

MAURICE R. HAYOUN

La Philosophie
et la Théologie de
Moïse de Narbonne
(1300–1362)

*Texts and Studies in
Medieval and Early Modern Judaism*

4

Mohr Siebeck

Texts and Studies in Medieval and
Early Modern Judaism

Edited by

Maurice R. Hayoun · Ivan G. Marcus
Peter Schäfer

La Philosophie et la Théologie de Moïse de Narbonne

(1300–1362)

par

Maurice-Ruben Hayoun



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Hayoun, Maurice R.:

La philosophie et la théologie de Moïse de Narbonne : (1300–1362) /
par Maurice-Ruben Hayoun.

– Tübingen : Mohr, 1989

Texts and studies in medieval and early modern Judaism ; 4)

ISBN 3-16-745340-0 / eISBN 978-3-16-163154-2 unchanged ebook edition 2024

ISSN 0179-7891

NE: GT

© 1989 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), P. O. Box 2040, D-7400 Tübingen.

Toutes reproductions, traductions ou adaptations d'un extrait quelconque de ce livre par quelque procédé que ce soit, notamment par photocopie, microfilm ou mémorisation et traitement dans un système électronique réservées pour tous pays.

Imprimerie Gulde-Druck, Tübingen; relieur Heinrich Koch, Tübingen.

Imprimé en Allemagne.

*A mes Parents
en Témoignage d’Affection*

Remerciements

J'ai l'agréable devoir d'exprimer ma profonde gratitude aux institutions et aux personnes qui m'ont apporté leur aide lors de l'accomplissement de ce travail: L'*Alexander von Humboldt-Stiftung* (Bonn), le *Deutscher Akademischer Austauschdienst* (Bonn), la *Fritz Thyssen Stiftung* (Cologne), la *Memorial Foundation for Jewish Culture* (New York), Madame Annie Abihssira, Monsieur Jacques-Henri Abihssira, Mademoiselle Raymonde Hayoun, M. le Pr Jean Jolivet, M. le Pr Meshonnic et M. le Pr Ch. Touati.

Paris, Septembre 1988

M.-R. Hayoun

Table des Matières

<i>Remerciements</i>	VII
<i>Tableau des transcriptions</i>	XIII
<i>Liste des sigles et des abréviations</i>	XIV
<i>Liste des œuvres de Moïse Narboni</i>	XVI
<i>Avant-Propos</i>	XVII

Première Partie

<i>Chapitre I: La philosophie et la mystique dans le judaïsme de la France meridionale au XIVe siècle</i>	3
1. Loi, philosophie et mystique dans le judaïsme	3
2. Traductions et traducteurs	9
3. Problématiques maïmonidiennes: Maïmonide et le maïmonidisme. L'interprétation allégorique et la critique des traditions religieuses juives. Les controverses autour des enseignements philosophiques du Guide	15
4. L'apport gréco-musulman: A.-Fārābī, Ibn Sinā, Abū Hamid al-Ghazālī, Ibn Bāḡḡa, Ibn Ṭufayl et Ibn Rušd	39
5. Philosophie et kabbale: à propos de la sensibilité mysticisante de Moïse de Narbonne	47
6. La véracité des Ecritures. <i>Haysbara</i> et <i>Irshad</i>	59
<i>Chapitre II: Moïse de Narbonne: L'homme</i>	61
1. Naissance, famille et enfance	61
2. La formation intellectuelle	63
<i>Chapitre III: Moïse de Narbonne: Les œuvres</i>	65
1. Le commentaire du livre des Lamentations	65
2. Textes relatifs à la logique	70
a) Explication des termes de la logique (Pérush me-millot ha-higgayon) 70	
b) Commentaire de la paraphrase de l'Organon par Averroès 70	
3. Les commentaires philosophiques	72
a) Le traité de la perfection de l'âme 72	
b) Le commentaire du traité d'Averroès de l'intellect hylique et de la possibilité de la conjonction avec l'intellect agent 73	
c) Commentaire du commentaire d'Averroès sur le traité de l'intellect d'Alexandre d'Aphrodise 76	

d) Commentaire du commentaire moyen d'Averroès sur la Physique d'Aristote	76
e) Commentaire des Dissertations physiques et du traité de la substance des sphères	77
4. Les sommes	77
a) Le commentaire des <i>Intentions des philosophes</i> (BN n° 956)	78
b) Le commentaire du <i>Ḥayy ibn Yaqqān</i> d'Ibn Ṭufayl	79
c) Le commentaire du <i>Guide des égarés</i> de Moïse Maïmonide (BN n° 699)	80
5. La médecine	81
a) Le commentaire sur la quatrième partie du Canon d'Avicenne	81
b) Le chemin de vie (BN n° 1200)	81
6. La mystique	82
a) Le commentaire du <i>Shi'ur Qoma</i>	82
b) <i>Pirqé Moshé</i>	82
7. Les épîtres indépendantes	83
a) L'épître du libre arbitre	83

Deuxième Partie

<i>Chapitre I:</i> Dieu, intellect suprême, est l'archétype intelligible de l'univers	87
<i>Chapitre II:</i> La question des attributs divins	96
<i>Chapitre III:</i> La volonté et la science divines	103
1. La volonté divine	104
a) La volonté éternelle (<i>ha-Ratson ha-qadum</i>)	105
b) Volonté et activité divines	108
2. La science divine	110
a) La science divine selon Maïmonide	111
b) Averroès, la science divine et les masses	112
c) Unité de la science divine	113
d) La science divine et le réel en devenir	116
e) Omniscience divine et libre arbitre humain	118

Troisième Partie

<i>Chapitre I:</i> Le problème de la production éternelle de l'univers et ses implications	127
1. Narboni et Maïmonide	128
2. Averroès et al-Ghazālī	133
3. Narboni et Ibn Ṭufayl	137
4. Narboni et Averroès	139

<i>Chapitre II: L'éternité de l'univers: Questions de Physique</i>	140
1. L'éternité du mouvement et du temps	142
2. L'éternité de la matière première	143
3. Ingénérabilité et incorruptibilité de l'univers	144
4. Philosophie et liturgie: Du sens bien compris du terme <i>hiddush</i>	145
<i>Chapitre III: Le commentaire narbonien du récit de la création</i>	148
1. <i>Hathala et reshit</i>	149
2. L'éternité du temps et du mouvement	149
3. Les éléments	151
4. Les eaux d'en-haut et les eaux d'en-bas	153
5. La génération et la corruption	154
6. Adam et Eve	154
7. Le jardin de l'Eden et la descendance d'Adam	156
<i>Chapitre IV: Albalag et Gersonide sur le récit de la création</i>	158
1. Isaac Albalag et son commentaire du récit de la création	158
2. Gersonide et le récit de la Genèse	161

Quatrième Partie

<i>Chapitre I: Les intellects séparés, les sphères et leur influence sur le monde sublunaire</i>	167
1. Le commentaire du <i>Hayy ibn Yaqzān</i> d'Ibn Ṭufayl	168
2. Averroès et son <i>Epitomé de la Métaphysique</i>	171
3. Le commentaire de Moïse de Narbonne sur le Traité de la substance des sphères	177
<i>Chapitre II: Les sefirot, les intellects séparés et les sphères</i>	179
<i>Chapitre III: L'intellect agent</i>	186
1. Le problème de la génération chez Averroès	186
2. Narboni et Ibn Ṭufayl sur l'intellect agent	188

Cinquième Partie

<i>Chapitre I: La problématique de l'âme chez Moïse de Narbonne</i>	197
<i>Chapitre II: Intellection et conjonction. Doctrines</i>	201
1. Le frère en esprit	201
2. Les doctrines sur l'intellect: Aristote, Thémistius, Alexandre	202
3. Narboni et al-Ghazālī	207
4. Immortalité, conjonction et extase mystique	210

<i>Chapitre III: Providence et théodicée</i>	215
1. Maïmonide	217
a) Les théories maïmonidiennes de la providence	218
b) Le mal	220
c) L'exégèse du livre de Job	221
2. Moïse Narboni sur le mal, le livre de Job et la providence	223
a) Le commentaire du livre des <i>Lamentations</i>	223
b) Le commentaire des <i>Intentions des philosophes</i>	225
c) Le commentaire de <i>Ḥayy</i>	225
d) Le commentaire de <i>Guide des égarés</i>	227
 <i>Chapitre IV: Le libre arbitre</i>	 231
1. Le point de vue d'Abner de Burgos	233
2. La réfutation de Narboni	235
a) Le déterminisme astral	236
b) L'existence de la contingence	237
c) La science divine dans son rapport avec le libre arbitre	239
d) L'existence substantielle du bien et la nécessité de la matière	240
 <i>Chapitre V: La politique</i>	 242
1. Le solitaire d'Ibn Ṭufayl	244
2. Le solitaire d'Ibn Baġġa	246
3. Averroès et l'éducation politique	248

Sixième Partie

<i>Chapitre I: La spécificité d'Israël: Entre le judaïsme et l'averroïsme</i> ..	253
<i>Chapitre II: La prophétie</i>	257
1. Comment devient-on prophète?	257
2. Le cas de Moïse	264
 <i>Chapitre III: Les miracles</i>	 267
<i>Chapitre IV: La Tora, les mitswot et la prière</i>	274
1. L'interprétation politique de la Tora	274
2. Le rôle et la motivation des préceptes religieux	282
3. La prière	286

Epilogue

Moïse de Narbonne dans l'Histoire	289
Conclusion	298
<i>Bibliographie</i>	301
<i>Index de noms</i>	317

Tableau des transcriptions

a	א	l	ל
b	ב	m	מ
g	ג	n	נ
d	ד	ş	ס
h	ה	c	ע
w	ו	p	פ
z	ז	ts	צ
h	ח	q	ק
t	ט	r	ר
y	י	s	ש
k	כ	t	ת

Liste des sigles et des abréviations

AH	Abū Hamid al-Ghazālī
AHDLMA	<i>Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age</i>
BN	Bibliothèque Nationale de Paris (Pour le Fonds Hébreu)
C/R	Compte-rendu
ECRIVAINS	<i>Les écrivains juifs français du XIVe siècle</i> par Renan & Neubauer Paris, 1897 (Réimp. en 1969 par Gregg International, Farnborough)
GERSONIDE	<i>La pensée philosophique et théologique de Gersonide</i> par Charles Touati, Paris, Editions de Minuit, 1973.
Guide	<i>Le guide des égarés de Moïse Maïmonide</i> traduit de l'arabe par Salomon Munk. Paris, 1856–1866.
(h)	Hébraïque.
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
Ḥayy	<i>Ibn Ṭufayl/Le philosophe sans maître. Histoire de Ḥayy ibn Yaḡzān</i> . Présentation de Georges Labica. Traduction de Léon Gauthier. Alger, SNED, 1969. Aussi Vrin-reprint pour l'ensemble du travail de Gauthier, 1983.
HTR	<i>Harvard Theological Review</i> .
HÜB	<i>Die hebräischen Übersetzungen im Mittelalter und die Juden als Dolmetscher</i> , par Moritz Steinschneider, Berlin, 1893 (Réimp. à Graz en 1956)
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i> , Cincinnati, Ohio.
IB	Ibn Bāḡḡa.
IOS	<i>Israel Oriental Society</i>
IR	Ibn Rušd
ISAAC	<i>Isaac Albalag, averroïste juif, traducteur et annotateur d'al-Ghazālī</i> . Paris, Vrin, 1960.
ALBALAG	
IS	Ibn Sīnā
IT	Ibn Ṭufayl
JQR	<i>Jewish Quarterly Review</i>
MELANGES	<i>Mystics philosophers and politicians. Essays in jewish intellectual history in honour of A. Altmann</i> . Ed. by J. Reinharz & D. Swetschinski, North Carolina, 1982.
A. ALTMANN	
MELANGES	<i>Mélanges de philosophie juive et arabe</i> par S. Munk. Paris, 1859 (Réimp. par Vrin à Paris en 1955)
MUNK	
MELANGES	<i>Mélanges Georges Vajda</i> . Ed. par G. Nahon & Ch. Touati. Louvain, Peeters, 1980.
G. VAJDA	
PAAJR	<i>Proceedings of the American Academy for Jewish Research</i> . New York.
QS	<i>Qiryat Sefer</i>
RECHERCHES	<i>Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Age</i> par Georges Vajda, Paris/La Haye, 1962.

REJ	<i>Revue des Etudes Juives</i> , Paris.
RHR	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i> , Paris.
STUDIES I	<i>Studies in medieval jewish history and litterature</i> . Ed. by Isadore Twersky, Cambridge, Massachussets, 1979.
STUDIES II	<i>Studies in medieval jewish history and litterature</i> . Ed. by Isadore Twersky, Cambridge, Massachussets, 1984.
TT	<i>Tahafut al-Tahafut. The incoherence of the incoherence</i> . Traduction anglaise par Simon van den Bergh. (Edition en un volume) Cambridge, 1978.
WOLFSON	<i>Crescas' critique of Aristotles</i> par Harry Austrin Wolfson. Cambridge, Massachussets, 1971 ³

Liste des œuvres de Moïse Narboni

- CG *Commentaire sur le Guide des égarés de Moïse Maïmonide*. Manuscrit n° 699 de la BN.
- CH *Commentaire sur le Ḥayy ibn Yaḳẓān d'Ibn Ṭufayl*. Manuscrit n° 915 de la BN et occasionnellement les manuscrits 913 et 916.
- CI *Commentaire sur les Intentions des philosophes d'al-Ghazālī*. Manuscrit n° 956 de la BN.
- CL *Commentaire sur les Lamentations*. Edition critique avec introduction et notes (par M. R. Hayoun) in *Oovéts 'al yad* (1988–1989).
- EPC *The epistle on the possibility of conjunction with the active intellect by ibn Rushd with the commentary of Moses Narboni*. Edited by Kalman Perry Bland Jewish Theological Seminary, New York, 1982, Moreshet Series, VIII.
- LA L'épître du libre arbitre de Moïse de Narbonne. Edition du teste hébraïque avec introduction, traduction et notes par MR Hayoun in *REJ* CXLI, 1–2, 1982, pp 139–167.
- PA *Perfection de l'âme (Shelémot ha-Néfesh)*. Edition avec introduction et notes par AL Ivry, Jérusalem, 1977.
- SQ *Narboni's epistle on the Shī'ur Qomah*. In *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. Cambridge, Massachusetts, 1967. Ed. par A. Altmann.

Avant-Propos

Décrire la vie et l'œuvre d'un grand penseur juif de la France méridionale du XIV^{ème} siècle, à une époque où l'averroïsme¹ et la kabbale² se disputaient les meilleurs esprits élevés dans la tradition juive, lui assigner sa place dans le mouvement des idées de son temps, tels sont les objectifs de ce travail sur Moïse de Narbonne qui fut aussi bien enraciné dans la tradition juive que dans la philosophie gréco-musulmane³.

¹ Georges Vajda, A propos de L'averroïsme juif in *Etudes de théologie et de philosophie arabo-islamiques à l'époque classique*. (Ed. par D. Gimaret, & MR Hayoun & J. Jolivet) Londres, 1986, Variorum reprints. Voir aussi A. Ravitzky, The anthropological theory of miracles in medieval jewish philosophy. In *Studies in medieval jewish history and literature* (Ed. Isadore Twersky, Cambridge, Mass. 1984) pp 249–250.

² Gershom Scholem, *Les origines de la kabbale* (Paris, Aubier-Montaigne, 1966) Traduction de Jean Löwenson, pp 263 et ss. Voir aussi le cas (un peu tardif par rapport à notre auteur) de Joseph ben Shalom (dit Ashkenazi) de Catalogne analysé par G. Vajda dans *AHDLMA* 1956, pp 45–144; voir aussi SM. Stern, Rationalists and kabbalists in medieval allegory in *Journal of Jewish Studies*, VI, 1955 pp 73–86 (cité par Vajda p 46 en note 2.)

³ Peut-on trouver un philosophe juif du XIV^{ème} siècle plus familier de la tradition des *falasifa* que ne l'était Moïse de Narbonne? Certes, Maïmonide avait été le père de cette évolution qui avait consisté à faire entrer de plain-pied le judaïsme au sein de l'univers conceptuel gréco-musulman. Mais, jamais il n'avait commenté d'une manière aussi érudite des auteurs musulmans tels Avicenne, Avempace, Ibn Tufayl et Ibn Rushd. Avec Narboni, on peut parler d'une véritable symbiose judéo-musulmane au plan philosophique. Sur la notion de fraternité entre les philosophes de tous les temps et sans distinction de religion. Voici un passage du commentaire de Narboni sur le *Hayy*: «Attendu que tout mobile requiert un moteur, qu'une relation existe entre le second et le premier et que l'auteur n'a pas mis d'emblée le livre en connexion avec lui-même (IT), il a ramené l'incitation à rédiger cet ouvrage (le *Hayy ibn Yaqzān*) à la demande du frère. IT a dit: «Tu m'as demandé, frère bien-aimé, que Dieu t'accorde la vie éternelle et la félicité infinie, etc. . . » (*Hayy* p 29); par frère il entend celui qui partage ses croyances et qu'il affectionne car la volonté de lui ressembler est la cause de l'amour qui est l'union. Mais pour moi, le bien-aimé, c'est tout un chacun, dès lors qu'il est l'homme de confiance de toute la maison (Nb. 12;7). Et j'ai vu que le sage Abū Bakr ben al-Saïgh dans son introduction à son livre intitulé *l'Épître de l'adieu* (Manuscrit 969 de la BN, fol. 86a) lui suggérait de le rencontrer et de se distinguer par le degré de la science car c'est en elle que se rencontrent et se réunissent les Sages. Voici les propos d'Abū Bakr: «Et si c'est pour me rencontrer, je te conseillerai, toi et ceux parmi nos frères contemporains auxquels parviendront ces propos ainsi que tous les autres depuis les débuts des temps. . . et tout celui qui a la même science que nous et qui arrive à professer les mêmes croyances que nous, celui-ci fait partie de nos frères de la même façon que nous sommes les frères de nos devanciers. J'entends par là non point les pères ayant engendré nos corps mais ceux qui ont donné naissance à nos âmes ou qui étaient susceptibles d'en faire autant.» Ici s'arrête la citation d'Abū Bakr Ibn Bāḡḡa.

L'auteur signifie que les Sages, engendeurs de la nature véritable de notre essence qui est la forme intellectuelle, sont les vrais pères ainsi que le dit Aristote dans le livre alpha de la *Métaphysique*: «Il convient que ceux qui partagent en commun la foi et la connaissance depuis le

Il semble que Moïse de Narbonne soit né avec son siècle, c'est-à-dire vers 1300. Or en 1303–1306⁴ se déchainait une nouvelle controverse autour des écrits de Moïse Maïmonide (1138–1204) et des études philosophiques en général. Par ailleurs, le courant ésotérique juif médiéval était en pleine ascension: le *Bahir* était connu depuis 1190 environ et le *Zohar* depuis 1270/1280, encore que notre auteur semble, à notre connaissance, ne s'y être jamais référé de manière explicite. Il en va tout autrement du *Bahir* cité dans le commentaire du *Guide des égarés* de Moïse Maïmonide, lequel constitue, il est vrai, l'œuvre dernière et donc la plus tardive de l'auteur⁵. Partant, il y a chez Narboni cette hésitation qui marqua tant d'intellectuels juifs de son temps: osciller, au moins au début de leur carrière, entre deux traditions, l'une paraissant authentiquement juive mais procédant à une *remythologisation* du judaïsme⁶, et l'autre s'évertuant à le conceptualiser et *l'averroïser* le plus possible⁷. Bien que Narboni ait tenté de concilier ces deux impératifs dans un premier écrit de jeunesse, le commentaire sur le *Shi'ur Qōmā*⁸ où il confère une intelligibilité philosophique à une symbolique mystique des plus exubérantes, et plus tard en 1349 dans son commentaire très érudit du *Ḥayy ibn Yaqzān*⁹ où il s'agit de réaliser la conjonction avec l'intellect agent à l'aide

début des temps. . . soient appelés frères, qu'ils se rencontrent ou ne se rencontrent pas dans l'espace et le temps, après qu'ils se soient rencontrés dans la connaissance.»

Nous n'avons pas trouvé la citation exacte chez Aristote mais un passage approchant. Cf. *Métaphysique*, x, 1, p 108 de la traduction de J. Tricot, Paris, Vrin, 1974. Le passage du commentaire de Narboni sur CH est tiré de l'introduction. Voir le manuscrit 915 de la BN.

⁴ Voir Charles Touati, La controverse de 1303–1306 autour des études philosophiques in REJ, 127, 1968, pp 21–37. (Repris dans *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*. Paris, Ed. de Minuit, 1973 pp 20–32. Voir aussi Nehemia Brüll, Die Polemik für und gegen Maimuni im XIII. Jahrhundert in *Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur*, 4, 1897 p 9 et ss.

⁵ Voir CG I,62. Voir aussi G. Scholem, *Das Buch Bahir. Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala auf Grund der kritischen Neuausgabe*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970² p 81. Narboni se gausse de ceux qui pensaient que les fumées des sacrifices étaient propices à l'unification des sefirot (*hitahedut hasefirot*).

⁶ Voir surtout G. Scholem, *La kabbale: les thèmes fondamentaux*. Paris, Le Cerf, 1985 (La forme mystique de la divinité pp 37–72.) Dans ce même contexte de remythologisation du judaïsme il est intéressant de se référer aux recherches de Michael Shmidmann, On Maimonides' «conversion» to kabbalah. In *Studies in medieval jewish history and literature. Volume II* (Ed. Isadore Twersky, Cambridge, Mass. 1984) pp 375–389. Selon certains auteurs juifs du milieu du XIV^eme, un vieux kabbaliste se serait chargé d'inculquer à l'auteur du *Guide des égarés* une meilleure appréciation de la chose religieuse.

⁷ Outre Narboni lui-même et Joseph Ibn Caspi (mort aux alentours de 1340) il faut signaler le cas d'Isaac Albalag. Voir G. Vajda, *Albalag*. . . et l'édition du *Sefer tiqqun ha-dé'ot le-Rabbi Itshaq Albalag* (Jérusalem, 1968). Voir aussi l'article de Vajda signalé en note 1.

⁸ Moses Narboni's epistle on the *Shi'ur Qōmāh*. In *Jewish medieval and Renaissance studies* (Ed. A. Altmann, Harvard University Press, 1967). L'introduction anglaise à l'édition du texte hébraïque a été reprise dans *Studies in religious philosophy and mysticism* (Cornell University Press, 1969) et enfin dans *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung*. (TSMJ, 2, Tübingen, Mohr, 1987) pp 130–154.

⁹ Cf. G. Vajda, *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*.

d'un bond mystique et non plus au terme d'une démarche philosophique de type discursif, on voit bien que notre auteur est resté un averroïste convaincu¹⁰ même si, jusqu'au soir de sa vie, on peut encore déceler certaines images ou comparaisons indiscutablement mysticisantes¹¹. Mais dire que Narboni avait une indéniable sensibilité mystique n'implique pas qu'il ait été un kabbaliste puisque la kabbale incarnait auprès des juifs le courant mystique. Il n'a jamais repris les *thèmes fondamentaux de la kabbale*: il retraduit en concepts philosophiques les descriptions foncièrement ésotériques du *Shi'ur Qōmā*, il ne souscrit pas à la représentation du corps astral ni à la transmigration des âmes. Et par dessus tout, il ne reprend à son compte aucune nomenclature sefirotique¹³ bien qu'il se soit prêté à l'établissement d'un tableau de correspondances dans le commentaire cité *supra* du *Ḥayy ibn Yaqzān*.

(Paris/LA Haye, 1962) pp 396–403. Voir aussi MR Hayoun, Moïse de Narbonne sur les sefirot, les intellects séparés et les sphères. JQR, 1985.

¹⁰ AL Ivry, Toward a unified view of Averroes' philosophy, *The forum – Philosophical forum*, IV, 1972 pp 87–112; voir aussi un autre article du même auteur cité par KP Bland dans EPC (p 18): Moses Narboni: The complete averroist. (Papier lu en 1972 à Cambridge devant l'*American Oriental Society*. Mais nous ne sommes pas d'accord avec M. Ivry sur son appréciation du «mysticisme» de Narboni. Il faut dire que cet auteur, qui nous a fourni une magnifique édition hébraïque de la *Perfection de l'âme* PA, de Narboni, n'a pas toujours étendu ses recherches à l'ensemble des œuvres de notre philosophe. Voir par exemple, MR Hayoun, Moïse de Narbonne: Textes relatifs à l'âme. (Editions de textes hébraïques à paraître en 1989 in *Da'at* (Bar-Ilan).

¹¹ Nous nous référons principalement à l'épître du libre arbitre (LA) parue in *REJ*, 1982 pp 139–167; surtout p 148 du texte hébreu avant-dernière ligne (*we-ba-'otiyot porehot u-mithaz-zeqot demutam* (sic) *ba-nimtsa'im*. . .) Voir aussi la présentation précédant les textes dans notre article de la JQR (cité en note 9).

¹² Cf. Charles Touati, Dieu et le monde selon Moïse Narboni, *AHDLMA*, 21, 1954 pp 205: «Narboni se voulait strictement fidèle à Aristote interprété par Averroès; pour louer ces deux maîtres il n'a pas assez de dithyrambes, et, dans toute controverse philosophique, il prend partie pour Averroès. Pourtant, l'esprit qui anime sa philosophie dans son ensemble est néoplatonicien. En somme c'est son mysticisme en lui qui a triomphé d'Averroès et qui l'a porté à reconnaître en Dieu l'unique réalité et à voir le monde comme un fantôme qu'il fallait encore supprimer.» C'est nous qui soulignons le passage précédant dans cette citation; M. Touati n'a pas commis l'erreur de parler de «kabbalisme». Il faut voir aussi, cependant, les pages d'A. Altmann consacrées aux relations de Narboni avec la kabbale en général et l'exégète juif néo-platonicien du XII^e siècle, Abraham ibn Ezra, en particulier; Narboni's epistle on the Shi'ur Qōmāh (déjà cité) pp 143–154 du recueil *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1987. Voir aussi notre propre étude dans *JQR* (Boston, 1985) où nous produisons, certes, de nombreuses références au «mysticisme» de Narboni, sans toutefois nous éloigner vraiment des solides conclusions de M. A. Altmann.

¹³ En effet, dans son commentaire sur le *Ḥayy ibn Yaqzān* (CH) qui date de 1349 Narboni dit avoir connaissance «de correspondances établies par les *hakhmé Ysraél* (Sages anciens d'Israël) entre les sphères, les intelligences séparées et les sefirot». Mais on ne sait pas vraiment s'il se contente de reproduire une opinion ou s'il la reprend à son compte. En tout état de cause, cette nomenclature sefirotique qu'il nous expose porte la marque du grand philosophe juif de l'époque, Don Joseph ibn Waqar, connu pour sa synthèse entre la philosophie, la kabbale et l'astrologie (Voir G. Vajda, *Recherches sur la philosophie et la kabbale*, Paris/La Haye, 1962, déjà cité) et auquel Narboni avait demandé des informations sur un point obscur du *Guide*. Voir

La trilogie narbonienne où nous sont livrées les conceptions philosophiques de l'auteur est constituée par le commentaire sur les *Intentions des philosophes* du théologien musulman al-Ghazālī (mort en 1111), le commentaire sur le *Hayy ibn Yaqzān* d'ibn Ṭufayl (mort an 1185) et enfin le commentaire sur le *Guide des égarés* de Moïse Maïmonide (mort en 1204). C'est bien là la quintessence du message philosophique de notre auteur.

Ce qui est intéressant dans la démarche philosophique de Narboni c'est sa tentative (qui lui attira bien des inimitiés par la suite) d'averroïser les enseignements philosophiques de Maïmonide, lequel n'avait pas offert de solutions claires aux questions qu'il avait posées, mais qui avait légué à ses successeurs et commentateurs toute une problématique. Il ne faut pas oublier de statuer une distinction entre Maïmonide lui-même et le «maïmonidisme», tout en précisant que c'est l'homme qui avait soigneusement cherché à dissimuler ses intentions profondes (pour égarer le vulgaire et être compris des seules élites)¹⁴, laissant ainsi le champ libre aux commentaires: Adventicité ou éternité de l'univers, idéal incarné par la philosophie pure, c'est-à-dire d'un ordre comtemplatif, ou par l'éthique rabbinique entièrement tournée vers l'accomplissement rigoureux des *mitswōt*? La loi juive est-elle le fruit d'une révélation absolument divine ou plutôt le produit d'un esprit supérieur, quasi-divin mais qui n'en demeurerait pas moins humain? La prophétie, sur quoi tout repose, était-elle vraiment supérieure à la démarche philosophique ou ne constituait-elle qu'un *medium* pédagogique destiné à régir les masses incultes et à assurer une harmonieuse cohabitation au sein du groupe social? Quel est, dans ce cas, le statut précis de la Bible, document révélé ou prétendu tel? Quelle eschatologie pour les juifs? Celle consistant en la «fruition des intelligibles» dans l'au-delà ou plutôt celle, plus conforme à l'esprit rabbinique du *'olām ha-bā* (monde à venir)¹⁵?

A toutes ces questions Narboni s'efforcera de répondre d'une façon assez ésotérique (c'est-à-dire peu claire, mais pas mystique) encore que le lecteur averti ne doute jamais de ses sentiments profonds: Narboni opte pour les philosophes et la tradition averroïste, même si certaines images (voir *supra*) conservent une coloration mystique évidente.

La postérité de Narboni montre combien il fut lu et apprécié, même par ses adversaires. Les *Intentions des philosophes* d'al Ghazālī ne seront jamais

CG, I,28; cf. MR Hayoun, *Moshé Narboni*, p 93, note 71 et p 120. On se référera aussi à A. Altmann (article cité *supra* en note 12) p 145 et ss. L'auteur montre que Narboni suit son illustre devancier pour ce qui est de l'ordre d'émanation des premières sefirot, mais qu'il s'en sépare pour les dernières sans que l'on puisse assigner une source précise à cette hiérarchie sefirotique nouvelle.

¹⁴ *Guide, Introduction* (I, p 7 et ss.)

¹⁵ Cette question a suscité l'ire (justifiée) du clan des anti-maïmonidiens; dans Bernard Septimus, *Hispano-jewish culture in transition: The career and controversies of Ramah*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. & Londres, 1982 pp 39–51 où la période et le tempérament intellectuel (*intellectual temper*) sont plus largement analysés que la pensée de Ramah lui-même.

citées par les penseurs juifs ultérieurs sans son commentaire. Même son censeur le plus impitoyable, Abrabanel, ne pourra s'abstenir de lui rendre parfois un hommage remarqué¹⁶. Et jusqu'à la fin du XVIIIème siècle un penseur aussi profond que Salomon Maïmon (1752/3–1800) le citera à plusieurs reprises dans son commentaire du *Guide*¹⁷. Il est vrai qu'Isaac Euchel, le premier biographe hébraïque de Moïse Mendelssohn, avait publié la première partie du commentaire narbonien du *Guide*.

¹⁶ Cf. MR Hayoun, *Moshé Narboni*, (déjà cité) pp 98–108 et surtout la page 105.

¹⁷ Cf. Salomon Maimon, *Histoire de ma vie*. Paris, Berg International, 1984 (Introduction, traduction et notes de MR Hayoun) p 260 note 11. Voir aussi Samuel Hugo Bergman, *The philosophy of Solomon Maimon*, Jérusalem, The Magnès Press, 1967 p 6. Mais l'édition partielle de CG de Narboni par Euchel est absolument défectueuse et a été, à notre connaissance, totalement ignorée.

Première Partie

Chapitre I

La philosophie et la mystique dans le judaïsme de la France méridionale au XIVe Siècle

1. *Loi, philosophie et mystique dans le judaïsme*

La Bible, document admis comme étant révélé par les tenants du judaïsme, allait connaître au sein même de la tradition juive bien des interprétations. Cependant, il n'en existe pas moins une certaine continuité entre les différents courants qui ont traversé – ou traversent encore – le judaïsme. Qu'il s'agisse des talmudistes, stricts défenseurs de la foi d'Israël, des penseurs juifs médiévaux que l'on peut aussi nommer les philosophes-théologiens (comme l'exprime la formule allemande *Religionsphilosoph*), des mystiques ou des théosophes (tels ces rabbins, réels et parfois imaginaires auxquels l'auteur de la partie principale du *Zohar*, Moïse de Léon, donne la parole), nous retrouvons toujours les mêmes préoccupations, quoique sous des formes diverses: comment retrouver dans les deux volets de la tradition – écrite et orale – la source de la pratique religieuse quotidienne, la caution nécessaire à l'acte de philosopher, à la possibilité de réfléchir sur la vie intime de la divinité, en une phrase: comment concilier le Verbe divin avec la pensée humaine rationnelle?

Il convient de résumer d'emblée les grandes lignes de la religion biblico-talmudique qui est nommée la tradition, c'est-à-dire le legs sans lequel aucun philosophe, aucun mystique ni aucun «politique» ne peut se prévaloir légitimement du judaïsme; nous analyserons ensuite la place occupée par deux concepts fondamentaux dans le judaïsme médiéval: la croyance (*émuna*) et la loi (*tora*) ou plutôt, comme le traduisaient Buber & Rosenzweig, l'enseignement ou la doctrine (*Weisung*). Nous nous pencherons ensuite sur un aspect peu connu de la pensée juive, à savoir la relativisation de la loi religieuse par les mystiques qui, tout en ayant conscience de la non-éternité du caractère contraignant de la Tora, ne se considéraient toutefois pas affranchis de son accomplissement. Cet aspect de la pensée juive dégénérera avec l'avènement du faux messie mystique, Sabbataï Zewi (1626–1676)¹. L'esprit de la littérature talmudique (c'est-à-dire le corpus englobant l'ensemble de l'interprétation traditionnelle des Ecritures) est radicalement différent de celui de la

¹ Gershom Scholem, *Sabbataï Tzevi. Le messie mystique (1626–1676)*. Traduit de l'anglais par Marie-José Jolivet et Alexis Nouss. Lagrasse, Verdier, 1983.

philosophie grecque. Le *midrash* et l'*aggada* développent une méthode exégétique qui leur est propre. Ils approfondissent le sens des Ecritures dans un esprit conciliable avec la tradition juive vivante: ici, nulle spiritualisation, nulle tendance à l'abstraction philosophique. Il y aurait même une invitation à privilégier la *praxis*, l'action, et partant l'accomplissement des *mitswot* (préceptes divins) par rapport à l'examen de leurs motivations. Un passage talmudique va jusqu'à spécifier, en faisant allusion au Roi Salomon sans le nommer, que la recherche de la motivation des préceptes n'est pas souhaitée puisque même un grand homme a causé sa propre perte en faisant une trop grande confiance à son esprit². On sent ici une volonté délibérée de reléguer l'analyse philosophique à l'arrière-plan. La tradition talmudique pratique plus volontiers une sorte de sagesse plus proche de l'Orient que de la spéculation grecque. Pour le *midrash* comme pour l'*aggada* les problèmes auxquels Socrate, Platon et Aristote se sont confrontés, ne se posent pas: le premier verset du livre de la Genèse n'a pas vraiment conscience du problème que pose la croyance en un univers produit *ex nihilo* par un créateur unique, immatériel, omnipotent, omniscient, pratiquant la justice et exerçant sa providence. Le sentiment de la proximité immédiate de Dieu ressenti par l'orant juif prime sur toute considération philosophique alors que cette dernière attitude sera celle qu'adopteront, sous diverses formes, les philosophes-théologiens juifs du Moyen Age³.

C'est donc un rapport nécessairement critique – mais non pas de rejet – qu'adopteront ces penseurs d'un âge nouveau à l'égard de la tradition biblico-talmudique. Nous n'en sommes pas encore à l'exégèse spinoziste de l'Écriture. Cependant, l'adhésion inconditionnelle à la tradition tend à s'affaiblir parce qu'un bien de pensée fondamentalement nouveau s'impose à des hommes soucieux de ne plus vivre dans les quatre coudées du *midrash* et du *talmud*. Comment rester fidèles à la tradition ancestrale tout en admettant que l'esprit scientifique dont les Grecs sont les initiateurs est digne de considération? Ceci est la problématique de toute la philosophie juive médiévale⁴ (et aussi, moderne, dans une certaine mesure): avec des fortunes diver-

² *Pesahim* 119a, *Sanh* 21b. On peut aussi se référer à l'exposé magistral de E. E. Urbach, *Hazal. Pirqé 'émunot we-dé'ot (The sages. Their beliefs and opinions)* Jérusalem, Magnès Press, 1971, pp 320–347.

³ Julius Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*. München, 1933 pp 12–25. Celui qui a présenté la meilleure tentative de saper les fondements de la conception philosophique de la religion n'est autre, chez les juifs, que Juda Hallévi qui a rédigé le *Sefer ha-Kusari*. Se reporter à la profession de foi du philosophe telle qu'il la résume. On en trouve une excellente traduction due à Charles Touati dans le manuel de Me Sirat, *La philosophie juive au Moyen Age selon les textes manuscrits et imprimés*, Paris, CNRS (IRHT), 1983 pp 14–15.

Pour Spinoza on consultera Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat*. Mit einem Nachwort zur Neuausgabe von Norbert Altwicker. Hildesheim/New York, Georg Olms Verlag, 1981 pp 87–128.

⁴ Leopold Zunz le remarquait déjà dans *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden* 1832 p 41: «An der Tagesordnung war überall allegorische Auslegung und kirchliche Anwendung der

ses, tous les penseurs ou presque s'ingénieront à faire concorder révélation et raison, tradition talmudique et spéculation philosophique. Les juifs ne seront assurément pas les seuls à se lancer dans cette entreprise de critique philosophique des traditions religieuses: ils furent, de fait, précédés par les penseurs musulmans qui leur ouvrirent largement la voie: Al-Fārābī, Ibn Bāḡḡa, Ibn Ṭufayl, Ibn Sinā et Ibn Rušd. Et ils jouèrent, grâce à leur talents de traducteurs, un rôle de transmetteur auprès de la scolastique latine en procurant certaines versions des commentaires d'Avicenne et d'Averroès portant sur les écrits d'Aristote⁵. Mais comme dans toute tentative d'harmonisation, si sincère soit-elle, il y eut, durant la période médiévale, un véritable hiatus entre la religion populaire (comprenez l'acceptation du sens obvie des Ecritures) et la religion propre aux philosophes, c'est-à-dire en fait la spiritualité qui se situe, sans le dire vraiment, au-dessus de la religion positive dont elle accomplit les préceptes et commandements afin de ne pas saper les fondements éthico-religieux du groupe social⁶. Cette impression prévaut assez chez Maïmonide (surtout dans le *Guide des égarés*, au point d'être conduit à s'interroger légitimement sur l'unité ou la dualité de sa pensée religieuse)⁷ et elle s'impose de manière franche et massive chez les commentateurs du *Guide* qui virent dans certaines déclarations maïmonidiennes des concessions feintes à l'orthodoxie juive, gardienne de la tradition ancestrale. C'est donc avec M. Maïmonide que l'esprit philosophique acquiert (non sans mal) droit de cité au sein du judaïsme et que l'interprétation allégorique ou le commentaire philosophique des Ecritures est utilisé abondamment dans le but d'y

heiligen Bücher, aus dem klaren Buchstaben wurde tiefe Deutung und geheime Weisheit herausgeforscht.»

Pour les musulmans on peut voir I. Goldziher, *Le dogme et la foi dans l'islam* Paris, 1920 (Trad. franç. Félix Arin) p 204 où il est question «d'écarter les voiles corporels et d'entrer dans la partie céleste de l'âme universelle. . .» Voir aussi du même, *Vorlesungen über den Islam*, 1910, pp 102–103 où l'auteur montre comment les mu'tazilites faisaient la guerre aux croyances populaires; voir aussi pp 250–251.

⁵ Pour le mouvement traducteur au sein du judaïsme médiéval voir *infra*. Cf. C. H. Haskins, *The renaissance of the XIIth century* (Cambridge, 1927) pp 278–302; Richard Walzer, Arabic transmission of greek thought to medieval Europe in *Bulletin of the John Rylands Library* 29, 1945/46 pp 160–183; et D. Lindberg, The transmission of greek and arabic learning to the west, in *Science in the middle ages* (Ed. D. Lindberg, Chicago, 1978) pp 52–90. Rappelons que Steinschneider consacre au sujet le plus clair de son immense ouvrage, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (Berlin, 1893; réimp. à Graz, 1956).

⁶ Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, (Paris, Gallimard, 1964) p 339 et ss. Voir aussi Léon Gauthier, *Averroès (Ibn Roshd)*. Paris, PUF, 1948 p 28. On se reportera aussi à *La théorie d'Averroès sur les rapports de la religion et de la philosophie* (Léon Gauthier, Paris, 1909) p 109: «L'interprétation philosophique d'un texte révélé ne doit jamais, sous peine d'infidélité, aller jusqu'à nier l'existence de la chose énoncée dans le texte, par exemple de la vie future: elle ne peut que porter sur sa manière d'être.»

⁷ Georges Vajda, la pensée religieuse de Moïse Maïmonide: unité ou dualité? *Cahiers de Civilisation médiévale*, 9, 1966 pp 29–49. Et Isadore Twersky, *Introduction to the code of Maïmonides (Mishneh Torah)*, New Haven & Londres, Yale University Press, 1980 pp 356–514.

redécouvrir les enseignements d'Aristote, et plus tard les idéaux du siècle des Lumières que M. Mendelssohn (1729–1786) nommera les vérités éternelles (*ewige Wahrheiten*)⁸.

Dans ce contexte, les deux concepts fondamentaux, à savoir la *tora* et *l'emuna*, reçoivent un éclairage particulier. La Tora n'est plus, aux yeux du péripatéticien juif médiéval, ce qu'elle n'a jamais cessé d'être pour le tenant de la religion populaire. Comme la Tora est censée s'adresser au plus grand nombre, elle a dû, nous expliquent les philosophes, user d'un langage simple et accessible, car elle constitue l'unique voie de salut pour les masses incultes⁹. La Tora devient donc un *nimos* (adaptation des traducteurs hébreux du terme grec *nomos*), i. e. une loi politique, une méthode de gouvernement à laquelle, come le dit Averroès dans sa *Destructio Destructionis* (TT), le philosophe doit se soumettre car il lui faut, poursuit-il, respecter celle qui fut sa première éducatrice¹⁰. Maïmonide ne fait pas de déclarations aussi claires sur ce point précis, mais il consacre de copieux chapitres de la troisième partie de son *Guide* à la motivation sociale et éducative des *mitswot* qu'il répartit en quatorze classes¹¹. Nous sommes bien loin des recommandations talmudiques qui conseillent de ne négliger aucun précepte religieux, car ajoute-t-on, «on en ignore la rétribution exacte». Les commentateurs post-maïmonidiens liront le *Guide des égarés* avec des idées averroïstes et soupçonneront Maïmonide de ne pas avoir livré le fond véritable de sa pensée par égard pour la tradition¹². Certains commentateurs ont indéniablement tiré vers eux les

⁸ A. Altmann, *Moses Mendelssohn, a biographical study*. Alabama University Press, 1973. Dans son nouvel ouvrage intitulé *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung* (Tübingen, Mohr, 1987) pp V–VI Altmann explique que les «lumières» maïmonidiennes sont en quelque sorte un avant-goût des «lumières» mendelssohniennes et que le judaïsme, à des moments déterminés de son histoire, a donné naissance à des mouvements spirituels qui ont voulu l'approfondir et le modeler au plan philosophique. Dans cet esprit, Maïmonide est un lointain précurseur de la *haskala*.

⁹ MR Hayoun, *Moshé Narboni* (Tübingen, Mohr, 1986) pp 34–35; voir aussi Ch. Touati, «Croyances vraies et croyances nécessaires (Platon, Averroès, philosophie juive et Spinoza)» in *Mélanges Vajda* (Louvain, Peeters, 1980) pp 169–182, surtout 173 et ss Cf. «Torah and nomos in medieval jewish philosophy» in *Studies in rationalism, judaism & universalism* (sans indication de date sur le tiré-à-part).

¹⁰ *Tahafut al-Tahafut* (TT) (Trad. de Simon van den Bergh) p 360 et p 583 de l'édition de Maurice Bouyges: «For it belongs to the necessary excellence of a man of learning that he should not despise the doctrines in which he has been brought up, and that he should explain them in the fairest way. . .»

Dans les lignes qui suivent Averroès va jusqu'à recommander aux Sages de toujours choisir la meilleure religion possible de leur époque et de savoir «que la meilleure sera (à son tour) abrogée par une bien meilleure qu'elle.»

Pour Moïse de Narbonne, voir CH fol. 13b. Dans son article (voir *supra*) paru dans les *Mélanges Vajda* Ch. Touati fait état de ces deux textes.

¹¹ *Guide* (III, 34–49). Voir Eliézer Schweid, *Ta'am we-haqqasha. Pirqé 'iyyun besifrut ha-mahasbaha ha-yehudit biymé ha-bénayim*. Ramat Gan, Massada, 1970, *Tsidduqan ha-hinnukbi we-ha-medini shél mitswot ha-'émuna lefi mishnat ha-RaMbam*. pp 80–104.

¹² Nous pensons principalement à Joseph ibn Caspi (mort vers 1340) et à notre auteur, Moïse Narboni. Ce dernier est passé à la postérité en tant qu'initiateur de l'interprétation averroïste

autorités du passé, et parfois même de manière assez singulière; mais n'est-ce pas Maïmonide lui-même¹³ qu'il faut incriminer pour cela, ce même Maïmonide qui spécifie dès *l'Introduction au Guide* que son ouvrage est de nature ésotérique où les contradictions volontaires ne sont pas rares (notamment celles de la cinquième et de la septième cause) afin précisément de décourager le lecteur non préparé¹⁴? Qui peut donc, dans ces conditions, se déclarer l'héritier légitime de la pensée maïmonidienne¹⁵?

Les choses sont tout de même un peu plus simples en ce qui concerne le concept de la croyance puisque Maïmonide en traite de manière assez univoque au chapitre L de la première partie du *Guide*. L'ancienne acception de *l'emuna*, la foi simple doublée d'un abandon confiant à Dieu, n'est plus de mise. Pour Maïmonide «la croyance n'est pas quelque chose qu'on prononce simplement mais quelque chose que l'on conçoit dans l'âme, en croyant que la chose est telle qu'on la conçoit. . . C'est ainsi que tu trouves beaucoup d'hommes stupides qui retiennent dans la mémoire des croyances dont ils ne conçoivent absolument aucune idée»¹⁶. Il existe donc pour Maïmonide, ainsi que le remarquera son commentateur médiéval le plus profond, Moïse de Narbonne, deux types de croyance, une fausse (ou à tout le moins imparfaite) et une vraie. Cette interprétation sera loin de faire l'unanimité dans la pensée

du *Guide des égarés*. C'est ce que relevait déjà Julius Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, Munich, 1933 p 219.

¹³ Cette attitude apparaît le mieux dans le traitement que Maïmonide fait subir à la loi orale; voir Gerald Blidstein, «Maimonides on oral law» *The Jewish Law Annual*, I, 1979 pp 108–122. Cf. «Al tora shé bé'al péh bé-haguto shél ha-Rambam» *Tarbiz*, 37, 1968 pp 282–293.

¹⁴ *Guide, Introduction*: «Le but de ce traité n'est point de faire comprendre tous ces noms au commun des hommes ou à ceux qui commencent à étudier, ni d'instruire celui qui n'étudie que la science de la Loi, je veux dire son interprétation traditionnelle; car le but de ce traité tout entier et de tout ce qui est de la même espèce est la science de la Loi dans sa réalité. . .» (p7)

¹⁵ C'est tout le problème de l'interprétation de Maïmonide au Moyen Age. Certains rabbins d'une époque assez tardive, par exemple Rabbi Jacob Emden (1697–1776), qui traitait d'ailleurs notre Moïse Narboni de Abner ha-Narboni (allusion aussi injuste que malveillante à l'apostat Abner de Burgos contre lequel Narboni avait justement pris la plume) (Voir Judah Rosenthal, *Ha-wikkuah ha-anti maymuni*. . . I, 1967, p 157) vont jusqu'à affirmer que Maïmonide ne peut avoir écrit ce *Guide des égarés* «qui regorge d'attaques contre la Tora et la foi» (Voir Jacob J. Shacter, *Rabbi Jacob Emden's Iggéret Purim* in *Studies II* (Ed. Is. Twersky) p 445). Or nous savons que Emden était soucieux d'apprendre même les sciences profanes tout en étant farouchement opposé à leur propagation. Un homme tel que celui-ci qui avait pu démasquer le caractère pseudépigraphique du *Zohar* (Voir son *Mitpahat sefarim*) se laissait aveugler par sa passion lorsqu'il s'agissait de porter un jugement sur la place de la philosophie au sein du judaïsme. Dans la même épître que nous citons, Emden ajoute que c'est cette trop forte propension aux études philosophiques qui a entraîné l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492. Par ailleurs, Maïmonide a tellement dissocié entre les genres, dans son *Code* et dans son *Guide* qu'on peut légitimement continuer de s'interroger sur le fond véritable de sa pensée.

¹⁶ Voir l'étude récente de Shalom Rosenberg qui s'ouvre précisément sur une citation du commentaire narbonien du *Guide* (CG) (1,50) (Ce passage est édité et traduit dans notre *Moshé Narboni*. . . pp 57–58) «The concept of *Emunah* in post-maimonidean jewish philosophy» pp 273–308 in *Studies II* (Ed. Is. Twersky).

juive ultérieure. Prenons l'exemple significatif d'Abrabanel¹⁷, contemporain de l'expulsion des juifs d'Espagne, qui récusera l'interprétation narbonienne tout en concédant que c'est Maïmonide lui-même qui est responsable de cette pensée hétérodoxe puisque la définition qu'il a donnée s'applique en fait à l'opinion philosophique (*dé'a*) et non à la croyance religieuse. En quoi Abrabanel, adversaire acharné des études philosophiques, qu'il avait lui-même tant pratiquées, ne se trompait pas vraiment. Il est donc permis de dire que, tant chez Maïmonide que chez ceux qui se proclamèrent ses disciples, ces deux concepts fondamentaux du judaïsme, que la *tora* et l'*emuna* reçoivent un traitement qui en fait pour l'un la base d'une *politique*, pour l'autre les fondements d'une spéculation foncièrement philosophique.

A présent, il n'est pas inintéressant de faire un bref détour par la mystique juive et de voir comment certains kabbalistes ou théosophes juifs concevaient la *tora*¹⁸. Il n'y a pas l'ombre d'un doute que les mystiques juifs pratiquaient les preceptes bibliques, animés au plus profond d'eux-mêmes par la plus intime des convictions. Mais la pratique religieuse d'un kabbaliste n'est pas ordinaire, faute de quoi ce kabbaliste ne serait pas ce qu'il est : un tenant de la doctrine ésotérique juive qui donne aux *mitswot* qu'il accomplit un sens ou une motivation kabbalistique. Mais ce n'est pas tout. Puisqu'ils se placent au-dessus de la tradition juive prise dans son sens le plus simple, les kabbalistes allaient être confrontés au problème suivant : la spiritualité, même mystique, dispensait-elle de la pratique religieuse ? Jusqu'où pouvait-on avancer dans la voie de la mystique et demeurer, en dépit de cela, dans le territoire si soigneusement balisé du judaïsme rabbinique ? Fidèles à leur génie, les mystiques se sont sortis de ce dilemme en introduisant certaines notions, certes déjà existantes dans le judaïsme rabbinique, mais qu'ils rehaussèrent d'interprétations ésotériques qui les renouvelèrent de fond en comble : par exemple, l'expression *Torat héséd* (Proverbes 31 ; 26), la *Tora* de grâce, devient chez certains kabbalistes une *Tora* non encore déployée, une *Tora* où le mot mort n'existe plus, où les interdictions n'existent plus parce que Dieu aura totalement refait l'ordre des lettres hébraïques qui composent le *sefer tora*¹⁹. Partant, les kabbalistes envisageaient une période messianique, véritable terme de l'Histoire, où rien ne sera plus interdit. Cette spéculation combine lumineusement la manière dont la croyance orthodoxe met en relief l'immuabilité et le caractère absolu de la loi révélée avec la relativisation que lui fait subir la perspective historique. Le kabbaliste aspire ainsi à restaurer l'harmo-

¹⁷ MR Hayoun, *Moshé Narboni*, Tübingen, Mohr, 1986 p 98 et ss.

¹⁸ Wilhelm Bacher, «L'exégèse biblique dans le Zohar» in tome XXII de la *REJ* 1891, pp 33–46 ; voir aussi G. Scholem, «La signification de la loi dans la mystique juive» in *Le nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*. Paris, Le Cerf, 1983 pp 101–149. Pour la *Tora* de la grâce voir de G. Scholem, *Les origines de la kabbale*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966 p 303.

¹⁹ G. Scholem in *Le nom et les symboles de Dieu*. . . p 134 et ss, surtout p 136 où on parle de la *Tora* comme «d'un amas de lettres sans ordre» (*tél shél'otiyot bilti mesuddarot*).

nie cosmique mise à mal par le péché du premier homme; il veut un univers sans séparation entre la création et la rédemption. Une fois qu'il a quitté Dieu, i. e. après sa création, l'univers doit continuer de porter en lui l'étincelle de la rédemption²⁰. Mais a-t-on besoin de lois matérielles, de limitations dans un tel monde?²¹

2. Traductions et traducteurs

Du grec à l'hébreu en passant par l'arabe: tel a été l'itinéraire du mouvement traducteur dans le judaïsme médiéval, un mouvement qui manifeste une volonté d'acculturation, mais aussi de rénovation de la tradition religieuse tout en demeurant fidèle à son esprit. Les meilleurs fils du judaïsme, héritiers de l'âge d'or d'Espagne, emportèrent avec eux, dans leur fuite éperdue devant l'irrésistible avance des Almohades, leur passion pour la culture universelle. C'est à croire que dans l'esprit de ces jeunes émigrés d'Espagne qui savaient l'hébreu, Athènes se rappelait au bon souvenir de Jérusalem. De l'arabe à l'hébreu: telle fut bien l'orientation que suivirent les grandes familles de traducteurs tels que les Tibbonides (Juda, Moïse et Samuel), les Kimhides (Joseph et David), les Kalonymides et bien d'autres encore. Ces traducteurs-interprètes furent les supports vivants de la tradition philosophique gréco-musulmane au sein de l'élite intellectuelle juive¹. On peut donc dire que traduction et émigration ne se contentaient pas de rimer: de fait, l'une impliquait l'autre². Comment les juifs de Provence et aussi ceux du reste de l'Europe chrétienne auraient-ils pu entrer en contact avec les richesses intellectuelles de leurs coréligionnaires, héritiers de la culture judéo-arabe de l'âge d'or d'Espagne, sans le concours précieux de ces familles de traducteurs que les aléas de l'Histoire avaient chassé de leur pays natal? Les sources juives médiévales célèbrent de manière grandiose la venue en Provence des Tibbonides et des Kimhides, mais aussi celle du célèbre exégète Abraham ibn Ezra qui

²⁰ G. Scholem, *La kabbale: Les thèmes fondamentaux*, Paris, Le Cerf, 1985, pp 25–26.

²¹ Cet univers rédimé, Sabbataï Zewi voulut, dans sa funeste erreur, en hâter l'avènement. Et c'est encore avec lui que resurgira le problème central de la loi, de la Tora dans un sens bien particulier, celui de l'antinomisme. L'avènement messianique, pensait S. Zewi, ne pourrait se faire qu'après le renversement de toute la législation du Sinaï. Voir G. Scholem, *Judaïca IV*, Frankfurt am Main, 1984 (Ed. par Rolf Tiedemann) pp 129–188. «Nihilismus als religiöses Phänomen».

¹ L. V. Berman, «Greek into hebrew: Samuel ben Judah of Marseilles, XIVth century translator and philosopher.» *Jewish medieval and Renaissance studies* (Ed. A. Altmann) Cambridge, Mass. 1967. Les traducteurs étaient aussi souvent des philosophes eux-mêmes; voir par exemple, Aviézer Ravitsky, «Ibn Tibbon and the esoteric character of the Guide» in *Da'at*, Bar-Ilan, 10, 1983 pp 19–46.

² Isadore Twersky, «Aspects of the social and cultural history of provençal jewry» in *Studies in jewish law and philosophy* (New York, 1982) pp 180–202

alla jusqu'à Londres et qui mit à la portée de ses frères les œuvres de grammairiens judéo-arabes tels Chajjug et Abu-I-Walid Merwan ibn Djanah³.

Le mouvement traducteur dans le judaïsme médiéval poursuivit son activité autour de deux grands axes:

a) Traduire en hébreu pour les juifs les œuvres d'Aristote ou plutôt de ses commentateurs arabo-musulmans, Al-Fārābī, Ibn Sinā, Ibn Bāḡḡa, Ibn Rušd, sans oublier des théologiens tels qu'al-Ghazālī⁴ ou des tenants du naturalisme mystique tels ibn Ṭufayl.

b) Traduire en hébreu pour les juifs les œuvres philosophiques que d'autres juifs avaient écrit en arabe ou en judéo-arabe (avec des caractères hébraïques).

Vers 1330, on peut dire, nonobstant le caractère arbitraire d'une borne purement chronologique, que l'essentiel du corpus averroïste était disponible en langue hébraïque. Assurément, les œuvres d'autres philosophes ou théologiens musulmans n'avaient pas été oubliées. *L'Isagoge* de Porphyre fut traduit sous le titre suivant *Qitsur mi-kol melékhét ha-higgayon* par Moïse ben Samuel ibn Tibbon. Les *Catégories* furent elles aussi rendues en hébreu sous le titre de *Sefer ha-ma'amarot* (en deux versions). L'Herméneutique parut elle aussi en deux versions par Abraham Avigdar. Il en alla de même des *Syllogismes* en deux versions avec un résumé de Jacob Anatolio. Les *Topiques* parurent aussi sous le titre *'Ommanut ha-nitsu'ah*. Toutes ces œuvres portant sur la *Logique* d'Aristote furent restituées en langue hébraïque selon la version d'al-Fārābī.

On sait qu'Averroès avait étudié Aristote selon trois modes: a) Le résumé ou *qitsur*; b) Le commentaire moyen, *takhlis*, *bé'ur 'emtsa'i* ou *pérush*. c) Le grand commentaire. Dans ce dernier genre une place particulière revient aux grands commentaires d'Averroès sur la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote. En 1189 paraissait le *Kol melékhét ha-higgayon mi-qitsuré ibn Rušd* par Jacob ben Inactur. Et en 1329 Salomon ben Juda de Marseilles procurait à nouveau un *Qitsur ha-higgayon*. En 1313 Kalonymos ben Kalo-

³ Wilhelm Bacher, «Die grammatische Terminologie des Jehuda b. Dawid (Abū Zkarja ibn Daūd) Hajjug» in *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften* 100, 1882 pp 1103–1154; *Idem*, «Leben und Werke des abulwalid Merwan Ibn Ganah (Rabbi Jona) und die Quellen seiner Schrifterklärung» in *Jahresbericht der Landesrabbinerschule zu Budapest* 1884/85 pp 1–108 (Reimp. Amsterdam, 1970); *Idem*, *Abraham ibn Esra als Grammatiker: Ein Beitrag zur Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft* (Strasbourg, K. Trübner, 1882). On trouve une liste quasi-exhaustive des œuvres de Bacher dans un volume édité par Moshé Carmilly-Weinberger, *The rabbinical seminary of Budapest*. New York, Sepher Hermon Press, 1986.

⁴ Voir D. Z. Baneth, «Jehuda Hallewi und Gazali» in *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich*. Tübingen, Mohr, 1974 pp 371–389.

Index des noms

- Aaron 25, 270
Abba Mari ben Moïse (Don Astruc) 34, 37
Abba Mari en Astruc de Noves 83
Abel 57, 81, 157
Abner de Burgos (Alfonso de Valladolid) 7, 63, 120, 232, 233, 234, 236, 241, 294
Aboulafia, Abraham 64
Abrabanel, Isaac 8, 67, 68, 69, 93, 157, 213, 214, 255, 266, 290, 292, 293, 294
Abraham (le patriarche) 34, 38, 155, 229, 230, 237, 259, 264, 281
Abraham Schalom 64
Adam 50, 51, 52, 57, 67, 105, 154, 155, 156, 157, 160
Ahwani (al), Fu'ad Ahmann 190, 192
Albalag, Isaac 91, 99, 103, 104, 105, 107, 117, 123, 126, 128, 146, 148, 149, 158, 159, 160, 161, 167, 168, 173, 210, 233, 237, 254, 279
Alemano, Johanan 290
Alexandre d'Aphrodise 11, 20, 28, 72, 74, 75, 76, 93, 129, 171, 198, 202, 203, 204, 206, 208
Altmann, Alexander 6, 9, 12, 15, 27, 28, 29, 31, 33, 47, 48, 54, 74, 82, 95, 101, 133, 171, 182, 189, 192, 203, 204, 210, 218, 243, 248, 257, 258, 263, 266, 297
Altwicker, Norbert 4
Anatolio, Jacob 10
Anaxagore 187
Arama, Isaac 290
Arin, Félix 5
Aristote 3, 6, 10, 11, 13, 26, 27, 37–40, 43, 46, 47, 74–76, 78, 88, 89, 120, 127, 130, 132, 134, 135, 136, 139, 140, 143–145, 148, 151, 153, 160–162, 168, 171, 175, 181, 186, 187, 197, 202–206, 225, 228, 235–237, 241, 243, 247, 264
Asal 244
Ashkénazy, Eliézer 290, 295
Avempace (v. Ibn Bagga)
Avigdar, Abraham 10

Bacher, Wilhelm 8, 18
Badawi, Abdurahman 40, 183
Baer, Fritz Isaac 233, 234
Baneth, David Zewi 10

Barbotin, Emile 202
Barc, Bernard 97
Bar Hiyya, Abraham 57
Baron, Salon Wittmayer 214
Batalyausi (al) 73
Becker, Jacob 17
Ben Abraham Alfakhar, Juda 36
Ben Abraham, Jonas 35
Ben Adret, Salomon 35, 96
Ben Berakhel, Eliya 226
Benedikt, Barukh Zewi 14
Ben Inactur, Jacob 10
Ben Isaac, Natan 131
Ben Kalonymos, Kalonymos 10–11
Ben Kalonymos (Meshullam) de Narbonne 36
Ben Machir, Jacob 38, 71
Ben Neriya, Barukh 263
Ben Samuel ha-Lévi Chasdaï, Abraham 36
Ben Samuel ha-Lévi Chasdaï, Juda 36
Ben Saül, David 35
Ben Shemtob, Josef 46, 292
Ben Todros (ha-Lévi), Joseph 36
Bergman, Shmuel 295
Bergman, Laurence Victor 9, 11, 13
Bibago, Abraham 290
Bildad (Livre de Job) 24, 221
Bland, Kalman Perry 31, 74, 89, 188, 197, 202, 243, 257, 266, 297
Blidstein, Gerald 7
Blumberg, Henry 167, 257
Bouyges, Maurice 6
Brann, Marcus 18
Buber, Martin 3
Brüll, Nehemias 35

Caïn 57, 81
Carmilly–Weinberger, Moshé 10
Carteron, Jean 19, 235
Chajjug 10
Cohen, Isaac 50
Cohen, Martin Saul 48
Cohen, S. 290
Corbin, Henry 5
Corte, Marcel de 20
Crescas, Hasdaï 203, 233, 291

- David 161
 Davdison, Israël 234
 Delmédigo, Joseph Salomon 294
- Eckhart 116
 Elié (le prophète) 213, 261, 273, 293
 Eliézer (serviteur d'Abraham) 286
 Elihou (Livre de Job) 25, 222, 226, 228
 Eliphaz (Livre de Job) 24, 221
 Elisée 262
 Emden, Jacob 7, 232
 Epicure 125
 Esther 139
 Euchel, Isaac 294, 295, 296
 Eve 154, 155
 Evenshmuël, J. 12
 Ezéchiël 30, 94, 180, 184, 264, 279
 Ezra de Gérone 50
 Fackenheim, E.-L. 26
 Falaqéra 49, 254
 Fārābi(al) 5, 10, 20, 26, 39, 42–44, 46, 47, 71, 80, 101, 169, 176, 198, 199, 210, 244, 254, 258, 259
 Filipowsky (ou Filippowski) 29, 95, 101
 Forget, Jean 192
 Foustock, Walid 189
 Freimann, Aaron 77
- Galien 70
 Gardet, Louis 19, 88, 183, 191
 Gauthier, Léon 5, 40, 92, 139, 189, 192, 204, 212
 Geiger, Abraham 294
 Gersondie (Lévi ben Gershom ou RaLbaG) 38, 59, 60, 65, 66, 87, 98, 99, 101, 114, 144, 146, 148, 151, 158, 159, 162, 163, 186, 187, 232, 239, 265, 273, 291
 Ghazāli(al), Abuhamid 10, 13, 39, 40, 41, 68, 73, 74, 76, 77, 78, 82, 83, 95, 100, 101, 104, 105, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 133, 134, 135, 139, 141, 144, 151, 152, 175, 198, 199, 203, 207, 208, 209, 211, 233, 243, 261, 267, 268, 290, 297
 Gikatilla, Joseph 52, 53
 Goichon, Amélie-marie 19, 171, 191, 192
 Goldenthal, Jakob 80, 209, 290
 Goldfeld, Léa Naomi 214
 Goshen-Gottstein, Moshé 14
 Gross, Heinrich 62
 Guttmann, Jakob 292
 Guttmann, Julius 4, 7, 292
- Ha-Cohen, Juda ben Isaac 78, 291
 Hallévi (ou Ha-Lévi), Juda 4, 12, 254
- Halkin, Abraham Shalom 12, 18
 Hamelin, Octave 28, 121, 203, 237
 Haskins C.-H. 5
 Hay Gaon 49, 69
 Hayoun, Maurice-Ruben 6, 8, 14, 28, 39, 40, 60, 190, 231, 244, 245
 Heinemann, Isaac 32, 59
 Hénoch 157
 Hercz, J. 242
 Herzog, David 14, 41
 Hippocrate 70
 Hirsch, Samson-Raphaël 299
 Hirschfeld, Hartwig 12
- Ibn 'Aknin 34
 Ibn Bāḡḡa 5, 9, 14, 27, 29, 39, 40, 44, 45, 46, 47, 61, 75, 76, 79, 157, 189, 190, 191, 195, 199, 201, 203, 242, 243, 244, 248, 249, 286, 297
 Ibn Caspi (ou Kaspi) 6, 30, 38, 49, 215, 254, 291, 292
 Ibn Daoud, Abraham 169
 Ibn Djanah (Abu-I-Walid Merwan) 10
 Ibn Ezra, Abraham 9, 10, 66, 69, 79, 82, 83, 94, 156, 178, 225, 254, 272
 Ibn Gabirol, Salomon 234
 Ibn Idriss, al-Kassem 77, 143, 145
 Ibn Paquda, Bahyé 12
 Ibn Rushd (Averroës) 3, 6, 10, 11, 13, 29, 39, 40, 41, 43, 47, 58, 65, 71, 72, 74, 75, 76, 80, 85, 88, 89, 90, 91, 96, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 120, 125, 128, 129, 132, 133, 134, 136–141, 143, 144, 145, 148, 152, 156, 162, 165, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 183, 184, 186, 188, 189, 197–199, 201–206, 208–211, 215, 216, 217, 220, 225, 232, 237, 238, 239, 242, 243, 248, 249, 253, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 268, 272, 275, 278, 280, 281, 282, 290
 Ibn Sabbag, Abu Dja'afar 143
 Ibn Shemtob, Shemtob ben Joseph ibn Shemtob 232
 Ibn Sīnā (Avicenne) 19, 26, 29, 39, 40, 47, 77, 87, 88, 131, 137, 139, 144, 162, 168, 171, 172, 179, 183, 186, 190, 191, 192, 198, 203, 207, 254
 Ibn Tibbon, Juda 9
 Ibn Tibbon, Moie 9, 10, 11, 229
 Ibn Tibbon, Samuel 9, 30, 192, 229
 Ibn Tsaf, Abu Bakr (voir Ibn Ṭufayl) 73
 Ibn Ṭufayl 5, 10, 14, 40, 46, 74, 79, 92, 107, 137, 138, 143, 168, 171, 183s, 184, 185, 188, 189, 198, 201, 207, 210, 211, 212, 213,

- 242, 243, 249, 254, 257, 259, 269, 278, 280, 281, 284, 286
- Ibn Waqar, Joseph 56, 179, 180, 182, 183
- Idel, Moshé 64
- Isaac (le patriarche) 120, 229, 230, 259
- Isaac ben Natan de Cordoue 131
- Isaïe 14, 118, 226, 251, 277
- Israëli, Isaac (Abu Hadjadj Yosef ben Yahya ha-Israëli ha-Maaravi) 77, 178
- Ivry, Alfred Lyon 72, 73, 74, 180, 190, 192, 197, 198, 231, 297
- Jannone, A. 202
- Jérémie 94, 119, 224, 281
- Jésus 202
- Jethro 57
- Job 24, 56, 66, 69, 83, 181, 213, 221, 222, 226, 228, 230, 232, 293
- Jolivet, Jean 13, 186
- Jolivet, Marie-José 3
- Jonas 120
- Josias 223, 224
- Joseph (personnage biblique) 286
- Josué 62, 273
- Kalonymides (Famille de traducteurs) 9, 11
- Kaufmann, David 14, 34
- Kimhi, David 10
- Kimhi, Joseph 10
- Klatzkin, Jacob 192
- Klein-Braslavy, Sarah 27, 155
- Kraemer, J.-L. 32
- Labica, Georges 40, 213, 279
- Landauer, S. 12
- Lazare, M. 249
- Leamann, Oliver 42
- Lévi (ben Abraham) ben Hayyim de Villefranche 24, 38
- Levinger, Jacob 17
- Lindberg, D. 5
- Loeb, Isidore 233
- Loewe, Raphaël 24, 42, 218
- Louria, Isaac 53, 58
- Madkour, Ibrahim 11, 20, 183
- Maestri Vidal (nom provençal de Narboni) 70
- Mahomet 202, 261, 277, 282, 283
- Maïmon, Salomon 5, 9, 294
- Maïmonide, Moïse 5, 7, 8, 13, 14, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 30, 31, 32, 55, 66, 69, 77, 78, 80, 82, 87, 97, 98, 99, 103, 104, 105, 110, 111, 112, 114, 117, 122, 128, 130, 131, 132, 133, 137, 139, 140, 141, 148, 150, 151, 153, 156, 162, 167, 168, 183, 198, 204, 207, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 225, 227, 228, 229, 232, 236, 243, 244, 253, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 271, 273, 275, 278, 283, 289, 291, 293, 294, 298, 299
- Marx, Alexander 34
- Ma'sumi (al), Mohamed 203
- Mehren, F. M. A. 192
- Mendelssohn, Moses 6, 299
- Merlan, Philipp 203
- Michot, Jean 190
- Moïse 18, 31, 32, 76, 118, 180, 182, 202, 222, 258, 259, 260, 261, 264, 265, 266, 270, 271, 276, 282, 283
- Moïse de Léon 3
- Munk, Salomon 26, 41, 55, 61, 78, 92, 140, 151, 153, 190, 192, 206, 220, 229, 231, 244
- Myriam 25, 271
- Nahmanide (ben Nahman), Moshé 36, 54, 69, 76
- Nahon, Gérard 243, 275
- Néhémie 280
- Neubauer, Adolphe 61, 66, 71, 76, 81, 291, 296
- Nikiprowetsky, Valentin 31, 92
- Nuriel, Abraham 21, 28, 104
- Noé 284, 285
- Osée 149
- Origène 48
- Palacios, Asin 42
- Philon d'Alexandrie 55
- Pinhas 293
- Pinés, Shlomo 16, 28, 32, 179, 244
- Platon 4, 38, 43, 44, 89, 130, 155, 186, 187, 211, 275
- Porphyre 70, 71
- Pulgar (Pollegar), Isaac 233
- Pythagore 264
- Rabbi Abahu 18, 138, 145, 150
- Rabbi Aqiba 48, 122, 153, 160, 241, 269
- Rabbi Ismaël 48
- Rabbi Jona (voir Ibn Djanah) 10
- Rabbi Juda la Prince 270
- Rabbi Yohanan 269
- Rahman, F. 171
- Ravitsky, Aviézer 9, 21, 39
- Rawidowicz, Simon 12
- Reinharz, Juda 31, 226
- Reines, Alvin J 267, 269

- Renan, Ernest 61, 66, 76, 81, 232, 291, 296
 Resh Laquish 27, 155
 Rosenberg, Shalom 7, 97
 Rosenthal, Erwin I. J. 14, 42, 43, 243, 244, 276
 Rosenblatt, Samuel 12
 Rosenzweig, Franz 3, 85
 Roth, Léon 276
 Rothenstreich, Nathan 295
- Saadia Gaon 12, 17, 54, 162, 254
 Sabbataï, Zewi 3, 9
 Salfeld, Sigmund 34
 Salomon (le roi) 4, 155
 Samaël 27, 155, 156
 Samuel (le prophète) 271
 Samuel ben Juda de Marseille 9, 11
 Saperstein, Marc 18, 34
 Saporta, Samuel ben Abraham 36
 Sarah (matriarche) 34, 38, 155
 Satan 50, 69, 225
 Scholem, Gershom 3, 8, 9, 49, 55, 57, 180, 181, 188, 189, 212
 Schwarz, Adolphe 18
 Schweid, Eliézer 6
 Schwetschinsky, Daniel 31, 266
 Sédécias 119
 Septimus, Bernard 34, 246
 Shacter, J.-J. 7
 Simonsen, David 18
 Sirat, Colette 18
 Socrate 4, 202
 Sophar (Livre de Job) 24, 222
 Spinoza 3, 6, 275
 Stein, Siegfried 24, 218
 Steinschneider, Moritz 5, 11, 39, 61, 76, 77, 79, 81, 82, 91, 137, 290, 291, 296
 Strauss, Léo 4
 Suzo 116
- Tabrizi (al), Mohamed ben Zekharya 11, 131, 291
 Tardieu, Michel 97
- Tauler 116
 Teicher, J.-L. 214
 Thémistius 11, 186
 187, 198, 199, 202, 203, 209
 Théophraste 199
 Thomas d'Aquin 30, 257, 259
 Tiedenmann, Rolf 9
 Todros Todrosi 11
 Touati, Charles 4, 6, 11, 12, 24, 37, 41, 59, 60, 64, 65, 87, 89, 93, 99, 115, 121, 133, 142, 147, 158, 160, 161, 162, 185, 186, 187, 217, 219, 220, 222, 223, 225, 228, 239, 241, 243, 265, 275, 277, 280, 296
 Tricot, Jean 121, 235, 237
 Twersky, Isadore 5, 9, 11, 99, 246
- Urbach, Ephraïm Elimélekh 4
- Vajda, Georges 5, 6, 14, 17, 58, 85, 90, 91, 103, 107, 146, 148, 158, 165, 167, 180, 182, 183, 184, 204, 210, 217, 233, 243, 275, 277, 280, 297
 Van den Bergh, Simon 6, 96, 116, 127, 136, 159, 188, 202, 211, 239, 240, 268, 277
 Vidal, Don Bonafous 38
 Vidal, Don Crescas 38
 Voilquin, J. 243
- Walzer, Richard 5
 Werbluner, Salomon 215
 Wolfson, Harry Austrin 15, 91, 121, 203, 240, 291
- Yeda'ya de Béziers 34
 Yéhiel ben Uriel (nom hébraïque de Hayy ibn Yaqzan) 290
- Zacharie 251
 Zaoui, André 31, 92
 Zerahya Hen de Barcelone 11
 Zifroni 12
 Zotenberg 71, 77
 Zunz, Leopold 4, 61, 297