

que imprime algunas veces similitudes desconcertantes a teorías aparentemente muy distintas.

En resumen: el acceso a los textos de la Escritura, como fuente dominante de la Mística occidental y de la Simbología medieval, el lugar destacado de San Agustín y de los místicos de la línea del neo-platonismo cristiano; el influjo del Aeropagita, cuyos escritos auténticos y espurios, asumen un relieve mucho mayor que el que le es frecuentemente atribuido: todas estas corrientes van formando, a lo largo de los siglos, un ambiente que es precisamente el que encontramos como *fondo* común a las tres figuras que procuramos ahora proyectar, simultáneamente, en la misma *pantalla*, intentando así darle su verdadero relieve.

F. DA GAMA CAEIRO
Lisboa

Preguntó el Sr. Quintela Ferreiro si se podría hablar de una influencia árabe en la mística española; en concreto, si a través del franciscanismo habría llegado un influjo real hasta S. Juan de la Cruz. Asintió a ello el Profesor Gama Caeiro. El P. Rivera de Ventosa opinaba que este influjo fue más de ambiente que de un conocimiento directo. El Sr. Cruz Hernández creía que se debían admitir las conclusiones de Gilson sobre un agustinismo avicenicano.

El Sr. D. Fermín de Urmeneta había presentado una comunicación sobre «El Lulismo del s. XIV y el centenario de la conversión luliana», que no se leyó por ausencia del Autor.

A las 5.30 el Secretario de la Asociación, P. Salvador Gómez Nogales, leyó una crónica de las actividades sobre Filosofía Medieval en España durante el año 1962. Apareció después publicada en el «Bulletin de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale».

A las 7.30 se tuvo la ponencia principal del día a cargo del Doctor Georges Vajda, profesor de la «École Pratique des Hautes Etudes» del «Institut de Recherche et d'Histoire des Textes» de París, y que había venido expresamente para asistir al establecimiento de nuestra Asociación contribuyendo a su esplendor con la siguiente conferencia:

QUELQUES ASPECTS DE LA PHILOSOPHIE JUIVE D'ESPAGNE AU XIV SIECLE

En répondant à l'invitation, qui m'honore grandement, de vous entretenir aujourd'hui de la philosophie juive en Espagne au XIV^e siècle, je ne me cache pas que j'ai assumé fort présomptueusement une tâche qui est au-dessus de mes forces. Aussi bien ai-je pris le parti, afin de ne pas vous ménager une déception excessive, de me limiter aux seuls secteurs de ce champ trop vaste que je connais le moins mal. J'essaierai donc de vous exposer les principales idées que le penseur juif d'Espagne de toute obédience théologique ou philosophique pouvait trouver dans son patrimoine intellectuel à l'époque considérée et d'esquisser ensuite, à l'aide d'un petit nombre d'exemples, les attitudes qu'il a pu être amené à prendre si vous préférez

les réactions qu'il a pu éprouver devant ces divers apports idéologiques.

Quoi que l'on puisse dire de la détérioration de la situation politico-sociale du judaïsme du XIV^e siècle en une Espagne encore à la recherche de son unité, quelle que soit aussi la régression certaine dans certains domaines de la vie de l'esprit, notamment en poésie, accordé même le fait que la qualité des productions dans d'autres domaines, sciences exactes, philosophie et mystique, soit seulement moyenne, le *Sefarad* de l'époque que nous considérons ce soir demeure malgré tout un organisme vigoureux, très ouvert intellectuellement, continuant remplir grâce aux capacités polyglottes de nombre de ses représentants son rôle utile d'intermédiaire entre la civilisation arabe et la civilisation occidentale, en contact étroit aussi avec les juiveries des pays voisins et même éloignés: songeons seulement que la colonisation, si l'on peut dire, de l'Afrique du Nord par les Juifs d'Espagne débute au cours de ce siècle, même avant les tragiques événements de 1391, que les échanges sont constants entre la Péninsule et le Midi de la France, que des immigrants d'Allemagne viennent s'établir en Espagne où l'un d'entre eux, le rabbin Aser ben Yehiel installé à Tolède, sera avec ses fils à l'origine d'un nouvel essor des études de Talmud et de législation rabbinique.

Mais laissons ces généralités et examinons avec un peu plus de précision les éléments de tradition philosophique dont dispoient au XIV^e siècle les intellectuels juifs d'Espagne.

Nul doute d'abord que le fonds principal de cette tradition ne soit constitué par le «Guide des Égares» de Moïse Maïmonide et les livres d'Ibn Rosd, triple série de commentaires sur Aristote, réfutation d'al-Ghazali, ouvrages sur l'accord de la religion et de la philosophie, déjà traduits en hébreu ou qui vont l'être au cours du siècle; notons d'ailleurs que le problème des traductions était moins important pour les Juifs d'Espagne que pour leurs voisins au nord des Pyrénées, car ils comptaient encore nombre d'arabophones ou tout au moins de sujets comprenant l'arabe.

L'intellectuel juif du XIV^e siècle est donc, en premier lieu, imprégné de Maïmonide et d'Averroès. A leur contact et à leur suite, il voit que par delà ses croyances religieuses au sens strict, c'est-à-dire sa conviction d'appartenir à la nation élue par le Dieu Créateur tout-puissant afin d'observer une règle de vie, la Tora, spécialement imposée, sans céder aux sollicitations ou à la contrainte des adeptes d'autres croyances, Chrétiens et Musulmans, qui en fait exercent sur lui une domination temporelle sans douceur, par delà, disje, ces cro-

yances s'étend un vaste domaine de problèmes qui se posent à la raison de l'homme que celui-ci soit éclairé ou non par la révélation, et d'ailleurs qu'il le veuille ou non, simplement du fait qu'il est un être pensant. Inutile d'insister sur ce point et sur ses implications, ce sont là des questions que vous connaissez mieux que moi.

Vous n'avez pas davantage besoin d'apprendre de ma bouche les solutions que Maïmonide et Averroès avaient tenté d'élaborer, les méthodes d'exégèse qu'ils avaient mises au point afin de découvrir, pensaient-ils, derrière la lettre des Ecritures destinée à l'instruction du vulgaire, les vérités de leur philosophie qui étaient pour eux les motifs déterminants de leur spiritualité: aux yeux du Juif Moïse Maïmonide inébranlable dans sa foi, maître de loi rituelle encore plus que philosophe, aux yeux du cadi Ibn Rosd, que je m'obstine à tenir pour un excellent Musulman à sa façon, la véritable félicité est d'ordre intellectuel, la béatitude éternelle n'appartient pleinement qu'à l'âme purifiée ou plutôt à l'intellect désincarné du philosophe et l'on peut se demander si cette survie est individuelle ou si elle équivaut à la fusion avec l'intellect agent universel. Mais les philosophes passent et leur oeuvre qui demeure n'est là que pour être interprétée, c'est-à-dire, trop souvent, pour être réajustée, détournée de ses intentions et même de son sens, en un mot être trahie, fréquemment d'ailleurs avec les meilleures intentions du monde. Je crois que ni l'oeuvre de Maïmonide ni celle d'Ibn Rosd, n'a pas éliminé de l'horizon de l'intellectuel juif d'autres courants de pensée arabe et juive: le néoplatonisme d'un Isaac Israéli et de son disciple Dunas ben Tamin, des apocryphes néoplatoniciens dont on ne commence à évaluer l'influence que de puis peu d'années Avencebrol dont un travail tout récent d'une de mes élèves a découvert des traces chez un philosophe juif d'Espagne du XIVE siècle; le curieux livre des «Cercles imaginaires» d'Ibn al-Sid al-Batalyusi, et surtout Avicenne, avec quelques opuscules de Ghazali (Algazel), en plus de ses exposé et réfutation de la philosophie avicennienne (Maqasid et Tahafut), Ibn Toyal et Avempace continuent à être lus, au moins par quelques uns. Et, bien entendu, les commentaires scripturaires d'un auteur peu systématique, mais véhiculant tout une encyclopédie d'idées philosophiques et astrologiques, j'ai nommé Abraham Ibn Ezra, sont le pain quotidien de l'intellectuel juif digne de ce nom.

Je disais que Moïse Maïmonide et Abu l-Walid Ibn Rosd étaient, à mon avis, des adhérents sincères de leurs confessions religieuses respectives. En affirmant ceci, je n'entends nullement délivrer à ces deux penseurs un brevet d'orthodoxie, n'ayant aucun critère et

surtout aucune qualité pour le faire. Je veux dire simplement qu'ils étaient fermement convaincus de l'existence d'un Être suprême, de la volonté de celui-ci de prendre soin en quelque manière du monde; ce monde visible est peuplé, entre autres, de ces êtres raisonnables qu'un nomme la race humaine; c'est donc en faveur de celle-ci que s'exerce surtout la providence et l'un des moyens les plus efficaces de l'exercer, c'est de donner à l'humanité, raisonnable certes, mais composée d'individus plus ou moins développés sous le rapport de l'intelligence et toujours aiguillonnés par des besoins matériels et des passions animales, de donner à l'humanité une règle de vie propre à maintenir en son sein l'ordre indispensable et à conduire les meilleurs sujets à la réalisation intégrale de leurs possibilités intellectuelles.

Ce schéma commun à nos deux penseurs et à leurs disciples plus ou moins fidèles est assez large pour qu'on y fasse rentrer toute leur idéologie, naturellement divergente quant à l'option de règle de vie - la Loi révélée, la Tora donnée à Moïse pour le Juif, le Coran révèle à Mahomet pour le Musulman - et à quelques détails qui ne sont pas toujours sans importance. Mais il reste beaucoup de commun à Maïmonide et à Averroès: la loi divine régulatrice de la vie sociale en même temps que dépôt de vérités spéculatives que cependant seule l'exégèse allégorique réservée à une élite intellectuelle restreinte est capable d'en dégager; la rationalité essentielle de l'univers régi par un ordre naturel immuable où il y a très peu de place pour le miracle; à vrai dire, les miracles se situent exclusivement dans le passé où ils furent strictement motivés comme moyens de garantir l'authenticité du message prophétique; enfin la perfection humaine est d'ordre intellectuel (ayant bien sûr pour condition préalable une moralité sans faille ni reproche) et la fin dernière n'est autre que l'union définitive de la partie intellectuelle de l'âme avec ce qui s'apparente à elle dans le monde invisible, c'est-à-dire avec ce que la langue philosophique du temps appelait l'Intellect Agent.

Il n'est pas de mon propos aujourd'hui d'étudier l'accueil, fort mauvais, fait à ces idées par les coreligionnaires d'Ibn Rosd. Mais celui-ci fut en quelque sorte «naturalisé» par les penseurs juifs et la survie de ses idées chez ces derniers n'est par un facteur moins important dans la pensée juive du XIIIe au XVe siècle inclus que la doctrine de Moïse Maïmonide lui-même.

Cependant, répétons-le, ces grandes autorités ne manquèrent pas d'être critiquées, implicitement ou explicitement, par ceux-mêmes qui prétendaient prolonger leur ligne de pensée (je reviendrai plus

tard sur l'attitude de leurs adversaires avoués); chose plus grave, la vision du monde qu'ils avaient essayé de faire accepter tout au moins par l'élite pensante, ne fut pas maintenue, soit parce qu'elle fut vidée de son sens au moyen du durcissement de leurs propres thèses, soit parce que l'on y réintroduisit tel facteur qu'ils entendaient en éliminer totalement.

Prenons un penseur juif aussi imprégné de Maïmonide et d'Averroès qu'Isaac Albalag, qui forme précisément charnière entre le XIIIe et le XIVe siècle.

Avec Maïmonide, Albalag professe aussi que la Tora de Moïse est essentiellement un livre politique, mais contrairement à lui, il ne pense pas que l'exégèse allégorique puisse toujours concilier la révélation et la philosophie, et encore moins que moyennant cette exégèse il soit possible de critiquer pertinemment les philosophes. Certes, Albalag manie l'exégèse allégorique en virtuose accompli, et son commentaire du récit de la création est à cet égard un véritable morceau de bravoure. Seulement, en fait, ce commentaire même aboutit à une démonstration de l'éternité du monde, doctrine considérée par Maïmonide comme inconciliable avec la religion positive et d'ailleurs indémontrable rationnellement; ce qui plus est, c'est précisément au cours de ses prouesses exégétiques et en conclusion à celles-ci qu'Albalag conteste formellement la possibilité d'extraire de l'Écriture aucune certitude rationnelle: de là sa distinction de la vérité prophétique et de la vérité philosophique qui peuvent se contredire, sans porter atteinte, ainsi l'affirme-t-il, à la solidité de l'adhésion de foi que le croyant philosophe accorde à la vérité prophétique: mais à y regarder de plus près, il n'y a pas là, malgré une influence très vraisemblable des averroïstes latins condamnés à Paris, de théorie de la double vérité: pour le penseur, il n'y a qu'une seule vérité, la vérité philosophique; si vérité prophétique il y a, elle n'existe que pour les prophètes, classe d'hommes qui n'existe plus de notre temps; quant à la tradition que certains, ce sont les Kabbalistes, prétendant détenir de la part des prophètes de jadis elle ne possède, toujours selon Albalag, aucun titre de créance qui permette de la prendre au sérieux. Ainsi donc, dans son comportement pratique, le philosophe se soumettra sans arrière-pensée à la loi religieuse dans laquelle il est né et dans laquelle il a été élevé (c'est exactement l'attitude prescrite par Ibn Rosd); quant à la vérité suprarationnelle, il demeurera à son égard dans un état de disponibilité dont les textes conservés d'Albalag (nous ignorons tout de sa vie) ne nous autorisent pas à affirmer qu'elle ait jamais été actualisée en ce

qui le concerne: je veux dire, pour parler plus simplement, que l'individu Isaac Albalag, tel qu'il nous apparaît à travers son unique ouvrage conservé, a pu vivre jusqu'à son dernier jour comme un Juif parfaitement soumis à la règle de vie de sa religion sans pour autant dépasser dans ses convictions intimes ce que lui dictait la seule vérité qu'il reconnût, c'est-à-dire la philosophie d'Aristote telle qu'il l'a repensée en s'aidant, mais en s'aidant seulement, de l'enseignement d'Ibn Rosd.

Qui ne voit pas cependant qu'un pareil cloisonnement de la vie intérieure aboutissait en un sens à une conjonction au premier abord étrange, mais qui n'en pouvait être moins réelle, de rationalisme exaspéré et de fidéisme. Et dans cette perspective, nous comprendrons peut-être un peu mieux, en tenant aussi compte, bien sûr, d'autres facteurs que je ne puis analyser maintenant, la conversion au catholicisme d'un intellectuel juif averroïste comme Abner de Burgos, devenu après une longue crise de conscience, Alfonso de Valladolid, d'un Abner dont un texte, d'ailleurs purement technique, a été peut-être recueilli par Albalag lui-même dans ses notes sur la *Logique* d'Algazel, d'un Abner déterministe à toute épreuve d'un Abner aussi qui connaissait la Kabbale et s'en prévalut pour justifier la décision qu'il avait prise d'embrasser une nouvelle foi. Et je noterai ici, mais seulement en passant, car il s'agit d'un point qui demanderait à être élucidé par des recherches approfondies, que le même Isaac Poliagar (Pulgar) qui s'exprima avec faveur et sympathie au sujet d'Albalag fut au contraire un adversaire et un critique acharné d'Abner.

Je viens de parler du déterminisme de ce dernier (dont l'influence est sensible encore, c'est un autre paradoxe de la pensée juive d'Espagne au XIV^e. siècle chez Hasdai Crescas); vous savez que le grand historien du judaïsme espagnol Isaac Fritz Baer, attribue un grand rôle dans l'idéologie des intellectuels juifs de l'Espagne chrétienne au déterminisme qui serait à la fois astrologique et averroïste. Je me demande parfois si ces deux épithètes ne jurent pas un peu ensemble, mais je ne me sens pas compétent pour formuler un avis péremptoire sur ce sujet; ce qui est certainement exact, c'est que l'astrologie reconnue comme science, et par conséquent le fatalisme astral, tiennent une place réelle dans l'univers mental des Juifs d'Espagne; il faut donc bien convenir que la condamnation si tranchée et du reste solidement motivée que Maïmonide avait portée sur cette croyance n'eut finalement aucun effet. Aussi voyons-nous Joseph ben Abraham Ibn Waqar de Tolède prendre, vers 1340, l'astrologie

comme l'un des trois mouvements d'idées dont il entreprendra la conciliation au sein d'un judaïsme éclairé. L'astrologie est donc pour Ibn Waqar, l'un des trois éléments qui doivent s'harmoniser dans la vision du monde d'un Juif fermement établi dans ses convictions religieuses, en même temps qu'ouvert à d'autres formes de pensée ou si vous voulez, à d'autres expressions plus ou moins partielles de la vérité. Mais quels sont au juste ce trois éléments essentiels de l'univers mental de l'intellectuel juif tel que le conçoit Ibn Waqar? La philosophie certes, et l'astrologie, nous venons de le rappeler; le troisième facteur est, on le devine sans peine, la révélation: dans la langue du temps la «Loi» (*sari'a* en arabe, *torah* en hébreu); cependant, et ceci est capital, la «loi religieuse» est aux yeux d'Ibn Waqar l'interprétation de la Loi écrite et de la tradition rabbinique du judaïsme par l'ésotérisme théosophique, la Kabbale. Aussi nous faudra-t-il, avant de retracer très rapidement sa tentative de conciliation, considérer la position de la Kabbale d'Espagne face à la philosophie au début du XIVE. siècle.

I serait évidemment faux de ramener la Kabbale à une réaction contre le rationalisme philosophique, tout comme il serait contraire à l'évidence de soutenir que l'ésotérisme juif tel qu'il se présente à nous à partir de la fin du XIIIe. siècle ne fasse pas grand usage des ressources conceptuelles qu'elle prend, sans trop de scrupules, à la philosophie. Il n'en reste pas moins que même quand condescend à reconnaître, et elle ne le fait pas toujours, que la philosophie puisse renfermer une part de vérité, la Kabbale s'estime être d'une essence supérieure: le Kabbaliste pose le pied, disait Rabbi Moïse de Burgos vers 1280, là où le philosophe touche de la tête. En mettant les choses au mieux, la philosophie est dépassée par un enseignement prétendument traditionnel qui lui laisse sa vérité sur son plan propre, mais qui s'élève vers des niveaux d'être que la connaissance discursive est incapable de concevoir, à plus forte raison de pénétrer. En fait cependant, la philosophie n'est pas seulement insuffisante: elle est pernicieuse, elle est destructive: il n'y a guère de doctrine fondamentale de la foi qu'elle ne sache, et elle est foncièrement indifférente parfois même ouvertement hostile à la loi religieuse: attitude ambiguë quant au problème de l'origine de l'univers quand ce n'est pas négation franche de son caractère créé; répugnance à admettre la providence individuelle et élimination du miracle, suite logique d'une prise de position déterministe qui rend une Première Cause lointaine et abstraite esclave de l'enchaînement dont il n'est que le premier

terme et qui ne veut voir, dans l'ordre visible, que l'action inflexible des lois de la nature; appréciation dédaigneuse portée sur la Loi révélée qui ne serait qu'un règlement «politique», comme on disait alors, destiné à mater le vulgaire ignare, donc valeur tout à fait contingente et tout au plus signification allégorique des Ecritures révélées ainsi que des actes prescrits comme des interdits et de tout ce que la religion considère comme moyen de sanctification de la vie quotidienne du Juif, de la naissance à la mort et au-delà; les fins dernières elles-mêmes n'ont de sens que comme conséquence nécessaire d'une perfection intellectuelle accessible seulement à une élite peu nombreuse; d'ailleurs, à la limite, la félicité suprême pourrait n'être que la fusion de l'intellect individuel dans l'Intellect Agent universel, si bien qu'il n'y aurait d'immortalité personnelle pour qui que ce soit.

Si nous considérons ces griefs avec un peu de détachement, nous ne manquerons pas de reconnaître qu'ils relèvent souvent du procès d'intention et non d'une appréciation équitable des positions de l'adversaire. Ce qui importe davantage ici, c'est de souligner que la plupart d'entre eux s'appliquent à l'enseignement de Maïmonide que pourtant les anciens ésotéristes évitent le plus souvent d'attaquer de front, et quand ils ne peuvent l'éviter, ils le font avec un visible effort de modération. Il préfèrent cependant s'en prendre, et ceci sans ménagement, soit à «Aristote» en personne, soit aux «raisonneurs» de moindre taille que Maïmonide. C'est ainsi qu'avait procédé, vers 1240, Rabbi Jacob ben Seset de Gérone, dans sa critique d'un opuscule de Samuel Ibn Tibbon, traducteur hébreu du «Guide des Égarés» de Maïmonide, et son contemporain et compatriote Moïse ben Nahman, n'agissait pas autrement. D'une manière encore plus rude polémique, sans doute dans le premier quart du XIV^e. siècle, un troisième kabbaliste de Catalogne, d'une famille originaire d'Allemagne, Joseph ben Salom: l'analyse des textes qu'il a laissés ne laisse pas de doute quant au destinataire véritable de ces critiques acerbes: dans une longue série de questions: origine du langage, sainteté de la langue hébraïque, nature et fonctions des anges, thèses de cosmologie et de physique: cinquième élément, vide, lieux naturels, problèmes théologiques majeurs comme le miracle, la prophétie et les fins dernières; dans tout cela Maïmonide n'est guère nommé que pour être loué mais en réalité les condamnations et les imprécations qui accablent les philosophastres impies concernent des doctrines qu'il a notoirement professées et défendues; de plus, lorsque le Kabbaliste prétend extraire des euvres des «philosophes» des thèses spéculatives qui dans son sprit serviront à l'établissement de vérités théosophiques,

c'est pour ainsi dire exclusivement au «Guide des Égarés» qu'il emprunte ses matériaux.

Un autre exemple de cette attitude hautaine sinon aussi violemment hostile dans son expression, à l'égard de la philosophie, est fourni par les observations critiques dont Isaac d'Acco a accompagné les extraits de la version hébraïque des ouvrages judéo-arabes de Juda ben Nissim (je fais état de ce texte bien que des problèmes littéraires non encore résolus se posent à son sujet et en dépit du fait qu'il n'appartient pas, strictement parlant, à l'Espagne; néanmoins il est du XIV^e siècle et de toute manière il reflète une situation idéologique qui est celle du judaïsme d'Espagne à cette époque). Au commentaire philosophique d'un texte rabbinique de cosmologie (c'est surtout de cela qu'il s'agit dans le texte de base) Isaac d'Acco vient, selon son expression, apporter «une addition salutaire selon la voie de la vérité». Autrement dit, ses remarques ne viennent pas abolir le sens philosophique, mais l'accomplir en révélant, tout au moins par des allusions symboliques, une dimension de réalité spirituelle insoupçonnée des philosophes. Placé dans cette lumière, le texte commenté augmente en dignité. Loin d'être une réplique imagée, mais philosophiquement pauvre d'une explication rationnelle des phénomènes, il apparaît comme un trésor de sagesse ésotérique. Sa signification allégorique demeure pourtant acquise: la nature des niveaux d'être accessibles à la spéculation physique et même métaphysique est laissée intacte par la découverte des degrés ontologiques supérieurs qui sont pour les initiés à la fois des modèles résidant dans la pensée divine et des principes dynamiques de vitalité et d'activité.

Cependant, comme l'explication scientifique est emprisonnée à l'intérieur de l'univers que les philosophes eux-mêmes veulent fini, leurs démonstrations qui tendent à établir l'éternité du monde visible et l'immortalité de ce qu'ils appellent nature, ne peuvent qu'être futiles. Ainsi l'exégèse kabbalistique retrouvera non pas en deçà mais par delà la philosophie, les croyances révélées et traditionnelles en un Dieu créateur et provident.

Une confrontation bien plus ample, bien plus pénétrante et, nonobstant les convictions kabbalistiques de l'auteur, bien plus symbolique à la philosophie fut tentée, je l'ai dit, vers 1340, par Joseph ben Abraham Ibn Waqar de Tolède, dans son ouvrage rédigé en arabe «le traité conciliateur entre la loi religieuse et la philosophie».

Dans ce travail de grande envergure, l'auteur fait preuve d'une connaissance étendue sans être pour cela superficielle, des trois

idéologies, kabbale, philosophie et astrologie, dont il prend à tâche d'exposer la méthode et les idées essentielles pour rechercher ensuite de quelle manière s'établit leur harmonie. Cette concordance qu'il élabore au prix d'un effort qui commande le respect à la fois par sa documentation, sa subtilité et sa loyauté intellectuelle devrait, dans l'esprit du penseur tolédan, apaiser les scrupules et les inquiétudes de l'intellectuel juif de son temps et de son pays tiraillé entre les exigences de sa foi et de sa raison: de sa foi envahie par l'ésotérisme qui prétend annexer toutes les sources et toutes les manifestations de la vie religieuse; de sa raison soumise à une logique et à une physique qui laissent dans l'univers peu de mystères et qui enferment non seulement le monde créaturel mais aussi Dieu dans la cadre infrangible de la nécessité; de sa raison et de sa sensibilité aussi, auxquelles le déterminisme astrologique imprime un découragement aussi peu propice à l'épanouissement de la vie spirituelle qu'à l'exercice de l'intelligence. La réponse de Joseph Ibn Waqar à toutes ces difficultés tient, pour la caractériser en peu de mots, en ce qu'il assigne à chacun des trois facteurs sa place, son domaine de validité, dans l'un des trois étages superposés de l'univers médiéval: les astres dominent ce bas monde; les spéculations de la philosophie satisfont la raison relativement à la hiérarchie des Intelligences séparées, tandis que la Kabbale, sans rompre avec la raison, permet, tout au moins à l'initié, de prendre une certaine connaissance du monde divin inaccessible à tout autre moyen d'investigation.

Bien sûr les choses ne sont pas aussi simples dans la réalité, et notre docteur est obligé d'accomplir bien des démarches compliquées et nombre de tours de force dialectiques pour arriver à la solution définitive qu'il propose. Mais ce qui nous intéresse ici c'est sa méthode générale et la tendance de son oeuvre; or à ce propos il faut bien dire que l'une et l'autre sont profondément marquées par le rationalisme médiéval (je dis bien médiéval).

En effet, lorsqu'on étudie par le menu le gros traité d'Ibn Waqar et surtout quand on prête attention non seulement à ce qu'il dit, mais à ce qu'il laisse de côté ou passe sous silence, on constate qu'en exposant la Kabbale et aussi l'astrologie, il en met surtout en relief les aspects qui se prêtent le mieux à l'oeuvre harmonisatrice qu'il s'était donné la tâche de mener à bien.

Ainsi la Kabbale est, fondamentalement, une gnose salvifique, une théosophie qui a tendance à déboucher dans la théurgie et la magie; mais elle prétend aussi conduire ses adeptes à réaliser la communion avec Dieu, à s'unir aux attributs divins hypostasiés mo-

yennat des actes qui trouvent leur sens profond dans la loi de la sympathie universelle; considérée sous cet angle, la Kabbale est une mystique. Or, l'aspect proprement gnostique et théosophique de l'ésotérisme juif est assez estompé dans l'exposé que nous en fait Ibn Waqar. La Kabbale est surtout pour lui une métaphysique et une cosmologie qui débordent celles que propose la philosophie, mais elles ne sont pas d'une essence différente. En revanche, l'aspect mystique de l'ésotérisme apparaît plus nettement, mais n'oublions pas que la communion avec Dieu est une notion assez voisine de la «conjonction» de l'intellect humain avec l'Intellect Agent, donc de l'idéal de perfection en philosophie; de plus, la réalisation de cette communion s'effectue au moyen de l'accomplissement, par amour désintéressé et crainte révérentielle, des préceptes de la Loi révélée; or cette attitude est, dans le judaïsme, antérieure à la Kabbale spéculative dont elle constitue d'ailleurs l'un des présupposés idéologiques. Il suffira dans ces conditions à Ibn Waqar d'employer la méthode de l'interprétation au figuré, le *ta'wil* qu'il définit en démarquant un texte d'Ibn Rosd, pour accorder sa Kabbale rationalisée à la philosophie.

Ibn Waqar place certes la Kabbale plus haut que la philosophie, et c'est là pour lui un jugement de valeur. Il veut par conséquent, et il le dit sans ambages, que la Kabbale sorte vainqueur de sa confrontation avec la philosophie. En fait, tout en étant appuyée sur l'autorité de l'inspiration divine puisqu'elle est censée remonter aux prophètes, la Kabbale ne triomphe que grâce à la raison. On peut se demander si, dans la pensée d'Ibn Waqar, la Kabbale et la philosophie ne sont pas, au bout du compte, des grandeurs équivalentes. La Kabbale, Ibn Waqar y croit, mais il ne peut pas ne pas justifier rationnellement sa croyance et jamais il ne se résout intégralement à une pure et simple adhésion de foi. De son côté, la philosophie renferme tant de vérités irréfragablement démontrée et définitivement acquises que la seule vue de la Kabbale et de l'astrologie dont le penseur juif de Tolède soit capable est prise à travers le prisme de la spéculation gréco-arabe. Voilà comment tout s'harmonise dans son esprit, sous l'espèce d'une vérité unique envisagée selon trois plans qui correspondent aux trois «mondes» de l'Univers médiéval.

Il faut dire, mais ceci sous réserve d'une étude plus approfondie des penseurs juifs d'Espagne de la seconde moitié du XIV^e et du XV^e siècle, que malgré sa haute qualité, la tentative de conciliation de Joseph Ibn Waqar ne connut pas un grand succès. Il n'y eut guère pour l'utiliser et même l'exploiter d'une manière qui confine au plagiat, qu'un auteur également espagnol, de peu d'années postérieur

à lui: Samuel ben Saadia Ibn Motot (Metot) qui travailla à Guadalajara vers 1370. Celui-ci, compilateur érudit, mais sans grande profondeur de pensée, retient l'idée générale qui commande l'oeuvre d'Ibn Waqar, à savoir que la Kabbale et la philosophie constituent une explication de l'univers pris à des niveaux ontologiques différents. Cependant chez Ibn Motot, le tout est un peu noyé dans la Kabbale, les distinctions si soigneusement élaborées par Ibn Wakar ont tendance à se confondre, et si la documentation mise en oeuvre est plus ample chez l'auteur postérieur que chez son prédécesseur, le tableau d'ensemble n'en est pas plus clair.

Aussi n'est-il guère étonnant que l'attitude adoptée envers la Kabbale par les auteurs espagnols ou profondément imprégnés de culture hispano-arabe-juive, comme Moïse de Narbonne, soit caractérisée par une réserve prudente non exempte de quelque méfiance. Moïse de Narbonne précisément qui connaît la Kabbale et qui au surplus avait été en contact personnel avec Joseph Ibn Waqar, Moïse de Narbonne, dis-je, mentionne bien, tant dans son commentaire sur le *Guide des Égarés* que dans celui sur le *Hayy ben Yaqzan* d'Ibn Tofayl, les équivalences ou plutôt correspondances entre les notions philosophiques comme les intellegences séparées et les *sefirot* des Kabbalistes, mais sans les prendre vraiment au sérieux. D'autre part, un théologien de la classe de Hasdai Crescas, demeure extrêmement réservé dans les rares allusions qu'il fait à la Kabbale dont les doctrines ne remplissent d'ailleurs aucune fonction dans la contexture de son enseignement.

Et il n'est pas moins significatif de constater l'absence totale d'éléments kabbalistiques dans les spéculations inspirées par le plus pur allégorisme d'un autre auteur juif d'Espagne de la seconde moitié du XIVe siècle: Hanokh ben Salomon al-Qostantini dont le commentaire sur les «Visions divines», à savoir celles des prophètes Isaïe, Ezéchiel et Zacharie a été traduit et commenté en français dans un travail récent d'une de mes élèves.

Cet opuscule fort intéressant du point de vue de la diffusion des idées philosophiques parmi la classe cultivée des Juifs d'Espagne, mais d'une densité médiocre en tant qu'oeuvre de pensée, offre aussi un autre trait caractéristique de cette époque de déclin de la pensée rationnelle dans l'Espagne juive: la technique allégorique maniée avec une virtuosité certaine permet à l'auteur de retrouver ou la lettre de l'Écriture toutes les doctrines philosophiques que l'on veut, fussent-elles contradictoires entre elles. Il y a donc en un sens, dans cette activité, plutôt un jeu d'esprit qu'un effort d'édification d'un univers

mental harmonieux comme chez Ibn Waqar où une prise de position courageuse et affranchie d'illusions devant l'irréductible apparition de deux modes de pensée comme chez Isaac Albalag. Un tel état d'esprit débouche nécessairement soit sur le scepticisme soit sur le fidéisme, car une Ecriture sainte qui prouve tout ou bien ne prouve rien ou bien rend superflu tout ce qui n'est pas elle. Et nous savons que par suite des conditions historiques ce sont effectivement ces deux attitudes qui prévalurent en Espagne aux approches de la grande explosion de 1391 et pendant le siècle suivant en un siècle qui malgré les courageux efforts de remise en ordre de quelques personnages éminents comme Hasdaï Crescas et une activité intellectuelle non dépourvue de valeur et poursuivie jusqu'à l'expulsion de 1492, ne fut qu'une période de décomposition et de décrépitude pour le judaïsme en tant qu'organisation minoritaire au sein d'une majorité qui poursuivait inexorablement sa marche vers l'unification politique et idéologique de son pays. Mais ceci n'est plus le thème de notre réunion d'aujourd'hui.

En conclusion, il faudrait établir une sorte de bilan de la pensée juive d'Espagne du XIV^e siècle. Je ne saurais cependant le dresser faute d'en avoir présenté, par manque de temps et surtout de compétence, tous les éléments. Pour ne mentionner qu'une de ces omissions, il suffit de vous rappeler qu'une partie notable de ce que nous appelons le *Zohar* fut sans doute rédigée tout à fait au début de ce siècle. Aux yeux de l'historien de la philosophie, ce ne fut pas, loin de là, une grande époque de la spéculation rationnelle dans le judaïsme. Aucun de ceux qui firent alors profession de philosophie au sein du judaïsme d'Espagne ne produisit de grandes idées nouvelles et nul d'entre eux ne sut renouveler l'ancienne problématique en profitant des progrès de la philosophie scolastique chez les Chrétiens. Ce qui a encore stimulé le plus la pensée juive du XIV^e siècle est la confrontation avec la mystique, et ceci illustre à sa façon le fait dont on a bien d'autres preuves par ailleurs: la vocation du judaïsme n'est pas d'ordre philosophique. (*).

GEORGES VAJDA
Paris

* Références bibliographiques:

I. F. BAER: The Qabbalistic Doctrine in the Christological Teaching of Abner of Burgos (en hébreu, avec résumé en anglais), dans *Tarbiz*, XXVII, 1958/9, 278-289.

C. SIRAT: Mar'ot Elohim (Les Visions Divines) de Hanokh ben Salomon al-Qostantini, dans *Revue des Etudes Juives*, 1962, 247-354.

C. TOUATI: Dieu et le monde selon Moïse Narboni, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1954, 193-205.

G. VADJA: Un chapitre de l'histoire du conflit entre la Kabbale et la philoso-