EPHE
Sciences historiques et philologiques

Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences historiques et philologiques

152 | 2021
Annuaire de l'EPHE, section des Sciences historiques et philologiques (2019-2020)

Langue et littérature hébraïques médiévales et modernes en Occident

Jean-Pierre Rothschild

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/ashp/4133
DOI : 10.4000/ashp.4133
ISSN : 1969-6310

Éditeur
Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée
Date de publication : 1 septembre 2021
Pagination : 50-54
ISSN : 0292-0980

Référence électronique
Jean-Pierre Rothschild, « Langue et littérature hébraïques médiévales et modernes en Occident », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques* [En ligne], 152 | 2021, mis en ligne le 14 juin 2021, consulté le 15 mars 2025. URL : http://journals.openedition.org/ashp/4133 ; DOI : https://doi.org/10.4000/ashp.4133

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

LANGUE ET LITTÉRATURE HÉBRAÏQUES MÉDIÉVALES ET MODERNES EN OCCIDENT

Directeur d'études : M. Jean-Pierre Rothschild

Programme de l'année 2019-2020 : I. *Joseph ben Shem Tov (Espagne, XVe s.) et la tradition philosophique de l'union avec l'Intellect agent*. — II. *Juda de Rome (Italie, XIVe s.), Commentaire du* Qaddiš *et de la* Qedušah.

I. Dans le prolongement de la lecture, l'année dernière, du commentaire de Joseph ben Shem Tov (*flor*. 1440) sur le Commentaire d'Averroès à la *Lettre d'Alexandre d'Aphrodise sur la possibilité de la conjonction de l'intellect humain avec l'Intellect agent*, nous avons abordé cette fois le commentaire (long) de la Lettre d'Averroès *Sur la possibilité de la conjonction avec l'Intellect agent*, non avec l'espoir de procéder à sa lecture intégrale en une année ou même deux, mais en en donnant à lire les passages dans lesquels l'auteur annonce les grandes lignes de son projet, de manière à avoir donné aux auditeurs une vue assez complète de son traitement de la question, avant de renouveler l'an prochain notre programme, conformément à l'habitude de cette conférence. Ce commentaire est conservé dans les manuscrits Berlin, Staatsbibliothek-Preussischer Kulturbesitz, Or. Qu. 681 (216) [feuillets en désordre] ; New York, Jewish Theological Seminary 8607 (E. N. Adler 2392) ; 2341 (Acc. 834), f. 195-247v ; Paris, Bibliothèque nationale de France, hébreu 885, f. 25-106. Par commodité, nous avons utilisé pour cet exercice le témoin parisien. Le commentaire court[1] (ms. de Berlin, f. 55 *sqq*. ; Oxford, Bodleian Library 4° 21 [cat. Neubauer 1353], f. 1-18, 80-82 [?]), daté de l'automne 1454 (*tišri* 5215), se donne pour un abrégé du commentaire long à l'usage de ceux qui n'auraient pas le temps de le lire et n'exprime rien d'autre de ses motivations. Bien plus instructif est à cet égard le commentaire long (dont le ms. JTS 2341 indique pour date d'achèvement le 29 *elūl* 5214, c'est-à-dire le mois précédant celui du commentaire court). On lit dans le prologue une succession de thèmes anti-philosophiques : que l'esclavage des Hébreux en Égypte a été l'occasion d'une réfutation éclatante des tenants d'Aristote (!), négateurs de la Providence, selon lesquels le Principe du tout n'en connaît pas les individus (BN[F], hébreu 885, f. 26) ; de même, l'institution d'un jour propre à la pénitence *(yōm ha-Kippūrīm)* réfute la thèse selon laquelle le Créateur ne connaîtrait rien de ce qui est soumis au temps (*ibid*., f. 27). En fait de doctrine de la création, la thèse de l'éternité du monde soutenue par les philosophes est contraire à l'enseignement liminaire de la Loi, « Au commencement, Dieu créa… », qui implique la notion même de Dieu *(ibid.)*. En ce qui concerne l'accord des thèses des philosophes avec l'enseignement révélé, il est impossible que, comme le prétendent les philosophes (et Maïmonide lui-même, ou

1. Éd. S. Regev, « Ha pērūš ha-qāṣār šel R. Yōsēf Ibn Šēm Ṭōb le-iggeret efšarūt ha-debēqūt le Ibn Rošd » [Le commentaire court de R. Joseph Ibn Shem Tov à la Lettre sur la possibilité de la conjonction d'Averroès], *Meḥqerēy Yerūšālayim be-maḥšebet Yiśrā'ēl* 1, fasc. 2, Jérusalem, 1991-1992, p. 38-93. L'éditeur déplore l'état des manuscrits, a laissé en blanc des passages et n'a fourni aucune évaluation doctrinale et aucune annotation.

du moins ses interprètes en hébreu, ce que Joseph b. Shem Tov, fidèle à une tactique de ménagement formel, se garde de rappeler), les éléments les plus élevés et les plus abscons de la révélation, l'« Œuvre du commencement » et l'« Œuvre du char », se ramènent respectivement à la physique et à la métaphysique d'Aristote, étant donné que tous leurs principes contredisent d'emblée la Loi dès son commencement, alors que la Genèse est avec la Loi dans le même rapport (fondamental et nécessaire) que l'introduction d'Euclide par rapport à l'ensemble du *Livre des éléments*[2] (*ibid.*, f. 27v). Maïmonide (habilement rallié à la cause de celui qui parle) a eu le mérite de contredire Aristote en trois points fondamentaux : la création (en fait, il la tient pour indécidable par la raison : *Guide* I, 71 ; II, 16-19), la connaissance divine des particuliers (sans doute *Guide* III, 19-21), la providence, veillant sur chaque individu humain (*Guide* III, 17, 18, 23, 51 ; à des conditions bien précises, chez Maïmonide). En épistémologie, Joseph ben Shem Tov adopte une position sceptique (qu'il serait bon de confronter avec les formes scolastiques latines tardo-médiévales du scepticisme étudiées ces dernières années, notamment par Christophe Grellard) et fait une place aux types de discours dont les objets ne sont que probables (la dialectique, voire la rhétorique). L'entendement de l'homme, estime-t-il, est inapte à percer les secrets naturels, encore moins, célestes, pour ne rien dire du monde des intelligibles sur lequel Aristote, qui passe pour avoir atteint la vérité du monde sublunaire, n'a presque rien exprimé et l'a fait dans les termes les plus généraux (*ibid.*, f. 28). De la disposition légale qui veut qu'un rouleau de la Torah soit inutilisable s'il lui manque une seule lettre, on peut déduire que même lorsque, selon son sens immédiat, la Torah paraît s'accorder avec la philosophie, sa portée s'étend au-delà de la raison[3]. Il en va de même des préceptes apparemment utilitaires, dont l'utilité véritable demeure cachée, comme l'auteur l'a montré ailleurs (dans son traité la *Source du proclamateur*[4]), qui procurent la vie éternelle par des voies impénétrables aux philosophes et que les Nations ne peuvent suivre que par l'accomplissement des commandements propres à Noé et à sa descendance (*ibid.*, f. 28v). L'auteur a montré dans un autre de ses ouvrages (la *Gloire divine*) que la « vie heureuse » dont a traité Aristote aux l. I et X de l'*Éthique à Nicomaque* ne concerne que ce monde, la Torah seule procurant la félicité dans ce monde et dans l'autre. Sur le plan philosophique, subsiste une interrogation à trois termes, sur lesquels porte le présent commentaire : si la félicité éternelle dépend de l'âme, des intelligibles ou de l'adhésion de l'intellect matériel (humain), une fois qu'il s'est perfectionné, à l'Intellect agent ; ce sera l'occasion de montrer que la Torah tient une position différente ; cette recherche, couplée avec celle qui a été conduite dans la *Gloire de Dieu*, montre qu'il n'y a pas de contradiction entre la

2. Élément notable à l'appui d'une possible étude sur la « théologie comme science » en milieu juif, en référence à la célèbre étude de M.-D. Chenu regardant la théologie scolastique latine. Cette comparaison implique que si les axiomes fondamentaux diffèrent, la liaison des parties de la révélation n'a pas moins un caractère nécessaire que celle de la science aristotélicienne (tout en laissant dans l'ombre la question des modes de raisonnement).
3. Cela témoigne en effet d'un type de liaison entre les détails et l'ensemble d'une autre nature et bien plus étroite que celle qui lie les éléments des sciences philosophiques.
4. Inédit. Deuxième partie (« Santé et maladie de l'âme »), 2e subdivision (« Vie pratique »), 3e question (« L'action divine »), ms. Oxford, Bodl. Lib., Michael 350 (Neubauer 2052), f. 164-169v.

doctrine d'Aristote (si on la limite à sa partie vraie) et l'enseignement de la Torah touchant la survie des âmes (*ibid.*, f. 29rv). L'auteur ne se montre pas moins explicite vers la fin (*ibid.*, f. 106) : Averroès, non moins qu'Aristote au l. X de l'*Éthique*, a « senti » que l'immortalité était possible à un homme parvenu au degré le plus élevé de perfection ; plus que lui, même, il a saisi que cette perfection était la finalité du genre humain, ayant ainsi exprimé tout ce qui pouvait l'être (sains l'aide de la révélation) d'approchant la notion d'une vie divine spéculative (au-delà de la connaissance même des intelligibles, semble-t-il).

Tel est le propos de Joseph b. Shem Tov. Le détail de ses démonstrations ne saurait être parcouru et évalué avec précision sans une édition de ce texte et du groupe de textes sur le même sujet écrits par lui à la même époque (v. le rapport de 2018-2019), un travail qui dépasse le cadre des conférences et que nous espérons mener à bien dans les prochaines années.

II. Nous étions parvenus l'an dernier au chapitre 18 du commentaire du *Qaddiš* et de la *Qedušah*, lus dans les manuscrits du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. ebr. 90 et Vat. ebr. 289. La fermeture des établissements d'enseignement supérieur intervenue à la fin de l'hiver nous a fait poursuivre la conférence, avec l'accord des auditeurs, sous forme écrite : chacun était invité à prendre connaissance en ligne du texte des manuscrits et à s'exercer à leur lecture ou leur transcription selon l'avancement de ses compétences en hébreu et en paléographie. Nous envoyions chaque semaine la traduction (annotée sur les plans codicologique et linguistique aussi bien que doctrinal) d'une portion raisonnable de texte. Les questions étaient évidemment les bienvenues. Nous avons pu de la sorte progresser plus vite dans le texte que lors des séances orales, atteignant cette année le chap. 54, si bien qu'au moment où ce texte doit laisser la place à un autre dans notre programme, nous en avons lu de près, avec nos auditeurs s'ils ont « joué le jeu », environ le quart.

Dans le chap. 19, Juda Romano montre comment, en tant qu'expression du caractère séparé de l'essence divine, la proclamation de « sainteté » découle directement de l'affirmation initiale de la « grandeur » divine exprimée par le premier mot du *Qaddiš* et objet des premiers chapitres. Le chap. 20 montre que l'injonction de sanctification « dans le monde qu'il a créé selon sa volonté » (puisque les intellects supérieurs sanctifient sans interruption le créateur) ne peut s'adresser qu'à l'âme intellective humaine, ainsi appelée à passer de la puissance à l'acte. Les chap. 21 et 22 offrent, à titre d'excursus, deux commentaires successifs du Ps. 29 comme injonction de dire la gloire divine adressée aux âmes humaines, puis aux substances séparées. En effet, le « monde créé selon sa volonté » est peut-être seulement le monde d'en haut (chap. 23-24) ou au contraire l'ensemble de la création (chap. 25, 27, 32, 33), voire seulement le microcosme humain (chap. 26, 28, 29, 31), ou encore le monde des intellects supérieurs et de celui de l'homme (chap. 30), déploiement d'ingéniosité dans la multiplication des explications possibles, suivi d'une protestation d'humilité à la sincérité douteuse (chap. 34).

Les chap. 35 et 36 portent sur le membre de phrase suivant de la même prière, « et que sa royauté soit établie », référence aux temps messianiques (chap. 35 ; selon une interprétation traditionnelle) ou à un perfectionnement pratique de l'organisation de

la société (idée plus neuve, et répondant à ce que le début du *Qaddiš* a été interprété comme un appel à un perfectionnement dans l'ordre de la spéculation) ; le chap. 37, sur la suite : « …de votre vivant et de vos jours » est expliqué selon cette dernière lecture, plus philosophique et apparemment préférée par Juda Romano. Les chapitres suivants proposent d'autres niveaux d'explication : que le monde soit rendu apte à recevoir le gouvernement divin (chap. 38), étant distingués les mondes d'en haut (« de votre vivant ») et d'en bas (« et de vos jours »), ou encore (chap. 39), que la royauté divine s'établisse et abolisse la discontinuité apparente entre le temps des vies terrestres et l'éternité, qu'elle règne dans les facultés pratiques et spéculatives de l'homme (chap. 40-41), le chap. 42 terminant cette nouvelle démonstration de virtuosité inventive en réunissant pas moins de trois explications supplémentaires. Les chap. 43 à 48 sont consacrés à la signification de l'injonction suivante à dire « amen ! Que son grand nom soit béni, etc. » (sans attention particulière à ce qu'il s'agit cette fois d'un répons du public à l'invitation du récitant), signifiant la finitude du langage humain et la perpétuation infinie de la louange que requiert son objet, les chap. 49-52, à nouveau, à des explications divergentes, le chap. 53 au sens d'une formule particulière au *Qaddiš* récité le jour du *šabbat* et le chap. 54 à une interprétation du Ps. 150, à l'appui des explications précédentes[5].

La pluralité des explications d'un même verset est de nature à donner l'impression, nous l'avons déjà suggéré, du jeu d'un virtuose peu soucieux, en fin de compte, de la vérité. Nous croyons devoir l'interpréter différemment, en fonction de la manière dont Juda Romano s'est une fois exprimé à propos des processus intellectuels qui guidaient son travail de sélection de textes des scolastiques latins à traduire en hébreu, en fonction d'une inspiration divine intermittente, décrite dans un texte mémorable relevé jadis par Giuseppe Sermoneta[6] : un libre enchaînement d'explications, éprouvées comme inspirées et, comme telles, dignes d'être toutes retenues. De même pensons-nous que, se considérant comme écrivant pour ainsi dire sous la dictée de l'Intellect agent, Juda Romano s'est regardé comme tenu de consigner par écrit les diverses interprétations qui lui venaient à l'esprit en commentant le *Qaddiš*. Cette pluralité d'explications partiellement incompatibles ne laisse d'ailleurs pas de former un ensemble globalement cohérent autour de quelques idées-forces, à la manière des toiles des peintres impressionnistes dont les coups de pinceau discontinus forment une harmonie générale. Mélange étroitement lié d'éléments (aristotélo)-maïmondiens et néoplatoniciens, donnant plusieurs fois à opter entre des formules strictement

5. Noter que cette explication est probablement une source, qui nous avait échappé, de celle que Moïse b. Sabbataï, lecteur d'autres ouvrages de Juda Romano, donne du même psaume dans son *Ša'arey ṣedeq* : J.-P. Rothschild, *Moïse b. Sabbataï, lecteur juif du Livre des causes et adversaire de la kabbale, en Italie, vers 1340*, Turnhout, 2018, p. 107-121 (traduction française), p. 175-188 (texte hébreu). Beaucoup plus étendu, le texte de Moïse b. Sabbataï est bien plus complexe que celui de Juda Romano et le schéma diffère sur certains points.

6. « Jehudàh b. Mosèh b. Dani'el Romano, traducteur de saint Thomas », dans G. Nahon, C. Touati (éd.), *Hommage à Georges Vajda*, Louvain, 1980, p. 235-262 (236, n. 3) : « L'Éternel a voulu combler de Grâce *(sic)* son serviteur, et il m'a fécondé chaque jour de sa science (…) la succession de commentaire à commentaire est une conséquence directe du poids dont j'étais chargé jour après jour, et du contenu que chaque commentaire exprimait. Jour après jour, de nouvelles interprétations, qui n'étaient pas reliées entre elles (…) ».

conformes à la lettre du texte révélé (Dieu crée) et d'autres, communes à la kabbale, au néo-platonisme relayé par le *Liber de causis*, aussi à Maïmonide, de l'émanation des perfections divines, ce texte illustre bien, d'une part, la pertinence d'une vue[7] désormais plus diversifiée des familles de pensée qui forment la philosophie juive médiévale et d'une réévaluation de la production du Moyen Âge tardif, influencée par des sources latines et, d'autre part, la singularité de la voie philosophique juive (nord-)italienne, nettement distincte, selon des traits qu'avait commencé à dégager Sermoneta dès 1965[8], de celle(s) que suivaient, même en pays latin, les philosophes juifs de la péninsule Ibérique et de la France méridionale. Nous réservons une synthèse plus précise pour le terme d'une étude complète du traité en question.

7. Défendue en particulier par Y. Schwartz, « Das lange jüdische Mittelalter und die Darstellung seiner Geschichte », dans A. Brungs, G. Kapriev, V. Mudroch (éd.), *Die Philosophie des Mittelalters*, t. I. *Byzanz. Judentum*, Bâle, Schwabe, 2019, p. 301-351.
8. G. (J. B.) Sermoneta, « La dottrina dell'intelletto e la "fede filosofica" di Jehudah e Immanuel Romano », *Studi medievali*, 6/2 (1965), p. 3-78.