

## LE SICLE DU SANCTUAIRE.

Dans son introduction au livre de Moïse de Léon, *Le Sicle du Sanctuaire*, qu'il a traduit et annoté, Charles Mopsik cite le propos suivant de R.Bahya ben Acher de Saragosse : « La Sagesse est appelée 'livre', parce que les générations se succèdent et que la Sagesse ne demeure que grâce au livre, c'est ainsi que même la Sagesse d'en haut est appelée 'livre' » <sup>(1)</sup>. La transmission orale, surtout en matière de savoir ésotérique comme c'est le cas avec la Cabale, longtemps préférée car elle permettait de choisir ses interlocuteurs, de les initier peu à peu, et d'éviter de s'adresser à ceux qui manquaient de préparation pour l'entendre, cette transmission donc se trouvait en effet en danger. Le contexte d'hostilité et de persécution à l'égard des communautés juives d'Espagne - qui culminera avec leur expulsion en 1492 - incita donc les maîtres de la Cabale à multiplier les livres pour veiller sur une sagesse qui, autrement, aurait risqué de disparaître. La chaîne des livres qui se répondent les uns aux autres, se disputent entre eux, ou encore renouvellent les propos de leurs prédécesseurs, est d'ailleurs un trait majeur du judaïsme. Comme l'écrira plus tard Leib Rochman dans son roman stupéfiant, *A pas aveugles de par le monde*, à propos des livres juifs : « ce n'était pas des livres écrits chacun séparément comme les livres des Nations. Ils étaient tissés et entre-tissés les uns avec les autres. Chacun des textes sacrés renvoyait à un autre texte sacré, à une autre période, et ainsi de génération en génération » <sup>(2)</sup>.

Le livre de Moïse de Léon (1240-1305) fait donc partie de ce tissage sans fin perceptible malgré les annonces funèbres de la disparition prochaine du livre. La vie de l'auteur - comme c'est très souvent le cas pour les livres de sagesse juive - s'efface devant ses écrits. Selon Charles Mopsik, on sait seulement qu'il étudia *Le Guide des Egarés* de Maïmonide et les philosophies d'Aristote et des néo-platoniciens grâce à des traductions de l'arabe en hébreu. Ce point a beaucoup d'importance, comme on le verra. Il fut aussi initié à la Cabale des lettres et des noms divins et il semble qu'il soit l'auteur de certaines parties du Zohar. Il écrit de très nombreux livres, il consacra d'ailleurs sa vie à l'étude, à l'écriture et à la vie contemplative.

Au dire de Charles Mopsik, s'il écrivit tant c'est parce qu'il avait le sentiment « de posséder la clé du sens caché de la Torah face à une génération de plus en plus insouciante des sources vives de sa religion et séduite par la philosophie aristotélicienne » <sup>(3)</sup>. Le thème de la clé pour ouvrir les portes fermées de la Torah et faire pénétrer au sein de ses secrets est d'ailleurs une constante de ce livre. Le mot « secret » s'y trouve répété à

---

<sup>1</sup> Moïse de Léon, *Le Sicle du sanctuaire, Chéqel ha-Qodech*, traduction de l'hébreu, introduction et notes par Charles Mopsik, Lagrasse, Verdier, 1996, p.8-9 pour la présente citation. R.Bahya ben Acher de Saragosse est un célèbre commentateur espagnol du Pentateuque.

<sup>2</sup> Leib Rochman, *A pas aveugles de par le monde*, traduction de Rachel Ertel, Paris, Denoël, 2012, p.683.

<sup>3</sup> *Le Sicle du sanctuaire*, introduction, p.19.

chaque page, souvent même plusieurs fois. Ce faisant, Moïse de Léon ne prétend pas avoir reçu des révélations nouvelles, au contraire, il dénonce ceux qui croient qu'ils peuvent inventer des commentaires de la Torah par leurs propres moyens ou encore grâce aux outils intellectuels que leur apporte la multiplication des livres d'inspiration grecque. Il affirme quant à lui avoir su garder le contact avec des Anciens juifs ignorés par ses contemporains et vouloir « remettre coûte que coûte en circulation les vérités cachées et oubliées » sur lesquelles ils veillaient, des vérités qui n'auraient pas été contaminées par les livres de philosophie grecque rendus accessibles par des traductions arabes et hébraïques. Cependant, la tâche de renouer avec les Anciens sages juifs, par delà cet apport étranger donc, n'équivaut pas à une pure et simple répétition de leurs propos mais à renouvellement profond dans la façon de dire et de dévoiler les secrets. Reste que cette tâche, comme il faudra l'expliquer, ne signifie pas que ces livres étrangers n'aient laissé aucune trace dans la Cabale en général et dans les propos de Moïse de Léon en particulier.

*Le Sicle du Sanctuaire* écrit en 1292 est l'un de ses derniers livres et il était destiné à un public déjà initié à la Cabale. Charles Mopsik explique que le *sicle* était une monnaie évoquée dans le Pentateuque qui « servait de valeur étalon pour les transactions concernant le culte ». Le sicle évoqué par Moïse de Léon serait celui des dix sefirot, des dix émanations divines, et plus précisément de la dernière d'entre elles, « la sefira *Malkhout*, la Royauté divine qui est pour l'homme la première sefira à laquelle il peut accéder et par laquelle il peut pénétrer l'ensemble des émanations ». Mais de fait, loin d'être un symbole univoque, l'expression « le sicle du sanctuaire » désignerait l'unité, la plénitude et l'harmonie du système des sefirot (<sup>4</sup>).

Dans cet exposé, je me limiterai à quelques aspects de ce livre foisonnant :

- L'indicible et l'ineffable.
- La question de l'émanation et de la création.
- Un Dieu en devenir.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 29-30 et p.20 pour la citation précédente.

## L'indicible et l'ineffable.

Avant même de s'intéresser aux détails des différentes portes présentées dans ce livre, tout lecteur un tant soit peu attentif du *Sicle du sanctuaire* se trouve très vite confronté au paradoxe suivant : Moïse de Léon ne cesse d'évoquer des secrets profonds cachés dans les moindres passages de la Torah, il souligne le caractère indicible des émanations divines et celui inaccessible de la première d'entre elles appelée *Keter*, la Couronne, il parle de la Voix scellée et enclose parvenue aux prophètes et des traits absolument inconnaissables et imprédicables de l'Emanateur. Pourtant, son livre fourmille en même temps de détails sur tout cela, son langage métaphorique, analogique, très concret et anthropomorphique souvent, présuppose des connaissances sur ces fameux secrets. Il expose un savoir issu de « la vraie gnose » (*daat haemiti*) dont il transmet les clés ou, du moins, qu'il laisse entrevoir « pour les sages qui connaissent la grâce, eux qui possèdent l'intelligence et qui comprennent la science » (5).

La distinction faite par Vladimir Jankélévitch entre l'indicible et l'ineffable permet peut-être d'éclairer la signification et la nécessité de ce paradoxe. Commentant un propos de Debussy selon lequel « la musique est faite pour l'inexprimable », le philosophe écrit en effet : « le mystère que la musique nous transmet n'est pas l'inexprimable stérilisant de la mort, mais l'inexprimable fécond de la vie, de la liberté et de l'amour ; plus brièvement : le mystère musical n'est pas l'indicible, mais l'ineffable. C'est la nuit noire de la mort qui est l'indicible (...) est indicible (...) ce dont il n'y a absolument rien à dire (...) et l'ineffable, tout à l'inverse, est inexprimable parce qu'il y a sur lui infiniment, interminablement à dire : tel est l'insondable mystère de Dieu ». L'indicible glace notre pensée tandis que l'ineffable « grâce à ses propriétés fertilisantes et inspirantes, agit plutôt comme un enchantement (...) la perplexité qu'il provoque est (...) une féconde aporie. (...) Avec les promesses de l'ineffable c'est l'espérance d'un vaste avenir qui nous est donné. On pénètre sans fin dans ces profondeurs transparentes et dans cette réjouissante plénitude de sens qui, si elle est infiniment intelligible, est de même infiniment équivoque » (6).

Dans cette optique, le paradoxe propre au *Sicle du Sanctuaire*, comme à beaucoup d'autres livres de Cabale et de philosophie aussi, n'habite-t-il pas tout penseur anxieux de convertir l'indicible en ineffable malgré l'ampleur interminable de la tâche ? Il faudrait en effet rester résolument silencieux, dans une attitude d'humilité ou de défi solitaire face à la grande énigme de Dieu, s'il était vrai que la pensée et le langage soient absolument incapables d'en dire quoi que ce soit et d'entrouvrir une porte pour entrer dans le palais du Roi. Mais se résigner à cela équivaldrait à penser que Dieu n'est décidément rien, absolument rien, pour nous, ce qui contredirait l'idée que la Torah est une parole qui s'adresse à nous et, comme le dit Moïse de Léon, un enseignement de vérité. C'est pourquoi les penseurs juifs, mais aussi chrétiens et musulmans, tout en affirmant l'impossibilité de dire Dieu de façon adéquate, ne s'en tiennent pas au silence, ils transforment l'indicible en

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, Dédicace et prologue, p. 84.

<sup>6</sup> *La musique et l'ineffable*, Paris, Armand Colin, 1961, p. 93.

ineffable. D'où dans le présent livre, des pages pleines de détails surprenants, voire très étranges, sur les clés qui permettent de soulever un pan du voile, ou pour employer une autre image du livre, sur la façon de se servir des meilleurs miroirs qui sont à notre disposition pour percevoir un éclat de la splendeur invisible de la grande et magnifique lumière que notre œil ne peut contempler. Or, précisément, ces miroirs présupposent tous d'interpréter la Torah comme une expression de la vie divine.

Etudions un peu le lien paradoxal entre indicible et ineffable tel qu'il se donne dans le livre de Moïse de Léon.

Il affirme en effet que « Lui, béni soit son nom, est unique en son rang et il est élevé et transcendant. Il est un d'une unicité que ni les pensées ni les spéculations ne peuvent ni réfléchir ni concevoir (...) Lui, béni soit-Il, il ne faut se le représenter sous aucune image et sous aucune forme (...) il n'est pas au pouvoir de notre cœur de l'imaginer de quelque façon, de peur que notre bâtisse ne soit détruite et que notre esprit ne soit pris de panique ». Il conviendrait donc, si l'on s'en tenait là, de freiner notre élan à penser quand il s'agit de Dieu, de ne se forger ni image ni idée à son propos, de rester silencieusement à la porte du sanctuaire plutôt que d'en forcer l'entrée. De même, dit encore l'auteur, que nous ne pouvons aucunement nous représenter notre âme alors qu'elle demeure constamment avec nous, « à plus forte raison Lui, béni soit-il, qui a fabriqué cette âme, est-il séparé de toute image et de toute forme » <sup>(7)</sup>.

Mais dès lors qu'est-ce qui permet à Moïse de Léon d'écrire autant de pages où il nous livre, de façon si abondante, les clés des secrets divins ? C'est, comme le suggère Jankélévitch, que ces secrets ne sont pas ceux indicibles d'une terreur sidérante, de la lente glaciation de la vie et de l'échec ultime dans une inanité ténébreuse, mais au contraire ceux ineffables de l'amour et de la lumière, de l'émergence des vies différenciées et de la foi dans leur élévation ultime dans le Bouquet des âmes. Le grand secret est donc « merveilleux » <sup>(8)</sup> et c'est pourquoi il donne infiniment à dire plutôt qu'à se taire.

C'est parce qu'il considère la Torah comme une expression de la vie divine que Moïse de Léon ne se rallie pas au mutisme. Sans sous-estimer la réalité historique de ses récits, « il considère, explique Charles Mopsik, que les faits qu'elle relate ainsi que leur relation textuelle même n'ont d'autre fonction que de refléter les processus intradivins supérieurs ». La Torah laisse donc bien entrevoir une lueur du secret divin, du moins pour qui sait l'interpréter. Elle n'est pas un livre extérieur à Dieu mais la façon même dont sa vie « s'écoule dans sa plénitude sous forme de récits et d'histoires » <sup>(9)</sup>. Ce présupposé de l'exégèse du cabaliste lui permet donc de ne pas rester voué au silence quant à Dieu, alors même qu'il ne cesse de dire qu'Il est inconnaissable.

---

<sup>7</sup> *Le Sicle du sanctuaire*, Dédicace et prologue, p. 81-82.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.235.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p.42.

« La Torah parle le langage des hommes » <sup>(10)</sup>, disent les sages du Talmud, c'est-à-dire un langage ordinaire, enclin à la concrétude des images qui touchent l'imagination et la sensibilité autant que l'intelligence plutôt qu'il n'élabore des concepts. Or face à un langage imagé, deux types d'exégèses sont possibles. La première, représentée par Maïmonide et critiquée par Moïse de Léon, considère ces images comme des allégories d'idées abstraites, lesquelles seules comptent. Elles peuvent d'ailleurs être détachées de ces images, du moins pour les plus doués intellectuellement. La seconde exégèse, celle des Cabalistes, insiste au contraire sur la continuité sémantique entre l'image et ce qu'elle incite à penser : l'image n'est plus une allégorie, mais une métaphore ou encore un symbole qui fait découvrir le réseau stupéfiant d'analogies cachées entre tous les plans de la réalité. L'exégèse ne relève donc pas d'une pure spiritualité sans ancrage dans la réalité, au contraire elle vise à dire cette réalité avec la plus grande minutie possible. Elle le fait en s'autorisant d'une longue tradition censée transmise par voie initiatique aux plus aptes à la recevoir.

Il ne s'agit donc pas de donner aux symboles ou aux métaphores le sens qui nous viendrait spontanément à l'esprit pour en comprendre la véritable portée, mais bien de connaître cette tradition ou Cabala. En dehors d'elle, les longues descriptions données par Moïse de Léon, lorsqu'il rentre dans les détails du secret de telle ou telle porte sembleront en effet des rêves excessifs et peut-être même délirants dans leur prétention à voir des analogies partout.

Les symboles ne sont pas quelconques dans la Cabale, ils « sont subordonnés à un système », explique Charles Mopsik, un système dynamique dont ils reçoivent leur sens et leur efficacité. Ce système est celui des dix émanations divines, ou *sefirot*, qui permettent de dire et de penser la réalité tant dans sa nature physique que spirituelle. Mais pour parvenir à cette « vraie gnose de la science suprême » <sup>(11)</sup>, celle que connaissaient les anciens, et permettre à d'autres de la découvrir, il convient de résister à la tentation de l'impatience. Il faut à la fois soutenir que l'Unité de Dieu est profondément secrète et inexprimable - tel le point furtif d'un yod, dit Moïse de Léon - et qu'il émane d'elle un plérôme, les dix *sefirot*, en constant devenir et dépendant aussi du désir qu'a Israël d'atteindre cette Unité. Mais, comme l'écrit Charles Mopsik, dans la perspective de Moïse de Léon, « quand l'homme qui prie atteint la Source du désir, il entre en contact avec la source de son propre désir et sa visée initialement objective et extérieure finit par rejoindre le sujet actif qui est son point de départ » <sup>(12)</sup>.

### La question de l'émanation et de la création.

Si le mot « émanation » (*atsilout*) est moins utilisé par Moïse de Léon que ceux de « procession » (*hamchakhah*) ou de « déploiement » et « extension » (*hitpachtout*), le thème décrit reste le même. Dix *sefirot* se

---

<sup>10</sup> T.Babli, Yebamot 71a.

<sup>11</sup> *Le sicile du sanctuaire*, op.cit., Dédicace et prologue, p.79.

<sup>12</sup> Voir Charles Mopsik, *Les grands textes de la Cabale, Les rites qui font Dieu*, Lagrasse, Verdier, 1993, p. 156.

déploient ou procèdent à partir d'une source unique que Moïse de Léon décrit comme « l'origine des choses au Sein de Son existence, béni soit son Nom »<sup>(13)</sup>. De cette source ou de cette origine unique, nous ne pouvons rien dire, elle reste inexprimable mais, comme le montre la citation, nous pouvons malgré tout bénir son Nom.

Ce détail est absolument essentiel : cette source a un Nom, elle n'est pas ce principe neutre, cet Un premier mais sans Nom, d'où toute réalité proviendrait en une procession descendante comme dans la philosophie de Plotin. Or il semble bien, au dire de nombreux chercheurs, dont Gershom Scholem, que les cabalistes aient eu connaissance de cette philosophie, plus précisément de celle des néo-platoniciens, via des traductions en arabe puis en hébreu. Lorsque Moïse de Léon évoque avec respect la sagesse des « anciens Grecs », il s'agirait d'ailleurs des « néoplatoniciens dont la philosophie, à son époque, avait été évincée par l'aristotélisme, du moins en milieu juif », précise Charles Mopsik<sup>(14)</sup>. Sans entrer dans une analyse du néo-platonisme, il vaut de souligner que la procession d'où toute réalité descend n'abîme pas, du moins chez Plotin, la transcendance de l'Un ou du Principe premier. Toutes les formes de vie en découlent mais celles-ci peuvent se perdre dans la matérialité, se minéraliser, au lieu de s'élever vers le principe en un mouvement de retour, en une ascension ou encore en une conversion (*épistrophé*) qui prend donc à rebours la procession. Pour cela chaque forme de vie différenciée doit aspirer au retour vers la Source via la gradation des différentes hypostases qui la précèdent dans l'échelle des êtres - l'Intelligence, l'Âme - et qui en émanent aussi.

A propos de l'Un, Plotin écrit : « Il est au-dessus de la vie et cause de la vie ; l'activité de la vie qui est tous les êtres n'est pas première ; elle coule (de lui) comme une source. Imaginez une source qui n'a point d'origine ; elle donne son eau à tous les fleuves ; mais elle ne s'épuise pas pour cela ; elle reste, paisible, au même niveau ; les fleuves issus d'elle, confondent d'abord leurs eaux, avant que chacun d'eux prenne son cours particulier ; mais déjà chacun sait où son flot l'entraînera. Imaginez encore la vie d'une grande plante ; la vie circule à travers elle ; mais le principe de la vie reste immobile »<sup>(15)</sup>.

Le mouvement décrit par le Cabaliste est proche de celui-ci mais il en diffère aussi profondément pour plusieurs raisons, très finement examinées dans le mémoire de William Petty sur *Le Sicle du sanctuaire*<sup>(16)</sup>. Dans le cadre de cet exposé, je m'en tiendrai à deux points précis : d'une part les difficultés de conjuguer ensemble l'idée de procession et celle de création et, d'autre part, l'examen de ce que Moïse de Léon s'autorise à penser à propos de cette source et cela, dit-il, en suivant une tradition ancienne.

Le récit de la création - « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre » « *Berechit bara Elohim et haChamaïm veet haAretz* » - du livre de la

---

<sup>13</sup> *Le sicle du sanctuaire*, op.cit., première partie, p. 92.

<sup>14</sup> *Ibid.*, introduction, p. 46.

<sup>15</sup> *Traité sur la Contemplation, Ennéades*, III, 8 (30), chap.10, 2-11, traduit par Emile Bréhier et cité in Jérôme Laurent, *Les fondements de la nature selon Plotin*, Paris, Vrin, 1992, p.161-162.

<sup>16</sup> Je renvoie au remarquable mémoire de Master d'un de mes étudiants, William Petty, intitulé : *Néoplatonisme et cabale dans le Sicle du Sanctuaire de Moïse de Léon*, Université Paris Ouest-Nanterre, Septembre 2013.

Genèse (1,1) ne se préoccupe pas de savoir comment cette création s'est produite. Il en raconte l'apparition en insistant, durant tout le premier chapitre, sur la séparation entre les différentes catégories de vivants : chacun est créé par la parole divine selon son genre tandis qu'Adam est créé unique. Le Créateur donne l'existence à des êtres séparés entre eux et séparés de Lui : seule la parole constitue le fil qui les relie les uns aux autres et tout cela est « bien » (*tov*). Méditant cette séparation, Levinas écrit que « c'est une grande gloire pour Dieu que d'avoir créé un être capable de le chercher ou de l'entendre de loin, à partir de la dimension de la séparation, à partir de l'athéisme »<sup>(17)</sup>. Cette quête serait sans nostalgie car Dieu ne serait aucunement un besoin pour jouir de la vie, en ce sens l'athéisme serait un risque inhérent au geste créateur lui-même.

Or, contrairement à ce point de vue, fort brièvement résumé ici, évoquer une émanation ou une procession à partir de l'Un primordial, que ce soit à la façon des néo-platoniciens ou à celle des cabalistes, implique d'insister sur une *continuité*. Dans son étude critique de la pensée de Levinas sur ce point, Charles Mopsik écrit en effet : « la question (de la Cabale) est celle-ci : comment, malgré la distance, l'incommensurable éloignement, la créature n'est pas absolument séparée, mais au contraire est liée dans son être même, au *En Sof* »<sup>(18)</sup>. Si c'était le cas, si la séparation prévalait, ce serait non pas le risque d'un athéisme capable de se tourner vers Dieu, mais celui du mal, de l'altérité mauvaise que les cabalistes appellent l'autre côté (*Sitra Ahraa*).

Dans le livre de Moïse de Léon, l'expression *En Sof*, l'Infini, est rare et l'auteur n'en parle jamais en terme d'être : comme on le verra, ce sont les *sefirot* qui accomplissent cet être. Mais, de même qu'il souligne la *continuité* entre les images et les récits de la Torah et ce qu'ils nous suggèrent de penser (contrairement à la séparation opérée par une lecture allégorique qui coupe l'idée du mot), il insiste sur la *continuité* entre les *sefirot* - elles ne sont pas séparées entre elles - et sur la *continuité* entre l'être humain et la source dont il provient. En effet, même si une distance abyssale sépare l'être humain de la première *sefira*, il lui arrive de sentir une joie inexprimable qui signifie qu'en cet instant cette *sefira* se déverse sur lui<sup>(19)</sup>. Une seule procession se déploie donc à partir de la source, ou encore du « point primordial », en une expansion progressive jusqu'à ce que l'univers soit ce qu'il est aujourd'hui. Charles Mopsik écrit : « pour lui, tout ce qui est doté d'existence procède substantiellement d'une source unique, et l'unité divine enveloppe tous les êtres. Du point mystérieux à l'origine de tout, procède non seulement la Divinité (le système des *sefirot*), mais tous les mondes qui viennent ensuite, jusqu'aux êtres humains »<sup>(20)</sup>.

Les *sefirot* forment ainsi un ensemble dynamique en lequel la vie divine se déploie. Dans un passage du livre la première *sefira*, *Keter*, se trouve associé à *En Sof* pour dire combien elle est mystérieuse, dans un autre Moïse de Léon suggère que le secret du « point furtif » d'où tout émane est encore plus mystérieux. Ce point, dit-il, « est l'origine de la procession du

---

<sup>17</sup> *Difficile Liberté*, Paris, Albin Michel, (1963)1976, p.31.

<sup>18</sup> « *La pensée d'Emmanuel Levinas et la Cabale* » in *Cahier de l'Herne sur Levinas*, dirigé par M.Abensour et C.Chalier, Paris, l'Herne, 1991, Biblio Essais, p.431.

<sup>19</sup> Voir *Le sicle du sanctuaire*, *op.cit.*, Porte du fondement des parties, p.115.

<sup>20</sup> *Le sicle du sanctuaire*, *op.cit.*, p. 69.

secret du Nom propre, exalté et élevé au-dessus de toute bénédiction et de toute louange » <sup>(21)</sup>.

Comme le remarque justement Charles Mopsik, l'interprétation de Levinas qui pense la création en termes de séparation et celle de Moïse de Léon qui, au contraire, souligne la continuité entre l'Infini et les créatures, ont malgré tout un point commun. Ni la création à la façon du premier ni l'émanation à la façon du second ne constituent « un processus de dégradation progressive, d'amoindrissement d'une lumière qui était pure et parfaite et qui, descendant peu à peu, s'obscurcit et perd son éclat » <sup>(22)</sup>.

Contrairement au néo-platonisme sur ce second point (le premier étant, comme on l'a vu, la mention du Nom du principe premier), la cabale souligne que l'émanation constitue l'acquisition d'une plénitude et non un échec, une chute ou une dégradation. Dès lors, si la nostalgie humaine est présente dans la Cabale, contrairement à la pensée de Levinas, elle ne peut toutefois aucunement se réduire au désir d'un retour à ce qu'on a perdu. Elle est elle-même portée par un dynamisme qui l'inscrit dans un advenir.

Or, l'homme participe de ce dynamisme, par son observance des préceptes religieux et ses bonnes actions, il parvient, dit Moïse de Léon, « à bien disposer son âme et à restaurer de grandes et bonnes choses en haut, afin d'attirer sur soi-même un flux de lumière céleste surabondante » <sup>(23)</sup>. La continuité ne va donc pas dans une seule direction : il existe une interaction entre le processus qui se déroule de façon dynamique dans l'ensemble des sefirot et les actions humaines, actions qui relèvent de leur liberté.

Le devenir divin en est aussi tributaire.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, Porte du fondement de la partie du sanctuaire, p. 252.

<sup>22</sup> « *La pensée de Levinas et la cabale* » in *op.cit.*, p.434.

<sup>23</sup> Cité in Charles Mopsik, *Les grands textes de la Cabale, Les rites qui font Dieu*, Lagrasse, Verdier, 1993, p.194.



## Un Dieu en devenir.

Selon Moïse de Léon les dix *sefirot* qui procèdent de l'Un caché et transcendant en sont aussi le déploiement. Charles Mopsik accentue ce point car, dit-il, cela signifie que l'opposition couramment admise depuis la philosophie médiévale entre un Dieu caché, absolument inconnaissable et transcendant (*l'En Sof*) et un Dieu révélé (les *sefirot*), perd ici sa pertinence. L'Infini (ou l'Un) n'est pas un Etre premier et caché, impassible et statique : « son acte d'être, ce sont les *sefirot* qui l'accomplissent, elles sont son être au futur »<sup>(24)</sup>. Il se trouve en elles non pas sur un mode essentiel mais de façon encore inessentielle car son essence n'est pas une donnée première mais un advenir. L'auteur parle d'ailleurs bien davantage des *sefirot* que de *l'En Sof* et c'est la première *sefira* (*Keter*) qu'il qualifie de Néant et la seconde (*Hokhma*) de point suprême.

Outre les deux différences d'avec la philosophie néo-platonicienne déjà examinées, cela en constitue une troisième. En effet, contrairement à ce qui est le cas dans cette philosophie, dans l'optique de Moïse de Léon « le processus de l'émanation ne se produit pas dans une éternité ontologique abstraite. Elle se produit dans le temps ». Ainsi, à propos du célèbre verset d'Exode 3, 14, « *iéhé acher iéhé* », l'auteur lui donne toute sa vigueur de futur, non pas « je suis celui qui est » comme le traduisent bien des philosophes, dont Maïmonide, mais « Je serai car Je serai ». Ce que Charles Mopsik commente ainsi : « Je vais être, à travers les manifestations des différents degrés de mon existence, mais 'Je ne suis pas encore', 'Je suis Néant', à ce stade primordial de mon existence ». La durée, la durée créatrice comme dirait Bergson, joue ici un rôle d'excellence, mais il ne s'agit pas uniquement d'une durée créatrice de vivants végétaux, animaux et humains, mais d'une durée créatrice de Dieu Lui-même. « Ce Dieu à venir fait de l'eschatologie la clé secrète de l'ontogenèse. Le déroulement temporel représente l'effort que fait Dieu pour exister. Cette existence se déploie et se structure à la travers les émanations, les *sefirot* », conclut Charles Mopsik<sup>(25)</sup>.

Ainsi, prenant à la lettre le verset de Zacharie, « en ce jour là Dieu sera Un et Un sera son Nom » (14, 9), Moïse de Léon induit une lecture dynamique de la vie de Dieu et de sa plénitude d'être, une plénitude promise plutôt que cachée dans une origine inaccessible. Celle-ci reste inconnaissable comme telle mais l'Unité promise sera accomplie dans la durée créatrice et ce sont les *sefirot* qui la déploient en une procession dynamique. A ce niveau de la réflexion, la tension entre création et émanation examinée ci-dessus, disparaît : c'est grâce à l'émanation (ou procession) que la création devient envisageable.

Les humains peuvent percevoir quelque chose de cette Unité qui traverse de fait toute la réalité ou encore un pan du secret de la lumière première et splendide et cela grâce aux *sefirot* qui la déploient et lui donnent existence. Ils sont dans ce monde-ci pour servir leur Créateur et préparer leur

---

<sup>24</sup> *Le sicle du sanctuaire, op.cit.*, Introduction, p.52.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p.63.

« âme à être illuminée par la lumière de la vie » <sup>(26)</sup>. Mais servir leur Créateur, c'est aussi L'aider à descendre davantage encore dans l'En bas afin qu'Il puisse y exister. Les Hassidim diront plus tard que cela signifie Lui donner une demeure ici-bas.

« L'élan d'en bas transgresse les frontières des hiérarchies ontologiques et réveille l'Un qui dort dans les choses. Non pour leur permettre de fusionner, mais pour qu'elles s'échangent et se donnent les unes aux autres. Le courant ainsi créé est le flux ou l'épanchement dont tout se nourrit pour être » <sup>(27)</sup>, dit Charles Mopsik. Ce qui se produit en bas, quand l'homme prie ou accomplit une mitsva peut réveiller tel ou tel aspect du plérome constitué par les *sefirot*. Corrélativement, s'il le peut, c'est aussi parce que l'influx qui descend vers lui provient d'elles. L'En haut et l'En bas se répondent car la réalité est une.

Cette réflexion complexe dont j'ai essayé de retracer les grandes lignes conduit donc à une théologie elle-même dynamique et en rupture avec une vision assez classique de Dieu comme un Être transcendant, doué de certains attributs comme la puissance, la justice ou la bonté. Dans la théologie de Moïse de Léon, Dieu caché et transcendant est aussi immanent à la réalité grâce à son plérôme. Il existe une unique lumière ou encore un unique secret. Mais son devenir dépend aussi de ceux qui savent le percevoir en utilisant les bonnes clés.

Catherine Chalier.

---

<sup>26</sup> *Ibid*, Porte de l'Ouest. Fondement de la poussière, p.193.

<sup>27</sup> Charles Mopsik, *Les grands textes de la Cabale*, *op.cit.*, p.197.

Catherine Chalier

Résumé de mon intervention sur *Le sicle du sanctuaire* de Moïse de Léon lors du colloque en hommage à Charles Mopsik le 17 novembre 2013.

Le *Sicle du sanctuaire* fait du « secret » le leitmotiv d'un propos qui, pourtant, vise à transmettre les « clés » qui ouvrent les différentes portes du Sanctuaire. Dans cet exposé, je tenterai de réfléchir aux liens entre l'indicible et l'ineffable, entre l'émanation et la création et j'aborderai la lecture complexe faite par Moïse de Léon de l'advenir de Dieu.