grande détresse. Or, si avaient été révélées les saintes paroles de r. Shimon bar Yohay et de ses compagnons, avec tous leurs châtiments, cela aurait fourni à l'Autre Côté[321] des motifs d'accusation contre Israël et il l'aurait oppressé encore plus. Mais, après la clôture des mille ans, c'est-à-dire à partir de 1068, le Messie pouvait venir, mais il a été retardé par nos nombreuses fautes ; et ce retard est une faute supplémentaire […]. Alors, la Qlipa s'est beaucoup renforcée du fait que beaucoup [des étincelles de sainteté piégées dans la matérialité] ont déjà été "triées" [séparées du profane et ramenées à leur source], et que maintenant le "tri" se fait au niveau des "pieds" [de la structure anthropomorphique du réel, i. e. l'endroit où l'"Écorce", la "corne", est la plus épaisse], comme il est dit[322] :

[319] *Shem ha-Gedolim*, à l'entrée « r. Eléazar [de Worms], auteur du *Sefer ha-Roqeah* ».
[320] Cf. p. 119.
[321] Désignation du mal, de l'ensemble des forces allégorisées de ce qui est étranger à la sainteté, c'est-à-dire la tentation du profane. La Qlipa, l'« Écorce », est un autre nom de ces forces de l'extériorité.
[322] *Sota* 49b.

"Sur les talons du Messie, l'insolence croît". Cette insolence, c'est l'Autre Côté qui se renforce en voyant que la "Biche mauvaise[323]" est finie (ainsi que l'a longuement expliqué le Arizal), cela afin de nous faire fauter. Mais il a épuisé ses forces du fait de la désolation et des épreuves rigoureuses [du millénaire précédent], car beaucoup a déjà été "trié", comme l'a expliqué le Arizal. (Quant aux décrets de 1648[324], il y a une raison précise à cela.)

C'est pourquoi, peu après la clôture des mille ans qui suivirent la destruction du Temple, fut révélée la lumière du Zohar afin qu'elle protège les générations, car si l'on a le mérite d'étudier les secrets de la Torah comme il convient de le faire, cela fait germer la délivrance d'Israël[325]. Les *humrot* et les châtiments ont aussi été dévoilés, afin que chacun voie et entende que le moment les requiert, du fait du renforcement de l'Autre Côté et de la faute supplémentaire qui nous est imputée parce que nous avons retardé le Messie.

Évidemment, [avant ce moment déjà] les grands de chaque génération se pliaient à toutes ces *humrot* et exigences particulières de sainteté, mais les gens du commun ne savaient rien de la rigueur de ces *humrot* et des châtiments [liés à leur non-respect], car ils valaient mieux qu'ils pèchent par ignorance plutôt que par faiblesse d'âme. Mais maintenant, dans ces dernières générations où l'Ennemi se renforce pour nous faire fauter, nous avons besoin de toutes les *humrot* que l'on pourra révéler. Que celui qui veut entendre entende, et que celui qui refuse d'entendre soit puni, et que ses fautes soient ajoutées à l'Exil, au renforcement de l'Autre Côté et à la profanation du Nom divin, D. nous préserve de cela ! »

---

[323] *Ayala ra'a*. *Ayala* étant une désignation de *Malkhut*, *Ayala ra'a* doit signifier *Malkhut* de l'Autre Côté, mais la signification précise du passage n'est pas claire.

[324] Les tristement célèbres massacres de Chmielnicki, lors desquels les Cosaques décimèrent les populations ashkénazes.

[325] Comme il est répété en d'innombrables endroits du Zohar, et comme on l'a vu chez r. Hayim Vital, p. 35-36.

La kabbale comme métanomisme messianique

Ce texte nous apprend que la distinction entre halakha exotérique et halakha ésotérique n'est pas figée : la seconde imprègne la première à mesure que les générations passent, afin d'accélérer l'approche des temps messianiques, d'opérer le tri entre le saint et le profane, entre les éléments spiritualisables du réel et ses parties vouées au négatif et à la destruction dont elles ne sont que l'expression. Cette progression dialectique de la discipline halakhique se fait aussi pour contrer les forces extérieures, celles qui prétendent étendre toujours plus loin l'influence du profane, de l'anomique et de l'indifférent. L'horizon de cette évolution est donc le moment messianique où la halakha pratique sera entièrement conforme aux archétypes ésotériques, c'est-à-dire à la halakha telle qu'elle est dans le *'Olam ha-ba*. La progression de la halakha kabbalistique est ainsi comprise comme le moyen, mais aussi la fin du processus messianique enclenché avec la parution du Zohar.

Propositions sur l'hérésie

Ce point, sur lequel nous finirons, fournit un intéressant contrepoint à la thèse de G. Scholem sur les racines sabbatéennes, c'est-à-dire (dans son optique) à la fois kabbalistiques et hétérodoxes du mouvement juif réformé et par suite de la laïcisation d'une large frange du judaïsme[326]. La kabbale est avant tout un métanomisme, étant donné qu'elle n'est autre que la métaphysique (ou plutôt le métadiscours) d'une religion fondée sur la Loi. Elle se pense aussi comme une hiérohistoire polarisée par son origine et sa fin, dans un mouvement dialectique de descente et de remontée commun à tous les systèmes ésotériques.

À ce propos, nous voulons signaler ici une piste qui nous paraît très prometteuse mais que nous ne pouvons entièrement vérifier dans le cadre de ce travail. Il semble que de nombreuses « hérésies » majeures commencent par la formation d'un groupe qui propose une interprétation audacieuse de la tradition ésotérique et qui, en particulier, met l'accent sur les notions de correspondance entre l'En-Haut et l'En-Bas, d'unité primordiale et ultime de l'Être à travers les étants, et de l'homme comme véhicule théophanique, notions qui sont les fondements de tout ésotérisme dans les traditions se réclamant du monothéisme. Le groupe

[326] *Aux origines religieuses du judaïsme laïque. De la mystique aux Lumières*, Paris, Calmann-Lévy, 1999.

croît en influence, et par là les propositions qu'il avance se retrouvent mises à portée de catégories sociales qui ignorent la nature véritable de la spéculation ésotérique. Parallèlement, ces doctrines se heurtent à l'opposition farouche de tenants de l'orthodoxie ésotérique elle-même, justement du fait des interprétations dangereuses qui pourraient être faites de ces formulations, et des contresens qu'elles ne manqueront pas de provoquer parmi le peuple. Le groupe se radicalise, s'affirme tenant de la seule interprétation authentique car radicale, et se fait en même temps le champion d'une diffusion du savoir auprès des masses, dans un geste « luciférien » de libération gnoséologique. La rupture avec la communauté dominante, et souvent aussi le décès du maître portraituré en incarnation divine, qui rend caduque la validation des propositions ésotériques radicales par le sens commun (*pshat*), provoquent un rejet de la validité de l'exotérisme au profit du seul ésotérisme. En retour, les propositions anciennement ésotériques deviennent le credo officiel de la nouvelle foi, et prennent donc un caractère exotérique, ce qui en modifie, voire en inverse, radicalement la signification. Le groupe ésotérique s'est constitué en nouvelle dogmatique, distinct de sa communauté d'origine et rejetée par elle comme hérétique, entre autres parce qu'elle divinise, au plan exotérique, un ou des individus en particulier.

On reconnaîtra là l'histoire des sabbatéens, à l'époque de Sabbataï Tsevi et de Nathan de Gaza, mais aussi plus tard, avec la controverse autour des écrits de Guédaliah Hayun[327]. C'est ce processus que redoutaient également les opposants au hassidisme, lui reprochant de privilégier l'approche immanente du divin, qui risque de mener à un nihilisme des valeurs[328]. Ce modèle semble également s'appliquer aux divers groupes shî'ites qualifiés de *ghulat* par les hérésiarques musulmans : ismaéliens nizaris post-Alamût, nusayris, druzes... Il s'applique enfin au christianisme, depuis la trame évangélique jusqu'aux élaborations pauliniennes, pour aboutir aux formulations conciliaires sur la Trinité et la double nature. Je suis en cela Charles Mopsik, qui releva des influences de la doctrine du *Shi'ur Qoma*, c'est-à-dire de la vision anthropomorphique du divin, dans les écrits de Paul[329].

Néanmoins, tant que l'à-venir de l'horizon messianique est préservé, ce métanomisme produit bien plutôt un ultranomisme qui se traduit, dans la société juive, par des exigences halakhiques toujours croissantes. Cela explique pourquoi le hassidisme, mouvement né dans la subversion de l'ordre social rabbiniquement établi, n'a en même temps jamais pensé à

[327] Cf. l'introduction de Maurice Ruben-Hayoun aux *Mémoires de Jacob Emden*, Paris, Le Cerf, 1992.

[328] Voir notamment r. Hayim de Volozhyn, *Nefesh ha-Hayim*, en particulier l'« avertissement » en tête du quatrième portique, traduit en français par Benjamin Gross : *L'Âme de la vie*, Lagrasse, Verdier, 1994.

[329] Charles Mopsik, « La datation du *Chi'our Qomah* d'après un texte néotestamentaire », dans *Revue des sciences religieuses*, 68e année, n° 2, avril 1994, p. 131-144 ; repris dans Ch. Mopsik, *Les Chemins de la cabale*, Paris-Tel-Aviv, Éditions de l'Éclat, p. 309-324.

renoncé à la pratique pointilleuse dont il apparaît aujourd'hui comme le héraut. On comprend aussi pourquoi, dans un monde toujours plus sécularisé, les Juifs orthodoxes recherchent tant les rigueurs de la Loi.

Conclusion

La kabbale, telle que nous l'avons découverte au court de cette étude, ne se pense pas comme une discipline séparée de la Torah en général. Au contraire, elle s'en veut la fondation formelle, le métalangage qui donne un sens systématique à la religion exotérique et lui permet de faire signe vers Celui qui est au-delà de tout signifiant. De même que la littérature rabbinique classique, Talmud et Midrashim, refuse, au nom de l'unité de la Torah, de déconsidérer les particularités, voire les aspérités de la parole biblique, mais au contraire s'appuie sur elle pour en dévoiler la cohérence profonde, de même la kabbale refuse de ne voir dans la littérature talmudique qu'un assemblage hétéroclite d'avis divergents, toujours au nom de l'unité de la Torah, et y lit donc des allusions ésotériques qui révèlent la structure omnisignifiante de toute la Torah, aussi bien orale qu'écrite. Si la lecture symbolique s'impose pratiquement d'elle-même pour les passages narratifs (*aggadot*) de la littérature rabbinique, seule la kabbale applique cette lecture symbolique à l'intérieur du discours halakhique même, dans l'objectif avoué de le rendre à sa vocation libératrice et illuminative.

Avec le *Shulhan 'Arukh*, le Zohar s'est imposé comme une source de halakha à peine inférieure au Talmud de Babylone, ce qui ne laisse pas d'étonner, voire de scandaliser ceux qui prétendent s'en tenir à la seule tradition exotérique. Pour autant, la casuistique en

apparence purement logicienne du Talmud ne peut pas faire l'économie de considérations symboliques, tout comme la littérature zoharique ne peut rester en dehors de la discussion halakhique. Au demeurant, même si l'on met de côté le problème de la datation du Zohar, il n'en est pas moins vrai que les maîtres de la Mishna, de la Gemara, et après eux d'une partie significative des Rishonim et de la quasi-totalité des Aharonim étaient aussi de grands initiés de la tradition ésotérique, comme il est de règle dans l'immense majorité des traditions religieuses. D'ailleurs, cette révérence particulière accordée au Zohar n'est pas fondée en dernier ressort sur des considérations d'histoire factuelle, mais sur une conception hiérohistorique de la tradition et de la révélation continuée qui place le Zohar, et avec lui le Talmud, indéfiniment en amont de toute littérature exotérique.

Cette irruption de la kabbale dans le champ des sources halakhiques s'est retrouvée considérablement amplifiée, dans la tradition séfarade du moins, par la diffusion de l'enseignement lurianique. Ce dernier, en fournissant à la pensée zoharique un métalangage systématique, l'a doté d'une cohérence et d'une clarté inédites qui ont permis d'approfondir encore la relecture des obscurités talmudiques. L'établissement de cet état de fait n'a pas été sans heurt ni objection, du fait surtout qu'il semblait réintroduire un élément pseudo-prophétique dans l'établissement de la halakha. Or, la Loi, dès après la Révélation sinaïtique, s'est toujours protégée, parfois avec violence, contre les engouements prophétiques qui prétendaient la réformer ou la réinterpréter, comme ce fut le cas lors des différentes crises messianiques qui ponctuent l'histoire juive jusqu'à aujourd'hui. La résolution de ce problème nécessita de faire appel à une notion fantastique mais pour autant bien affirmée dans la tradition exotérique, celle de la vie corporelle, jusqu'à la fin des temps, du prophète Élie, garant d'une transmission certes inhabituelle, mais néanmoins humaine, de la Loi ésotérique et des usages des temps bibliques.

Par là l'enseignement lurianique rejoint le Zohar dans sa situation en amont de tout exotérisme, mais il se trouve également projeté à la lisière des temps messianiques, puisque c'est à cet horizon seulement qu'est classiquement prévue la révélation corporelle d'Élie. Tension messianique déjà en germe dans le Zohar, mais qui s'affirme ici nettement, et qui, alors même que la kabbale connaît une audience toujours plus large, notamment grâce à l'imprimerie et au commerce international en plein essor, exige que les principes les plus radicaux continuent à ne circuler que dans un cercle restreint.

Les coutumes kabbalistiques se diffusent néanmoins rapidement ; infiniment plus que les textes dont elles sont la source, principalement par imitation populaire du comportement des grands maîtres, comme cela a toujours fonctionné dans la société juive. À la fin du XVIII^{e}

siècle, soit deux cents ans après la disparition de r. Isaac Luria, ses coutumes sont largement diffusées, et le seront encore plus à travers la relecture que donne de son système r. Shalom Shara'abi, et à sa suite l'affirmation de la yeshiva Beit El comme modèle indiscuté, non seulement de minhag kabbalistique, mais de halakha pratique tout court. C'est ce glissement d'une discipline ésotérique à une coutume répandue qui ne cesse de surprendre, voire de soulever des oppositions de principes même si, une fois le minhag établi, les raisons halakhiques qui pourraient amener à l'annuler sont peu nombreuses. Si des tentatives se font jour çà et là dans les écrits de certains décisionnaires contemporains, il faut sans doute y voir un signe de réformisme fondamentaliste plus qu'une véritable réaction traditionaliste. La tradition, dans le monde séfarade, est depuis des siècles du côté de la kabbale.

Pour autant, il est notable que cette popularisation de pratiques ésotériques n'ait pas provoqué dans le judaïsme orthodoxe les dérives antinomistes qui ont pu se faire jour dans d'autres groupes religieux, à d'autres époques. On pense notamment à la conception paulinienne du christianisme, ou encore aux divers groupes shî'ites rejetant tout exotérisme et toute sharî'a. Même la crise sabbatéenne, si elle fut appuyée dans les milieux proches de Shabbataï Tsevi et de Nathan de Gaza sur des conceptions zohariques radicales, ne fut pas comprise au niveau des masses à travers une grille de lecture kabbalistique.

Pourtant, la raison même pour laquelle cette pénétration des pratiques kabbalistiques dans la pratique commune est plutôt encouragée est fondée sur une conception messianique, en tout cas rédemptrice, de la kabbale. Mais ce sont uniquement les aspects halakhiques de la discipline ésotérique qui se sont diffusés : les autres types de pratiques, *tiqqunim*, *yihudim**, combinatoire extatique, restent aujourd'hui encore l'apanage d'une élite très restreinte. En fait, les pratiques kabbalistiques sont passées dans la pratique commune sans que le discours kabbalistique qui les justifie se diffuse au même degré, et la seule explication qui est aujourd'hui donnée à un fidèle curieux est : « C'est ce que disent les *mequbalim*. » Ainsi, si au niveau halakhique la frontière entre exotérisme et ésotérisme tend à s'estomper, au plan de l'accès au savoir elle reste très nette.

L'irruption de la kabbale dans la halakha n'a pas été la simple adjonction de textes à d'autres. Elle a provoqué une refonte totale de la structure de son corpus, une relecture radicale de son histoire, une réélaboration de ses concepts de base. Elle lui a donné et continue de lui donner une profondeur et une vitalité dont elle n'avait jamais été dépourvue, mais que les persécutions, les errances, les ruptures et les incertitudes tendaient à lui faire perdre de vue. Elle l'a surtout rendue à sa fonction médiatrice entre l'ici-bas et l'au-delà, de pont à travers les

mondes. C’est cette dimension sacrée, sans cesse menacée par l’avancée du profane, de l’insignifiant et de l’indifférent, qui constitue l’essence même de la discipline spirituelle. Elle nous ouvre au mystère de l’unité.

Glossaire

ABBA : La sefira *Hokhma* en tant que *partsuf*.

ADAM QADMON : Degré suprême de la théophanie anthropomorphe, en amont d'Atsilut.

AGGADA : Savoir religieux extra-halakhique.

'AMIDA : Prière principale de la liturgie, composée de dix-neuf bénédictions, à l'origine dix-huit, d'où son nom de *Shmone 'Esre*, « dix-huit ».

AHARONIM : Auteurs postérieurs au *Shulhan 'Arukh* et à r. Isaac Luria, donc depuis le XVII^e^ siècle jusqu'à nos jours.

AMORAÏM : Maîtres du Talmud.

ARIKH ANPIN : La sefira *Keter* en tant que *partsuf*.

'ASSIA : Monde de la fabrication, le plus bas des mondes, celui de la pesanteur, de l'immanence.

'ATIQ : L'intériorité de la sefira *Keter* en tant que *partsuf*.

ATSILUT : Monde de l'émanation, forme révélée du divin, en amont de la séparation entre Créateur et créature.

BAT QOL : « Écho » céleste, forme mineure d'inspiration.

BERAÏTA : Matériau mishnique non retenu dans la recension finale de la Michna.

BERIA : Monde de la création, du pur *esse* par-delà toute quantification ; monde du Trône, des Palais.

BINA : Troisième sefira, manifestation du divin comme limitant et définissant, comme réflexivité.

BRIT MILA : Circoncision.

DA'AT : Pré-existence de *Tiferet* entre *Hokhma* et *Bina*.

EIN SOF : « Infini ». Dieu en tant qu'absolument inconnaissable, indescriptible par quelque concept que ce soit. C'est au sein de l'*Ein Sof* que se produit le *tsimtsum*, après lequel Dieu peut se manifester dans et par Ses noms.

GEMATRIA : Équivalence numérique des lettres de l'alphabet hébreu, qui permet d'attribuer une valeur à chaque mot.

GEONIM (sg. Gaon) : Maîtres des académies babyloniennes après la clôture du Talmud de Babylone (VI^{e}-X^{e} siècle).

GEVURA : Également appelée *Din* : « Jugement ». 5^{e} sefira, aspect du divin en tant que juge impartial, rétribuant mesure pour mesure. Rattachée au côté gauche, elle est en soi divine et bonne mais elle est aussi la source du mal (l'« autre côté »).

GILGUL : Métempsycose, transmigration.

HALAKHA : De la racine *h-l-k*, « avancer ». Législation religieuse explicitant les modalités d'application des *mitswot*. Au pluriel, désigne les articles de la loi.

HA-QADOSH BARUKH HU : Le Saint-qui-est-béni, périphrase pour Dieu et plus spécialement en kabbale pour *Tiferet*.

HASAGA : Compréhension intuitive supra-rationnelle.

HASHEM : « Le Nom », périphrase pour Dieu ou le Tétragramme.

HASHMAL : Élément intraduisible de la vision d'Ézéchiel.

HASSIDIM : Disciples du Ba'al Shem Tov et de ses successeurs.

HASSIDUT : Piété, comportement qui va au-delà de ce que requiert la stricte loi.

HASKAMA : Lettre d'approbation à la publication d'un ouvrage, publié en préface.

HESED : Quatrième sefira, manifestation du divin comme amour, comme capacité infinie d'épanchement, rattachée par la kabbale au côté droit, le « côté de la sainteté ».

HOD : Huitième sefira, indissociable de *Netsah*, sources de la prophétie.

HOKHMA : Deuxième sefira, manifestation du divin comme pur épanchement d'être.

HOL HA-MO'ED : Période de « demi-fête » comprise entre le premier et le dernier jour de Pessah, tous deux yom tov (voir ce mot), et de même pour Sukkot.

HOL : Profane.

HUQIM : Décrets divins non motivés.

HUMRA : Attitude plus stricte que ce que la halakha a finalement retenu.

IMMA : La sefira *Bina* en tant que *partsuf*. Parfois qualifiée de *'Ilaa*, « suprême ».

ISRAËL : Aspect intérieur du *partsuf Ze'ir Anpin*.

KARET : Retranchement, mort prématurée sans descendance.

KAWANOT : Intentions ésotériques de la prière et des *mitswot* consistant en une combinatoire mentale des composants élémentaires des noms divins.

KETER : Première sefira, manifestation de l'*Ein Sof* en tant que non manifesté.

LULAV : Bouquet de quatre espèces végétales utilisé pendant Sukkot.

MA'ASSE MERKAVA : Spéculation sur le Char divin de la vision d'Ézéchiel, discipline la plus élevée de l'ésotérisme selon le Talmud.

MAHMIR : Se dit de quelqu'un qui adopte des *humrot*.

MALBUSH : « Monde du vêtement », aspect du divin au-delà de la théophanie anthropomorphe.

MALKHUT : Dixième sefira, pur féminin, signifiance, immanence.

METATRON : Le monde de Yetsira en tant qu'ange unique.

MIDOT : Qualités morales. En kabbale, les sefirot *Hesed* à *Yesod*.

MIDRASH : Interprétations sollicitantes de l'Écriture, au-delà du sens simple.

MIDRASH RABBA : « Midrash majeur », recueil des interprétations des sages du Talmud sur la Torah et les Cinq Rouleaux (Cantique des cantiques, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther). Ces différentes parties sont désignées, pour plus de clarté dans les références, par les termes « Genèse Rabba », « Exode Rabba », etc.

MISHPATIM : Lois qui découleraient de l'éthique rationnelle même si elle n'avaient pas été décrétées du Sinaï.

MITNAGDIM : « Opposants » au hassidisme, dont la figure de proue fut le Gaon de Vilna.

MITSWA : « Commandement ». La Torah, reçue par Moïse du Sinaï, comporte six cent treize *mitswot* allant de l'obligation de fructifier et multiplier aux règles de pureté des prêtres, et de l'interdiction de se raser les tempes au fonctionnement des tribunaux en passant par les lois agricoles, parmi bien d'autres. La vie juive religieuse est intégralement façonnée par l'accomplissement des *mitswot*.

MO'ED : « Temps fixé », « rendez-vous », fête.

MOHIN (sg. *moah*) : Les trois premières sefirot, la partie « intérieure » d'un *partsuf*.

MUSSAF : Prière supplémentaire qui suit l'office du matin les jours de fête.

NEQUDOT (sg. *nequda*) : « Points », état atomistique du monde de l'émanation avant le *tiqqun*.

NETSAH : Septième sefira, indissociable de *Hod*, sources de la prophétie.

NUQVA : Contrepartie féminine d'un *partsuf*, en particulier *Rahel* vis-à-vis de *Ze'ir Anpin*.

NUSAH (pl. nushaot) : Rite de prière propre à une communauté.

PARASHA (pl. Parashiot) : « Péricope », section hebdomadaire de la Torah désignée par le mot-clé de son verset initial.

PARTSUF : « Visage », sefira passée du stade de *nequda* à celui de théophanie anthropomorphe complète.

PASUL : Invalidé, impropre au service religieux.

QLIPOT : « Écorces » qui retiennent prisonnières les étincelles de sainteté. Symbole du mal qui se nourrit du bien en adhérant à lui et en masque la véritable essence.

RAḤEL : *Malkhut* en tant que *partsuf*.

RISHONIM : Maîtres européens ayant vécu entre la fin de l'ère des Geonim et la publication du *Shulḥan 'Arukh*, donc entre le X^e^ et le XVI^e^ siècle.

ROSH ḤODESH : Premier jour du mois, au cours duquel était apporté un sacrifice supplémentaire (*mussaf*), que remplace aujourd'hui la prière du même nom.

RUAḤ HA-QODESH : Inspiration divine n'atteignant pas à la prophétie.

SANHEDRIN : Grand tribunal rabbinique, apte à juger au pénal.

SEFIRA : Terme intraduisible se rattachant à la racine SFR, qui renvoie au livre, au nombre, au récit, à la pierre précieuse (saphir)… Concept clé de la kabbale qui apparaît pour la première fois dans le *Sefer Yetsira*, les dix *sefirot* sont les dix modes primordiaux de manifestation du divin. Chaque *sefira* contient dix *sefirot*, et ainsi à l'infini.

SHEKHINA : Dieu en tant que présence au monde, qu'immanence. Sefira *Malkhut*.

SHOFAR : Corne de bélier dont on souffle à Rosh ha-Shana (début de l'année, à la fin de l'été).

SIDDUR : Livre de prière.

SIFRA : Midrash halakhique sur le Lévitique, rédigé à l'époque de la Mishna.

TANAÏM : Maîtres de la Mishna.

TANḤUMA : Midrash homélitique classique, mis par écrit vers 370 de l'ère commune.

TARGUM : Traduction interprétative de la Bible en araméen.

TAQQANA : Décret rabbinique.

TEFILLIN : Boîtiers de cuir rituels contenant des passages bibliques portés sur la tête et au bras pendant la prière.

TEQUFA : Ère rabbinique.

TESHUVA : Retour vers Dieu.

TETRAGRAMME : Nom divin par excellence, YHWH, *yud-hé-waw-heh*, dont les lettres correspondent aux *partsufim* (*Arikh*)-*Abba-Imma-Ze'ir-Nuqva* et aux mondes (Adam Qadmon)-Atsilut-Beria-Yetsira-'Assia. Les termes entre parenthèses symbolisent le fait que le degré suprême correspond à la pointe du *yud*, i. e. qu'ils se tiennent au seuil de la manifestation, reliant le manifesté et le non-manifesté.

TEVUNA : Aspect extérieur de *Imma*.

TIFERET : Sixième sefira, « cœur » du système séfirotique, lieu privilégié de manifestation du Tétragramme, transcendance manifestée.

TIQQUN : « Réparation », parachèvement d'un état imparfait, « rectification » des mondes matériels et spirituels accomplie par l'observance des *mitswot*.

TIQQUNE ZOHAR : « Compléments du Zohar ». Recueil de soixante-dix interprétations cabalistiques du premier verset de la Torah.

TSIMTSUM : Premier moment de la manifestation du divin selon la kabbale, lors duquel la plénitude de l'*Ein Sof* se retire en elle-même pour créer un « vide » où peut exister quelque chose d'autre que Dieu.

YA'AQOV : Aspect extérieur de *Ze'ir Anpin*.

YESHIVA : Institut d'études talmudiques dédié à l'étude pour l'étude.

YESOD : « Fondement », également appelée *tsadiq*. Neuvième sefira, où se manifeste la dimension syzygique du divin, puisqu'elle est la seule liaison entre les aspects masculin et féminin, transcendant et immanent, de la théophanie. Joseph, par sa maîtrise de l'instinct sexuel (cf. Gn. XXXIX, 7 & suiv.), est le prototype de cette qualité et est pour cela appelé *tsadiq*.

YETSIRA : Monde du plérôme angélique.

YIHUD : Union ou unification.

YOM TOV (pl. yamim tovim) : Jour de fête biblique, où s'applique tous les interdits sabbatiques sauf ceux qui sont nécessaire à la préparation de la nourriture.

ZE'IR ANPIN : *Tiferet* et les sefirot *Hesed* à *Yesod* en tant que partsuf.

ZIWUG : Syzygie, union sexuée.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

Pour les textes classiques, tels que Bible, Talmud, Zohar, et Midrashim, le système de référence est standardisé. Nous renvoyons donc aux éditions usuelles, comme il est d'usage. Pour les autres textes, nous notons, en sus de la première édition, celles que nous avons personnellement consultées. Cette bibliographie n'a évidemment pas la prétention de répertorier l'ensemble de la littérature halakhique et kabbalistique ; on trouvera mentionnés, d'une part les ouvrages auquels nous avons fait appel dans nos analyses, d'autres part ceux qui manifestent la préoccupation d'envisager conjointement les deux ordres de discours.

1. Outils biographiques et bibliographiques

AVIVI, Yossef, *Binyan Ariel*, Jérusalem, Misgav Yerushalayim, 1987.

AVIVI, Yossef, *Qabbalat ha-Gra*, Jérusalem, Kerem Eliyahu, 1993.

AZULAY, r. Hayim Joseph David, *Shem ha-Gedolim*, Livourne, G. Falorni, 1774 ; Jérusalem, Otsar ha-Sefarim, 1994.

BEN ZIKHRI, r. Yitshaq, *Siah Yitshaq*, Jérusalem, 2003.

HALPERIN, Yehiel b. Salomon, *Seder ha-Dorot*, Karlsruhe, Jonathan Friedrich Cornelius Stern, 1769; *Seder ha-Dorot ha-Mefuar 'im hagahot ha-Hida we-Nahal 'Eden*, Bnei Braq, Sifre Or ha-Hayim, 2003.

HILLEL, r. Ya'aqov Moshe, *Shivhe ha-Ari*, Jérusalem, Ahavat Shalom, 1998.

HILLEL, r. Ya'aqov Moshe, *Ha-Ari we-Guraw*, Jérusalem, Ahavat Shalom, 1998.

HILLEL, r. Ya'aqov Moshe, *Kitvuni le-Dorot*, Jérusalem, Ahavat Shalom, 1998.

HILLEL, r. Ya'aqov Moshe, *Ahavat Shalom*, Jérusalem, Ahavat Shalom, 2002.

ZACUTO, r. Abraham, *Sefer ha-Yohassin*, Constantinople, 1566 ; Jérusalem, Yerid ha-Sefarim, 2004.

2. *Halakha classique et concepts halakhiques*

r. AARON BERAKHIAH de Modène, *Ma'avar Yabboq*, Mantoue, 1626 ; Jérusalem, Ahavat Shalom, 1996.

ABBA SHAUL, r. Ben Tsion, *Or le-Tsion*, 3 vol. parus, Jérusalem, Makhon Or le-Tsion, 1987-2004.

ALGAZI, r. Israël Jacob, *Shalme Tsibbur*, Salonique, 1790 ; 2 vol., Jérusalem, Ahavat Shalom, 2003.

'AMIEL, r. Moïse Avigdor, *Ha-Middot le-Heqer ha-Halakha*, Jérusalem, Éd. Shem, 1939, réimp. 2001.

AZULAY, r. Hayim Joseph David, *Birke Yossef*, Livourne, Vincenzo Falorni, 1774-1776 ; 2 vol., Vienne, Adalberto Della Ture, 1860, réimp. Jérusalem, Wagshall, 1989.

BECHHOFER, r. Yossef Gavriel *Bigdeh Shesh*, consultable sur : http://www.yasharbooks.com/Open/OpenAccess13.pdf (en anglais).

BORENSTEIN, r. Abraham b. Zeev Nahum, *Sheelot u-Tshuvot Avnei Nezer*, Pietrkov, H. H. Pollman, 1912-1934.

CARO, r. Joseph, *Shulhan 'Arukh*, Venise, Meïr Franz, 1566 ; New York-Jérusalem, Makhon Yerushalayim-Morasha le-Hanhil (« édition Friedman »), 1976- .

EIGER, r. Salomon, *Sefer ha-'Iqarim*, Jérusalem, Mossad ha-Rav Kook, 1992.

EPSTEIN , r. Yehiel Mikhal ha-Levi, *'Arukh ha-Shulhan*, Varsovie, Nathan Schrifftgeisser, 1893.

HABIB, r. Moïse ben, *Shammot ba-Arets*, Constantinople, Yonah b. Jacob, 1727 ; Jérusalem, Meor Harim, 1998.

HAYES, r. Tsvi Hirsch, *Kol Sifre Maharits Hayes*, 2 vol., Jérusalem, Divre Hakhamim, 1958.

HEDIYA, r. 'Ovadia, *Yaskil 'Avdi*, 8 vol. ; Jérusalem, 1911-1980 ; Jérusalem, Midrash 'Ovadia, 1998.

IBN ZIMRA, r. David, *Sheelot u-Tshuvot Radbaz*, Venise, 1652-1718.

r. JACOB BEN ASHER, *Arba'ah Turim*, Fano, Gershom Soncino, 1516, nouv. éd. revue en 22 vol., Jérusalem, Makhon Yerushalayim, Mosdot Shirat Devora, 1993.

r. JOSEPH HAYIM de Bagdad, *Ben Ish Hay halakhot*, Jérusalem, Salomon Frères, 1898 ; Jérusalem, Merkaz ha-Sefer, 1994.

r. JOSEPH HAYIM de Bagdad, *'Od Yossef Hay Halakhot*, Jérusalem, Y. D. Frumkin, 1910 ; Jérusalem, Merkaz ha-Sefer, 1987.

r. JOSEPH HAYIM de Bagdad, *Rav Pe'alim*, Jérusalem, Y. D. Frumkin, 1901-1912 ; 4 vol., Jérusalem, Siah Israël, 1994.

r. JOSEPH HAYIM de Bagdad, *Rav Berakhot*, Bagdad, 1868 ; Jérusalem, Siah Israël, 1985.

r. JOSEPH HAYIM de Bagdad, *Torah li-shmah*, Jérusalem, Siah Israël, 1973.

KAGAN (= Kohen), r. Israël Meïr b. Arieh Zeev, de Radin, *Mishnah Berurah*, Varsovie-Pietrkov, 1884-1907 ; Jérusalem, 'Oz we-Hadar, 8 vol. parus, 2006- .

KASHER, r. Menahem Mendel, *Mefa'neah Tsfunot*, Jérusalem, Makhon Tsafnat Pa'neah, 1976.

LEIBUSH (= LÖW), r. Meïr b. Yehiel Mikhael (le Malbim), *Artsot ha-Hayim*, Breslau, Zoltzbach, 1837 ; Varsovie, Abraham Bomberg, 1860 ; Jérusalem, 1982.

MAIMON, r. Moïse ben, *Mishne Torah*, Soncino, 1490 ; 14 vol., Jérusalem, Shabsaï Frankel, 1975-2007.

MEDINI, r. Hayim Hizqiyahu, *Sde Hemed*, Varsovie *et al.*, 1891-1912 ; 10 vol., Bnei Braq, Beit ha-Sofer, 1979.

PERAZIS, r. Moshe, *Mevo ha-Shulhan*, Jérusalem, Hesed le-Avraham, 2000-2004.

SCHREIBER, r. Moïse, *Sheelot u-Tshuvot Hatam Sofer*, Pressburg, Anton Elder Von Schmidt, 1841 ; 6 t. en 3 vol., Vienne 1882.

SHTZEPANSKY, r. Israël, *Ha-Taqqanot be-Israël*, Jérusalem, Mossad ha-Rav Kook, 1991-1993.

r. SHNEUR ZALMAN de Liady, *Shulhan 'Arukh ha-Rav*, Kaputz, 1830 ; 4 vol., Jérusalem, 'Oz we-Hadar, 1993.

SOLOVEICHIK, r. Joseph Dov, *Shi'ure haGRI"D. Tefillin, STa"M, Tsitsit*, Jérusalem, Mossad ha-Rav Kook, 2004.

SOFER, r. Jacob Hayim, *Kaf ha-Hayim*, 10 vol., Jérusalem, Shalom Sofer, 1963-1966.

Rabbenu TAM, r. Jacob ben Meïr dit, *Sefer ha-Yashar*, *heleq ha-hiddushim*, Vienne, Georg Haronschonskaya, 1811 ; Jérusalem, Sifriyati, 1985.

STERNBUCH, r. Moshe, *Hilkhot ha-Gra u-minhagaw we-divre ha-Arizal, 'im Ma'asseh Rav ha-shalem*, Jérusalem, 1998.

TOLEDANO, r. Raphaël Barukh, *Qitsur Shulhan 'Arukh*, Jérusalem, 1966 ; 4 vol., Jérusalem, Ahavat Shalom, 2006.

YAFFE, r. Mordekhay, *Levush Malkhut*, Lublin, Kalonymos Yaffe, 1590 ; 7 vol., Monsey, Zikhron Aharon, 2000.

YOSSEF, r. ‘Ovadia, *Yabi’a Omer*, Jérusalem, Zuckerman, 1938 ; 10 vol., Jérusalem, Meor Israël, 1954.

3. Kabbale

BAKHARAKH, r. Naftali Hertz, *‘Emeq ha-Melekh,* Amsterdam, Emmanuel Benbenisti, 1653, rééd. Jérusalem, Yerid ha-Sefarim, 2003.

CORDOVERO, r. Moïse, *Pardes Rimmonim*, Cracovie, Isaac b. Aaron de Prostitz, 1592 ; Jérusalem, Yerid ha-Sefarim, 2000.

CORDOVERO, r. Moïse, *Or Yaqar ‘al ha-Zohar*, 25 vol. parus, Jérusalem, Ahuzat Israël, 1964-2007.

DE LA ROSA, r. Hayim, *Torat Hakham*, Salonique, 1848 ; Jérusalem, Mif’al Torat Hakham, 2005.

r. ELIYAHU de Vilna, *Tiqqunim mi-Zohar Hadash ‘im biur ha-Gra*, Vilna, Fein & Rosenkrantz, 1867, réimp. Jérusalem, Ha-Mesora, 1990.

ELIYASHIV, r. Salomon, *Leshem Shevo we-Ahlama*, t. I : *Haqdamot u-She’arim*, Pietrkov, Tzederbaum, 1909 ; t. II : *Sefer ha-De’ah*, Pietrkov, Tzederbaum, 2 vol., 1912 ; t. III : *Sefer ha-Kelalim*, Jérusalem, Ha-‘Ivri, 2 vol., 1924-1926 ; t. IV : *halqe ha-biurim we-halqe ha-derushim*, Jérusalem, Ha-Ivri (orphelins Diskin), 2 vol., 1935-1948 ; réimp. des deux premiers tomes : Jérusalem, ha-Hayim we-ha-Shalom, 1976 ; nouvelle édition des deux mêmes tomes en caractères carrés suivant la même pagination par les éditions Barazani, Tel Aviv, 2006.

FRISH, r. Daniel, *Zohar ‘im perush Matoq Midvash*, 22 vol. + *Hashmatot ha-Zohar*, Jérusalem, Da’at Yossef, 1993-2004.

FRISIADO, r. Sasson Bekhor, *Shemen Sasson*, 5 vol., Jérusalem, divers éditeurs, 1869-1896.

GUEDJ, r. Khalfa, *Ke-Gan ha-Yaraq*, Jérusalem, 1909 ; réimp. Jérusalem, Bne Yissakhar, 1988.

HA-KOHEN, r. Salomon, *Horaat Sha’ah*, Safed, ‘Ale ‘Ayin, 2005.

HAVER, r. Isaac Eizik, *Afiqe Yam* (sur les aggadot du Talmud), 2 vol., Jérusalem, Sha’are Ziw, 1994.

HILLEL, r. Ya’aqov Moshe, *Haven be-Hokhmah*, Jérusalem, Ahavat Shalom, 2000.

JOLLES, r. Jacob Tsvi, *Qehilat Ya'aqov*, Lemberg, Kugel Lewin & co., 1870 ; 3 vol., Jérusalem, Shammaï et Ya'aqov Yohanan Hirsch, 2001-2002.

r. JOSEPH HAYIM de Bagdad, *Ben Yehoyada'* (sur les aggadot du Talmud), Jérusalem, Salomon frères, 1898-1904 ; 2 vol., Jérusalem, Yesha'yah b. David Salem, 1998.

r. JOSEPH HAYIM de Bagdad, *Benayahu* (sur les aggadot du Talmud), Jérusalem, Y. D. Frumkin, 1905 ; 2 vol., Jérusalem, Yesha'yah b. David Salem, 1998.

RICCI, r. Emmanuel Hay, *Mishnat Hassidim*, Livourne, 1722 ; Jérusalem, Sha'are Ziw, 1995 ; nouvelle éd. avec commentaires de r. M. M. de Shklow, r. Naftali Hertz ha-Levi *et al.*, New-York, Makhon ha-Gra, 2006.

RICCI, r. Emmanuel Hay, *Haze Tsion*, Livourne, Abraham Mendola, 1742 ; Jérusalem, Ha-Sifriya ha-Sefaradit, 2003.

RICCI, r. Emmanuel Hay, *Aderet Eliyahu*, Livourne, Abraham Mendola, 1742.

SHARA'ABI, r. Shalom Mizrahi ha-Yedia', *Emet we-Shalom* (édition incomplète de *Nahar Shalom*), Salonique, S. Selim, 1806.

SHARA'ABI, r. Shalom Mizrahi ha-Yedia', *Nahar Shalom*, Jérusalem, Israël Back, 1867, repris dans *'Ets Hayim*, Jérusalem, Meqor Hayim, 1910.

SHARA'ABI, r. Raphaël Abraham Shalom, *Divre Shalom*, Jérusalem, 1848.

TRINKI, r. Moïse, *Sefer ha-Kawanot*, Venise, 1620 ; Jérusalem, Shuvi Nafshi, 2006.

VITAL, r. Hayim, *Sefer ha-Kawanot ha-Yashan*, Jérusalem, Ahavat Shalom, 2004.

VITAL, r. Hayim, *Kitve ha-Ari*, 15 vol. (vol. 1-2 : *'Ets Hayim*, vol. 3 : *Nahar Shalom*, vol. 4 : *Mevo She'arim*, vol. 5-10 : *Shmona She'arim*, vol. 11 : *Liqute Torah* et *Sefer ha-Mitswot*, vol. 12 : *Arba'a Meot Sheqel Kesef* et *'Olat Tamid*, vol. 13-14 : *Pri 'Ets Hayim*, vol. 15 : *Sefer ha-Liqquṭim*), Tel Aviv, T. M. Videbski, 1988.

VITAL, r. Hayim, *'Ets Hayim*, Karetz, Johann Anton Krieger, 1784 ; Jérusalem, 1910, rééd. en fac-similé par ha-Hayim we-ha-Shalom ; nouvelle édition en caractères carrés suivant la même pagination par Barazani, Tel Aviv, 2006.

VITAL, r. Hayim, *Peri 'Ets Hayim*, Karetz, Johann Anton Krieger, 1782 ; Dubrowna, B. E. & I. b. Samuel, 1804, rééd. en fac-similé par ha-Hayim we-ha-Shalom.

VITAL, r. Hayim, *Sha'ar ha-Haqdamot*, Jérusalem, Israël Back, 1865 ; Jérusalem, 1909, rééd. en fac-similé par ha-Hayim we-ha-Shalom.

VITAL, r. Hayim, *Sha'ar Maamare Rashbi we-Sha'ar Maamare Hazal*, Salonique, Sa'adi Ashkenazi, 1862 ; Jérusalem, Levi, 1898, rééd. en fac-similé par ha-Hayim we-ha-Shalom.

VITAL, r. Hayim, *Sha'ar ha-Mitswot*, Jérusalem, Israël Back, 1872, rééd. en fac-similé par ha-Hayim we-ha-Shalom ; Safed, 'Ale 'Ayin, 2006.

VITAL, r. Hayim, *Sha'ar ha-Kawanot*, Salonique, Sa'adi Ashkenazi, 1852 ; Jérusalem, Y. M. Salomon, 1873 ; Jérusalem, ha-Hayim we-ha-Shalom, 1985 ; éd. avec tous les commentaires, 2 vol., Jérusalem, Yeshivat ha-Mequbalim Rabbi Hayim Vital, 2003.

VITAL, r. Hayim, *'Olat Tamid*, Salonique, Sa'adi Ashkenazi, 1854, rééd. en fac-similé par ha-Hayim we-ha-Shalom ; Jérusalem, Ahavat Shalom, 1997.

VITAL, r. Hayim, *Liqqute Torah we-Ta'ame ha-Mitswot*, Zolkwa, 1775.

VITAL, r. Hayim, *Sefer ha-Hezyonot*, éd. par A. Z. Aescoli, Jérusalem, Mossad ha-Rav Kook, 1954 ; nouv. éd. Jérusalem, Shuvi Nafshi, 2002, éd. critique par Moshe M. Faierstein, Jérusalem, Makhon Ben Tsvi, 2006. trad. anglaise et intro. de Morris M. Faierstein dans *Jewish Mystical Autobiographies. Book of Visions and Book of Secrets*, New York, Paulist Press, « The Classics of Western Spirituality », 1999.

VITAL, r. Hayim, *Ktavim Hadashim*, Jérusalem, Ahavat Shalom, 1998.

4. rituels de prière

ABULAFIA, r. Yedidya Rafael Hay, *Siddur Kawanot ha-Rashash*, 2 vol. parus, Jérusalem, Midrash 'Ovadia, 2003-2006.

CORDOVERO, r. Moïse, *Zivhe Shelamim*, Lublin, Kalonymos Yaffe, 1613.

CORDOVERO, r. Moïse, *Siddur Tefila le-Moshe*, Jérusalem, 1964 ; Ashdod-Jérusalem, Siddure Kabbala, 2004.

r. ELIYAHU de Vilna, *Siddur ha-Gra be-Nigle u-v-Nistar*, New York, Qol Torah, 1954 ; Jérusalem, 1971.

EPSTEIN, r. Arieh Leib, *Or ha-Shanim*, Koenigsberg, Y. P. Dreist, 1765 ; *Siddur Kawanot ha-Pardes*, Jérusalem, Ahavat Shalom, 1988.

HOROWITZ, r. Isaïe ha-Levi, *Siddur ha-Shlah* (*Sha'ar ha-Shamayim*), Jérusalem, S. Zuckerman, 1903 ; 3 vol., Jérusalem, Ahavat Shalom, 1998.

LAVUT, r. Avraham David b. Yehuda Leib, *Sha'ar ha-Kollel*, New York, Kehot, 1991, 2e éd. 2005.

LIFSCHITZ, r. Jacob Koppel, *Siddur Qol Ya'aqov*, Slovita, Alexander Favelovich, 1804, réimp. Bnei Braq, Sifre Yahadut ha-Torah, 1972 puis Jérusalem, Tsvi Mikhal b. Hana Frida, 2004.

MARGALIOT, r. Asher b. Salomon Zalman, *Siddur ha-Ari*, Lemberg, S. Rapoport, 1798 ; Jérusalem, Barazani, 2005.

RIMMER, r. Daniel Mordekhay ha-Kohen *Tefilat Hayim. Birur nusah ha-Arizal*, 2 vol., Jérusalem, Tzrur ha-Chaim, 2004.

r. SHNEUR ZALMAN de Liady, *Seder Tefilot mi-Kol ha-Shana*, Kaputz, Israël Yaffe, 1816 ; New York, Kehot, 5e éd., 2002.

r. SHNEUR ZALMAN de Liady, *Siddur Rabbenu ha-Zaqen 'al pi nusah ha-Qadosh ha-Arizal, 'im tsiyunim, meqorot we-ha'arot*, New York, Kehot, 2004.

SHARA'ABI, r. Shalom Mizrahi ha-Yedia', *Siddur ha-Rashash*, 3 vol., Jérusalem, ha-Hayim we-ha-Shalom, 1976.

VITAL, r. Samuel, *Siddur Hemdat Israël*, Munkacs, S. Z. Kahane, 1901 ; Jérusalem, Or Torah Munkacs, 1998.

WEINSTOCK, r. Moshe Yaïr, *Siddur ha-Geonim we-ha-Mequbalim (we-ha-Hassidim)*, 21 vol., Jérusalem, r. Shraga Weinfled, 1970-1983.

5. halakha kabbalistique

'AFJIN, r. Avner, *Divre Shalom. Minhage ha-Rashash u-Beit El*, 8 vol. parus, Jérusalem, Tsedeq we-Shalom, 1999-2007.

ELHANAN, r. Mes'ud b. David ha-Kohen, *Simhat Kohen*, Jérusalem, 'Azriel, 1921.

r. 'EZRA de Gérone, *Ta'ame ha-Mitswot*, Cleveland, Reuven Gerson, 2005.

FERNANDEZ DIOS, r. Hayim Salomon, *Orhot Tsadiqim*, Salonique, R. I. Qela'i & M. Nahman, 1770 ; Jérusalem, Shuvi Nafshi, 1998.

GUEDJ, r. Khalfa, *Ke-Gan 'Adanim*, Jérusalem, Bne Yissakhar, 2001.

HA-KOHEN, r. Mas'ud el-Haddad, *Simhat Kohen*, Jérusalem, Eds. 'Azriel, 1926, réimp. 1998.

HA-KOHEN de Aram Tsova, r. Hayim, *Meqor Hayim*, Constantinople, S. Franco, 1650 (?) ; 2 vol., Pietrkov, T. F. Belhotovski, 1877, réimp. New York, S. T. Singer, 2000 ; nouv. éd. partielle Jérusalem, Ha-Sifriya ha-Sefaradit, 2004.

[Anonyme], *Hemdat (ha-)Yamim*, Izmir, I. Ashkenazi & D. Hazan, 1731-1732 ; 4 vol., Jérusalem, Yerid ha-Sefarim, 2003-2204.

HEDIYA, r. 'Ovadia, *De'ah we-Haskel,* Jérusalem, Ha-Ma'arav (I. Abecassis et I. Sabba') 1932.

HILLEL, r. Ya'aqov Moshe, *Wa-yashov ha-Yam*, 2 vol., Jérusalem, Ahavat Shalom, 1994-2000.

IBN ZIMRA, r. David, *Metsudat David*, Zolkwa, S. P. Stoller, 1862 ; Jérusalem, Yerid ha-Sefarim, 2004.

r. ISSASKHAR BAER b. Petahiah Moshe de Kermnitz, *Yesh Sakhar*, Prague, Gershom b. Betsalel Katz, 1609.

r. JACOB de Marvège, *Sheelot u-Tshuvot min ha-shamayim*, Venise, 1818 ; éd. par r. Reuven Margaliot, Bulgarie, Weinberg frères, 1926 ; rééd. Jérusalem, Mossad ha-Rav Kook, 1957.

KUNITZ, r.Moshe ben rav Menahem Mendel, *Sefer Ben Yohay*, Vienne, Georg Holzinger, 1815.

[MANI, r. Eliyahu Sliman], *Quntres Minhage Beit Ya'aqov be-Hevron, mi-Yesodo shel ha-Gra Mani*, Jérusalem, Ahavat Shalom, 1991.

r. MENAHEM 'AZRIA de Fano, *Sheelot u-Tshuvot rabbenu Rema' mi-Fano*, Venise, Isaac ben Mordekhay le Polonais, 1605 ; Jérusalem, Mishor, 1990.

POPPERS, r. Meïr, *Or Tsaddiqim we-Derekh Se'udah*, Varsovie, 1889.

RECANATI, r. Menahem, *Sefer Ta'ame ha-Mitswot*, Constantinople, Eliezer b. Gershom Soncino, 1544 ; Safed, Simha Bunem Lieberman, 2004.

SAFRIN, r. Isaac Eizik Yehuda Yehiel, de Komarno, *Shulhan ha-Tahor*, Tel Aviv, 1963-1965 ; *Shulhan ha-Tahor 'im Shulhan Tahara*, 2 vol., Jérusalem, Yesha'ya Meshulam Fish Halevi Rothenberg, 2005.

SAFRIN, r. Isaac Eizik Yehuda Yehiel, de Komarno, *Otsar ha-Hayim*, Lemberg, M. F. Abmerop, 1858.

SARIM, Rahamim David, *Sha'arei Rahamim*, Jérusalem, S. Ha-Levi Zuckerman, 1926.

SCHEERSOHN, r. Menahem Mendel, *Derekh Mitswotekha*, Poltowa, A. E. Rabinovitch, 1914 ; New York, Kehot, 5e éd., 2002.

SHAPIRO, r. Nathan, *Mahberet ha-Qodesh*, Karetz, 1783, réimp. Jérusalem 1989 ; nouv. éd. Jérusalem, Yerid ha-Sefarim, 2006.

SHAPIRO, r. Nathan, *Matsat Shimurim*, Venise, 1640 ; Jérusalem, Yerid ha-Sefarim, 2001.

SHAPIRO, r. Nathan, *Yayin ha-meshumar*, Venise, 1660 ; Jérusalem, Yerid ha-Sefarim, 2001 (avec *Matsat Shimurim*).

[Anonyme], *Shulhan Ariel. Shulhan 'Arukh ha-Arizal*, Jérusalem, Yossef Hassid, 1998.

[Anonyme], *Shulhan 'Arukh shel Rabbenu ha-Arizal*, Mukachevo, Eliezer Yehiel Kalish, 1940.

[Anonyme], *Shulhan 'Arukh ha-Arizal 'im perush Mare Kohen*, Jérusalem, Makhon Hatam Sofer, 1984.

STERNHERTZ, r. Nathan b. Naftali Hertz de Rimanov, *Liqqute Halakhot*, Jérusalem, Schoenbaum & Weiss, 1909.

TSEMAH, r. Jacob, *Nagid u-Metsawe* et *Lehem min ha-shamayim*, Amsterdam, I. De La Peña, 1612 ; réimp. Jérusalem, Yerid ha-Sefarim, 2004.

TSEMAH, r. Jacob, *Zer Zahav*, en manuscrit, 1638, New York - Jewish Theological Seminary ms. 1823.

TSEINWIRT, r. Avraham, *Even ha-Shoham. Shulhan 'Arukh mi-Kitve ha-Ari*, 8 vol., Jérusalem, Da'at Yossef, 1988-1990.

TSEINWIRT, r. Avraham, *Shulhan 'Arukh ha-Zohar*, 28 vol., Jérusalem, Da'at Yossef, 1993-2003.

TUBIANA, r. Moïse d'Alger, *Eshel Avraham*, Livourne, A. I. Castello & E. Sa'dun, 1783 ; réimp. Jérusalem (?), 1984.

r. URI BEN ASHER de Strelisk, *Patora de-Abba*, Jérusalem, Y. D. Frumkin, 1905.

YIFRAH, r. Yossef, *Wa-yetse Yossef*, Zikhron Ya'aqov, Qan ha-Banim, 2001 (?).

ZACUTO, r. Moïse, *Igrot ha-ReMe"Z,* Livourne, A. I. Castello & E. Sa'dun, 1780 ; Jérusalem, ha-Hayim we-ha-Shalom, 1999.

Sources secondaires

ABRAMOVITZ, Tsvi Yitshaq, « Ha-Kabbala be-Mishnato ha-Hilkhatit shel ha-Gra » (la kabbale dans l'enseignement halakhique du Gaon de Vilna), dans *Torah she-be'al pe* n°39, 1998

ABRAMS, Daniel, « Orality in the kabbalistic school of Nahmanides: preserving and interpreting esoteric traditions and texts », dans *Jewish Studies Quarterly*, vol. III-1, 1996, p. 85-102.

ABRAMS, Daniel, « The boundaries of divine ontology: the inclusion and exclusion of Metatron in the godhead », dans *Harvard Theological Review*, vol. LXXXVII-3, 1994, p. 291-321.

ABRAMS, Daniel, « Critical and post-critical textual scholarship of Jewish mystical literature: notes on the history and development of modern editing techniques », dans *Kabbalah*, vol. I, 1996, p. 17-71.

ABRAMS, Daniel, « Defining modern academic scholarship: Gershom Scholem and the establishment of a new (?) discipline », dans *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, vol. IX-2, 2000, p. 267-302.

BIALE, David, *Scholem, Kabbale et Contre-Histoire*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2001.

GARTNER, Jacob, « Toldot minhag hanahat shnei zugot tefillin 'ad zmano shel rabbi Yossef Caro » (Histoire de la coutume de porter deux paires de tefillin jusqu'à l'époque de r. J. Caro », *Sidra* VIII, 1992, pp. 5-17.

GARTNER, Jacob, « Hashpa'at ha-Ari 'al minhag hanahat shnei zugot tefillin » (Influence du Ari sur la coutume de porter deux paires de tefillin), *Da'at* XXVIII, 1992, pp. 51-64.

GARTNER, Jacob, « Ha-im haniah rav Hay Gaon tefillin shel Rabbeinu Tam ? » (Rav Hay Gaon portait-il les tefillin de Rabbeinu Tam ?), *Sinai* CVII, 1991, 202-212.

HALAMISH, Moshe, *Ha-Kabbala ba-Tefila, ba-Halakha u-va-Minhag* (la kabbale dans la prière, la halakha et la coutume), Ramat Gan, Université Bar Ilan, 2e éd., 2002.

HALAMISH, Moshe, « Halakha we-Kabbala », dans *Derekh ha-Ruah* n°2, 2005.

HALBERTAL, Moshe, « From oral tradition to literary canon: Shem Tov Ibn Gaon and the critique of kabbalistic literature », dans *Homer, the Bible, and Beyond; Literary and Religious Canons in the Ancient World,* éd. par Margalit Finkelberg & Guy G. Stroumsa, Leyde, Brill, 2003, p. 253-265

HALBERTAL, Moshe, « The history of Halakhah, views from within: three medieval approaches to tradition and controversy », dans *Harvard Law School Gruss Lectures*, Cambrigde, MA, 1994.

HALBERTAL, Moshe, « Jacob Katz on Halakhah, orthodoxy and history », dans *The Pride of Jacob; Essays on Jacob Katz and His Work*, éd. par Jay M. Harris, Cambridge, MA, Harvard University Center for Jewish Studies, 2002, p. 163-172.

HUSS, Boaz, « "Sefer ha-Zohar" as a canonical, sacred and holy text: changing perspectives of the Book of Splendor between the thirteenth and eighteenth centuries », dans *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, vol. VII-2, 1997, p. 257-307.

IDEL, Moshe, « Italy in Safed, Safed in Italy. Toward an interactive history of sixteenth-century Kabbalah », dans *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, D. B. Ruderman et G. Veltri éd., University of Pennsylvania Press, 2004.

KANARFOGEL, Ephraim, *Peering Through the Lattices: Mystical, Magical, and Pietistic Dimensions in the Tosafist Period*, Wayne State University Press, 2000.

KATZ, Jacob, « *li-sh'elat ha-qesher bein ha-shabtaut le-vein ha-haskalah we-ha-reformah* » (« À propos du lien entre le sabbataïsme d'une part, la Haskala et le mouvement réformé d'autre part »), dans *Studies in Jewish Religious and Intellectual History presented to Alexandre Altmann*, Siegfried Stein and Raphaël Loewe, eds, Alabama, University of Alabama Press, 1979, pp. 83-100.

KATZ, Jacob, *Halakha we-Kabbala*, Université hébraïque de Jérusalem, 1986.

LAU, Binyamin, « Meqomah shel kabbala bi-fsiqato shel ha-rav 'Ovadia Yossef » (La place de la kabbale dans les décisions du rav 'Ovadia Yossef), dans *Da'at* n°55, 2005.

MARGALIOT, r. Reuven M., *Yesod ha-Mishna we-'Arikhatah*, Lemberg, 1923 ; Jérusalem, Mossad ha-Rav Kook, 6e éd. 1990.

MARGALIOT, r. Reuven M., *Sha'are Zohar. Birur Shitat ha-Zohar ba-Halakha u-va-Aggada, ba-De'ot u-va-Midot, be-Hashwaot 'im divre Hazal ba-Talmudim u-va-Midrashim (Les Portes du Zohar. Explication de la doctrine du Zohar en matière de Halakha et de Aggada, de théologie et de concepts, par comparaison avec les paroles des Sages telles qu'exprimées dans les Talmuds et les Midrashim)*, Jérusalem, Mossad ha-Rav Kook, 1956, 4e éd. 2002.

MONSONGO, E. E., « seder ha-parashiyot ba-tefillin » (l'ordre des parashiyot dans les tefillin), dans *Meqadmei Arets* III, 2004, 146-160.

MOPSIK, Charles, *Cabale et Cabalistes*, Paris, Bayard, 1997 ; rééd. Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes poche », 2003.

MOPSIK, Charles, *Chemins de la cabale. Vingt-cinq études sur la mystique juive*, Paris-Tel Aviv, Éditions de l'Éclat, 2004.

NAHON, Gérard, *La Terre sainte au temps des kabbalistes*, Paris, Albin Michel, coll. « Présences du judaïsme poche », 1997.

SCHOLEM, Gershom, *Bibliographia kabbalistica : Verzeichnis der gedruckten die judische Mystik (Gnosos, Kabbala, Sabbatianismus, Frankismus, Chassidismus) behandelnden Bucher und Aufsatze von Reuchlin bis zur Gegenwart/mit einem Anhang : Bibliographie des Zohar und seiner Kommentare*, Leipzig, W. Drugulin, 1927.

SCHOLEM, Gershom, *Aux origines religieuses du judaïsme laïque. De la mystique aux Lumières*, Calmann-Lévy, 1999.

SOLOVEICHIK, r. Joseph Dov, *Ish ha-Halakha*, Jérusalem, Organisation sioniste mondiale, 1965 ; trad. française par Benjamin Gross, *L'Homme de la halakhah*, Jérusalem, Organisation sioniste mondiale, 1981.

TAMAR, David, « Dinim ha-Meyusadim 'al ha-Zohar ba-*Shulhan 'Arukh* u-va-*Beit Yossef* » (les lois fondées sur le Zohar dans le *Shulhan 'Arukh* et le *Beit Yossef*), dans *Sinaï* n°115, automne 1995.

TA-SHMA', Israël Moshe, « "Ahavat 'olam" we-"Ahava rabba" », dans *Sefer ha-Yovel la-Rav Mordekhay Breuer* vol. II, 1992.

TA-SHMA', Israël Moshe, « Halakha, Kabbala u-Filosofia bi-Sefarad ha-Notsrit » (Halakha, kabbale et philosophie dans l'Espagne chrétienne), dans *Shenaton ha-Mishpat ha-'Ivri* vol. XVIII-XIX, 1992-1995.

TA-SHMA', Israël Moshe, « "Ha-Pores sukkat shalom" – berakha we-gilguleah : halakha we-reshit ha-kabbala » ("Ha-Pores sukkat shalom" – une bénédiction et ses avatars : la halakha et les débuts de la kabbale), dans *Asufot* vol. II, 1988.

TA-SHMA', Israël Moshe, « Rabbi Yossef Caro bein Ashkenaz li-Sefarad : le-heqer hitpashtut Sefer ha-Zohar » (Rabbi Joseph Caro entre Ashkenaz et Sefarad : enquête sur la diffusion du Zohar), dans *Tarbits* vol. LIX-1&2, 1990.

TA-SHMA', Israël Moshe, « *Sheelot u-Tshuvot min ha-shamayim* : ha-qovets we-tossefotaw » (*Sheelot u-Tshuvot min ha-shamayim* : compilation et ajouts), dans *Tarbits* vol. LVII-1, 1988.

TA-SHMA', Israël Moshe, « Zikaron histori, zikaron sifruti, u-va'ayat ha-perspektiva » (mémoire historique, mémoire littéraire, et le problème de la perspective), dans *Tsion* vol. LXIX-2, 1998.

WOLFSON, Elliot, « Beautiful maiden without eyes: "peshat" and "sod" in Zoharic hermeneutics », dans *The Midrashic Imagination; Jewish Exegesis, Thought, and History*, éd. par Michael Fishbane, Albany, State University of New York Press, 1993, p. 155-203.

WOLFSON, Elliot, « From sealed book to open text: time, memory, and narrativity in kabbalistic hermeneutics », dans *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*, éd. par Steven Kepnes, New York, New York University Press, 1996, p. 145-178

WOLFSON, Elliot, « Beyond the spoken word: oral tradition and written transmission in medieval Jewish mysticism », dans *Transmitting Jewish Traditions; Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*, éd. par Yaakov Elman et Israel Gershoni, New Haven, Yale University Press, 2000, 166-224.

WOLFSON, Elliot, « Beyond good and evil: hypernomianism, transmorality, and kabbalistic ethics », dans *Crossing Boundaries: Essays on the Ethical Status of Mysticism*, éd. par G. W. Barnard, Londres, Chatham House Publishers, 2002.

ZAFRANI, Haïm, *Kabbale, vie mystique et magie*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986.

ZILBER, Lior, « 'Iruv Nigle we-Nistar (le-Birur shitatam shel ha-Hatam Sofer we-ha-rav Tsvi Yehuda Kook) » (le mélange de l'exotérique et de l'ésotérique. Éclaircissements sur la position du Hatam Sofer et de r. Tsvi Yehuda Kook), dans *Tsohar* n°10, 2002.

TABLE DES MATIERES

Note sur la transcription de l'hébreu

Introduction

La halakha, une préoccupation kabbalistique majeure
Objet de notre propos
Histoire et herméneutique

I^re^ Partie
Halakha et kabbale : histoires croisées

Chapitre I : Exotérisme et ésotérisme selon rabbi Hayim Vital

C. Introduction de r. Hayim Vital au *'Ets Hayim*

[Pourquoi le Messie n'est toujours pas arrivé]
[Ceux qui instrumentalisent la Torah]
[Servilité de l'exotérique]
[L'exotérique comme sommeil]
[Fils ou serviteur]
[Conditions préalables de l'étude ésotérique]
[La kabbale comme Arbre de vie – *'Ets Hayim*]
[La kabbale comme moteur et finalité de la délivrance]
[Le mépris de l'ésotérique comme cause de l'Exil]
[Les degrés de l'initiation]
[Les ignorants comme « peuple de la terre »]
[De l'aveuglement des érudits]
[Toute difficulté textuelle dans le texte exotérique trouve sa justification dans l'ésotérique]
[La matière narrative comme simple vêtement]
[Contre les érudits qui se refusent l'accès à l'ésotérique]
[Les kabbalistes sans tradition comme « fils idiots »]
[Action rédemptrice de l'étude kabbalistique]
[L'étude de la kabbale est obligatoire]
[L'étude de la kabbale « renforce » Dieu]
[La kabbale, but suprême]

D. Finalité ésotérique de la halakha

E. Ésotérique de l'ésotérique

Caractéristiques du discours ésotérique
Le véritable sens ésotérique comme intuition mystique
Normativité de l'ésotérique

Chapitre II : Histoire et structure des corpus halakhique et kabbalistique

Importance de la périodisation

A. Périodes pré-talmudiques (du -Ve au Ier siècle)

B. Époque des Tanaïm (Ier s. – IIe s.) : Mishna et Zohar

Le Zohar
La Mishna

C. Les Amoraïm (IIIe s. – Ve s.)

D. Les Geonim (VIe s. – XIe s.)

E. Les Rishonim (XIe s. – XVIe s.)

Le monde ashkénaze
Le monde séfarade
La kabbale espagnole au regard des générations postérieures
Évolution des genres

F. Un XVIe siècle de transition

Le *Beit Yossef* et le *Shulḥan ʻArukh*
Systématisation de la kabbale médiévale
Influence du système cordovérien
Naissance de la nouvelle kabbale
Les autres voies de la transmission kabbalistique
Évolution des genres littéraires

G. La naissance des nouvelles écoles (XVIIe s. – XVIIIe s.)

La lutte contre l'hérésie
Les derniers feux de l'école italienne
Les kabbalistes de Jérusalem et la yeshiva Beit El
La kabbale du Rashash
Les halakhistes de Beit El
La naissance du hassidisme
Entre commentaire et abstraction

H. Le XIXe siècle des grandes synthèses

La lutte contre la réforme
Un monde juif multipolaire
En kabbale, l'ère du pluralisme et des échanges
L'ère des sommes

Conclusion

IIe Partie
Du Talmud au Rashash :
Trois cas d'espèces de la kabbale comme source de halakha

Chapitre I : Le Zohar comme source halakhique chez r. Joseph Caro

C. Analyse du problème talmudique

Mitswot « positives » et mitswot « négatives »
Le concept de *Mitswa she-ha-zeman grama*
De-Orayta / *de-Rabbanan*
Principales lectures du passage cité chez les Rishonim : le Rosh
Principales lectures du passage cité chez les Rishonim : Tossefot
Principales lectures du passage cité chez les Rishonim :
r. Mordekhay Yaffe, *Levush Malkhut*, *Orah Hayim* 31
L'innovation du *Beit Yossef*
Pourquoi le *Beit Yossef* cite-t-il le Zohar ?
Lecture du Zohar
Reprise primo-lurianique de ces élaborations zohariques
chez r. Hayim ha-Kohen de Aram Tsova
[montée et descente à travers les niveaux d'être]
[Les montées de hol ha-mo'ed]
[Les « jours » selon la kabbale]
Théorie kabbalistique du signe
La circoncision (*brit mila*) comme signe
Les tefillin comme signe
Le shabbat comme signe
Hol ha-mo'ed selon le Zohar
Interprétation kabbalistique de la distinction *de-Orayta* / *de-Rabbanan*
Postérité de l'approche du *Beit Yossef*
La lecture du Malbim et celle du *Avnei Nezer*

D. Trancher la halakha en fonction du Zohar : précurseurs et continuateurs de l'approche du *Beit Yossef*

Les précurseurs de r. Joseph Caro : r. Eliyahu Mizrahi
Le Radbaz
Notion de *humra*
Conclusions tirées du Radbaz
Définition du *minhag*
r. Isaac Caro
Trancher selon la kabbale d'après le *Beit Yossef*
Le Zohar comme source post-talmudique
La halakha zoharique comme mesure de piété (*hassidut*)

Les peines dans le Zohar
Résumé de la position de r. Joseph Caro
Équivocité de l'explicite

Chapitre II : Constitution du corpus lurianique comme source halakhique
Singularité de l'approche lurianique

C. Position du problème
Safeq
Doute et législation rabbinique
Safeq de-Rabbanan le-qula
Safeq berakhot le-haqel
Position du problème halakhique
Défense du minhag ashkénaze
Une controverse exemplaire
Irruption de l'autorité lurianique
Analyse du discours kabbalistique
Les vêtements de l'âme

D. Le Arizal comme source halakhique suprême
Le témoignage du Hida
Le témoignage de r. Hayim Benveniste
On n'oppose pas l'argument *safeq berakhot le-haqel* au Arizal
Aspects halakhiques de ce principe
La coutume du Arizal comme coutume universelle
Le prophète Élie – « la Torah n'est pas au ciel »
Dangers de la législation inspirée
Résolution du problème
Élie selon le Hatam Sofer
Une préfiguration des temps messianiques
Multiplicité des échéances messianiques
Détermination du corpus lurianique faisant autorité halakhiquement
Importance de la chaîne des témoins
La place du Rashash
Pourquoi le Rashash s'insère dans la chaîne des textes premiers
Chaînes de transmission et reconfiguration des synchronicités
La kabbale, entre sanctuarisation et dynamisation de la halakha

Chapitre III : Elu wa-elu divre Elohim hayim *:Approche dialectique et diachronique de la controverse halakhique*
Les diverses paires de tefillin

D. Le problème halakhique : sources et analyse
Analyse des deux opinions
Antiquité du débat
La décision du *Shulhan 'Arukh*
Fondations du minhag

Dans quelle mesure peut-on mettre deux paires de tefillin ?
Le problème de *bal tossif*

E. La position kabbalistique

Analyse : tefillin de ce monde, tefillin du monde-à-venir (*'Olam ha-ba*)
Les tefillin de Shimusha Rabba

F. Le pluralisme halakhique selon la kabbale

La position du Arizal et ses racines chez r. Jacob de Marvège
L'opposition du Gaon de Vilna
Théorie du *'Olam ha-ba* selon les textes lurianiques
[Avoir part au *'Olam ha-ba*]
La transfiguration alchimique de l'âme hylique selon le Malbim
Du minhag personnel de r. Isaac Luria à la halakha séfarade
Retour du problème de *bal tossif*
Un double standard halakhique
Téléologie halakhique de la kabbale selon le Hida
La kabbale comme métanomisme messianique
Propositions sur l'hérésie

Conclusion

Glossaire

Bibliographie

Sources primaires

6. *Outils biographiques et bibliographiques*
7. *Halakha classique et concepts halakhiques*
8. *Kabbale*
9. *rituels de prière*
10. *halakha kabbalistique*

Sources secondaires

REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont tout d'abord à Charles Mopsik z"l pour m'avoir permis de commencer cette étude, ainsi qu'à Mme Régine Azria et Mme Danièle Hervieu-Léger pour m'avoir permis de la finir.

Ils vont ensuite à rav Hayim Drezdner, rav Yehochoua Gronstein et rav Gérard Zyzek, ainsi qu'à Mme Maguy Halpern, pour leurs précieux conseils.

Ils vont enfin à ma famille et mes amis, pour leur soutien constant et indispensable.