

Paru dans "La formation des canons scripturaires, édité par Michel Tardieu, le Cerf, Paris, 1993, p. 75 – 105. Réédité aux éditions de l'Éclat dans "Chemins de la cabale" Charles Mopsik, 2004

## LE CORPUS ZOHARIQUE, SES TITRES ET SES AMPLIFICATIONS

PAR CHARLES MOPSIK

### 1. La constitution du noyau primitif

Le *Livre de la Splendeur* ou *Sefer ha-Zohar* n'est pas un livre de cabale comme les autres. C'est le seul ouvrage de la littérature rabbinique post-talmudique qui a été considéré par un large public, au moins à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, comme un livre révélé, doté d'une aura numineuse presque comparable à celle qui entoure les Écritures sacrées. Plus qu'un ouvrage particulier, il constitue un véritable corpus, pour deux raisons convergentes : en premier lieu, son noyau primitif est déjà constitué de plusieurs strates distinctes ; en second lieu, une série de textes rédigés à sa suite et par divers auteurs, sont venus s'ajouter au noyau initial, le tout constituant ce que les savants dénomment couramment la littérature zoharique ou le corpus zoharique et que les cabalistes appellent ordinairement les *Sifré ha-Zohar* (livres du *Zohar*).

Le *Zohar* a été attribué, dès la parution de ses premières parties constitutives, à un Tanna (répétiteur) palestinien du II<sup>e</sup> siècle, Rabbi Siméon ben Yohai. C'est dans les cercles des cabalistes castillans de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle que cette attribution a été reconnue, et depuis une longue tradition encore vivace continue à lui porter crédit. Pour expliquer la béance chronologique qu'implique cette datation, à savoir la disparition du *Zohar* depuis le II<sup>e</sup> siècle jusqu'à sa réapparition au XIII<sup>e</sup> siècle, les cabalistes ont avancé des récits légendaires mais révélateurs de l'aura quasi-miraculeuse qui entoure le *Zohar* et de son parfum messianique. Certains récits relatent que les cahiers originaux du livre avaient été jadis enfouis dans les sables du désert ou dans une grotte, pour les préserver de l'usure du temps, car l'époque favorable à leur révélation n'était pas encore venue, puis ces cahiers furent retrouvés par des nomades et finalement reconnus pour ce qu'ils étaient et identifiés par des hébraïsants compétents (1). Cependant, même si les éditions imprimées des volumes du *Zohar* donnent dans leur entête R. Siméon ben Yohai pour l'auteur de ces écrits, la tradition transmise par les cabalistes et souvent réaffirmée par eux, précise que ce Tanna n'est

pas le rédacteur direct des textes en question mais le chef d'une Ecole à l'intérieur de laquelle les conceptions ésotériques se sont peu à peu cristallisées et que ce sont seulement les disciples du maître prestigieux et les disciples de leurs disciples qui ont couché par écrit cet enseignement, écrits qui ont abouti, après diverses péripéties, à la forme connue du *Zohar* (2). Ces précisions sont importantes pour deux raisons ; d'abord elles signalent que les cabalistes ont été soucieux de rendre compte de l'apparition historique des écrits zohariques ainsi que de la nature particulière du contenu, à la fois homogène et composite, constitué le plus souvent de discussions entre différents maîtres anciens aux opinions parfois divergentes, mais surtout ces traditions prennent un relief particulier au regard d'une très récente et très nouvelle approche critique relative à la composition du *Zohar*, dont nous reparlerons bientôt. Car ces considérations anciennes sur l'origine du *Zohar*, promues par des cabalistes qui sont devenus, pour la plupart d'entre eux, ses commentateurs occasionnels ou systématiques, et qui ont été reconnues et approuvées, à la longue, par la majorité des autorités rabbiniques et par les membres de leur communauté, ainsi que, dans un contexte social et culturel différent, par les cabalistes chrétiens de la Renaissance, ont été rejetées par la critique historique moderne. Celle-ci, à ses débuts, s'était efforcée de montrer le caractère tardif, médiéval, du *Zohar*, dans le but avoué de contrecarrer l'influence de la cabale et de la mystique juive piétiste qui en est l'héritière (le Hassidisme d'Europe centrale et orientale), en dévalorisant sa prétention à l'ancienneté et à l'autorité. Une lutte souvent âpre et acharnée s'est ouverte qui a vu naître, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, un nouveau genre littéraire : Des écrits pour ou contre l'ancienneté du *Zohar* (3). Aujourd'hui encore, il n'est pas si rare de surprendre, dans les écrits des uns et des autres, des pointes polémiques à ce sujet.

Une critique élaborée, plus intéressée par la vérité historique que par les conflits religieux, s'est frayée un chemin, depuis le savant allemand Adolphe Jellinek (4), et ses conclusions ont sans cesse été confirmées et validées par des recherches successives. C'est ainsi que la paternité de l'ouvrage a été accordée au cabaliste castillan R. Moïse ben Chem Tov de Léon, auteur par ailleurs d'une oeuvre imposante signée de son propre nom. Les travaux de G. Scholem ont marqué une date importante dans les investigations philologiques concernant le *Zohar*. Ce grand savant disparu depuis quelques années, a confirmé les résultats de ses prédécesseurs en prouvant l'attribution de la totalité du *Zohar* à Moïse de Léon (hormis les parties intitulées *Ra'aya Mehemna* et *Tiqoune ha-Zohar*, oeuvres selon lui, d'un disciple du même cabaliste). Il a pu aussi préciser les dates de sa rédaction, qui fut menée à bien entre 1275 et 1286 (5). Néanmoins, un collègue de Scholem, I. Tishby, tout en approuvant l'essentiel de ses conclusions, a proposé une date plus tardive et à son avis, on peut estimer plus sûrement que le *Zohar* a été écrit à partir de l'année 1293 (6). Les choses semblaient devoir en rester là, quand, lors d'un Colloque consacré au *Zohar* et à son époque, qui s'est tenu en 1988 à Jérusalem, une intervention, publiée maintenant, fit sensation. Un jeune chercheur, auteur déjà d'un lexique du *Zohar* reconnu par tous comme un instrument précieux, et de nombreux articles, professeur à l'Université Hébraïque, a tenté de reprendre la question de la rédaction du *Zohar* dans une perspective nouvelle

(7). En choisissant de se demander "comment" sa rédaction s'est déroulée plutôt que "par qui" elle a été produite, Yehouda Liebes a montré que, même si R. Moïse de Léon est l'auteur d'une partie importante du texte, d'autres rédacteurs sont intervenus dans sa mise au point finale, et surtout, il a soutenu l'idée que Moïse de Léon n'était tout au plus que la cheville ouvrière d'un groupe de cabalistes castillans, dont les approches singulières se reflètent dans le corps de l'ouvrage. Rédaction unifiée de textes provenant de discussions libres et ouvertes, les options personnelles des membres de ce cercle d'ésotéristes se retrouvent dans le détail des développements du *Zohar*. C'est ainsi que cette oeuvre serait le résultat et l'aboutissement des efforts conjugués d'une petite communauté constituée des principaux cabalistes espagnols, et de certains de leurs disciples, connus par ailleurs pour la proximité de leurs conceptions avec celles que l'on retrouve dans l'ensemble des écrits zohariques. Les noms avancés sont les suivants, outre bien sûr R. Moïse de Léon, l'on devrait compter dans ce cercle : Todros Halévy Aboulafia, Moïse de Burgos, Joseph Gikatila, Bahya ben Acher de Saragosse, Joseph de Hamadan (ou de Suse), David ben Yehouda he-Hassid, Joseph ben Chalom Ackénazi, Joseph Angéline. Pour reprendre les propres termes de Y. Liebes : "Le *Zohar* est le fruit de tout un groupe dont les membres étudièrent ensemble la doctrine cabaliste, sur la base d'une tradition fragmentaire et d'écrits anciens. Ce groupe commença ses activités avant même que le *Zohar* soit écrit. Ses débuts devraient être identifiés avec le cercle des "cabalistes gnostiques" de castille, au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle [...]. C'est de ces hommes qu'a germé le groupe du *Sefer ha-Zohar*, et plusieurs de ses membres transcrivirent leurs propos tandis qu'ils formulaient, dans leurs propres termes, le résultat des activités du groupe et le développaient, chacun suivant son inclination, car la liberté de création en matière de cabale est la méthode du *Zohar* et appartient à son idéologie et à celle de l'ensemble des membres du cercle" (p. 5-6). La part qui revient à R. Moïse de Léon reste grande, puisqu'il peut être considéré comme l'architecte de l'ouvrage, son maître d'oeuvre, bien que, toujours selon Y. Liebes, la rédaction de la plus grande partie du *Midrach ha-Né'élam*, strate du *Zohar* que Scholem considérait naguère comme la première que ce cabaliste ait rédigée, ne doive pas lui être attribuée ; de même, sa responsabilité dans la rédaction de traités zohariques comme les *Idra*, n'est que partielle, il en est seulement l'éditeur, ayant assuré le travail de finition.

L'extrême nouveauté de l'approche critique de Yehouda Liebes rend hasardeux pour le moment tout jugement définitif à son sujet. Les réactions ne vont pas manquer, on le prévoit sans peine. Cette approche originale revêt néanmoins un intérêt spécial pour l'étude du *Zohar* en tant que corpus. Ce n'est pas seulement le *Zohar* comme oeuvre aboutie et imprimée, regroupement de strates et de textes multiples, qui a formé un corpus digne de ce nom après des années d'évolution et d'accrétion d'éléments disparates, mais il faut voir désormais le noyau initial et fondateur du *Zohar*, comme étant, dès le début, le siège d'un processus volontaire et progressif de constitution d'un corps organisé d'écrits ésotériques. Un tel corpus, ouvert dès l'origine, n'a pas cessé avec le temps de capter dans son orbite des textes écrits dans sa veine ou en imitation de son style et de sa langue. Ses premières éditions imprimées, à Mantoue et à Crémone en 1558-1559, ont entraîné certes une délimitation quantitative de cet

ensemble d'écrits, désormais réunis - et pour la première fois - en un volume et sous un titre unique. Cependant, cet encadrement du corpus zoharique à l'intérieur de bornes fixes, ne l'a pas totalement fermé. D'une part, des pièces supplémentaires de nature zoharique furent publiées, une cinquantaine d'années plus tard (à Venise, en 1621) dans un recueil épais intitulé *Zohar Hadach (Nouveau Zohar)* - titre significatif donné par des éditeurs qui étaient des cabalistes appartenant à la nouvelle Ecole de cabale de Safed -. D'autres parties inédites furent encore publiées, cette fois par des chercheurs modernes, l'une par G. Scholem (8) et une autre, très récemment, par M. Idel (9). Outre ces impressions de matériaux zohariques qui n'avaient pas été édités par les premiers imprimeurs, une extension au corpus se produisit également par la rédaction de textes zohariques "originaux", dictés à leur "copiste" par des êtres angéliques leur communiquant les enseignements des héros habituels du *Zohar* et du *Tiqoumé ha-Zohar*, depuis l'Ecole céleste, où, après leur départ de ce monde, ils continuent à étudier la Bible et à prodiguer les résultats de leurs interprétations mystiques. Le cas le plus exemplaire est celui de R. Moïse Hayim Louzzato (1707-1747), auteur d'une oeuvre variée et imposante, qui rédigea - ou plutôt copia - les enseignements célestes, et cela dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, en Italie (10). Aucun imprimeur n'a certes pris le risque d'annexer les écrits zohariques de ce cabaliste italien dans une édition des volumes du *Zohar*. Toutefois, il n'est pas exclu que cela se produise un jour, compte tenu de la célébrité et de l'admiration que les milieux les plus divers portent à cet auteur hors du commun. L'intérêt de ce cas singulier est de mettre clairement en évidence le caractère provisoire et flottant du corpus des écrits zohariques, du moins tel que les imprimeurs l'ont fixé. La conclusion qui s'impose est de constater que le corpus en question est demeuré encore ouvert à des fluctuations et à des amplifications, et cela, malgré le temps assez long qui s'est écoulé depuis les premières strates rédactionnelles du *Zohar*, au sein du groupe qui lui a donné son impulsion initiale. La question que tout chercheur responsable devrait se poser est celle de son éventuelle intervention dans l'établissement et l'édition critique d'un tel corpus. Ses critères philologiques et historiques pourraient l'amener à exclure divers éléments du corpus, à proposer une édition d'un texte épuré, classé, ordonné, achevé. Un tel travail - au reste très ardu - est le but le plus noble auquel veut tendre tout savant exigeant. Mais il pourrait aboutir à fermer un corpus qui a attiré dans son sein de multiples créations et qui a stimulé, par son ouverture même, plusieurs générations de cabalistes se sentant la mission de poursuivre l'oeuvre commencée de révélation des secrets de la Torah. Oeuvre de révélation qui est dans l'esprit des cabalistes aussi infinie que l'Infini (*En Sof*) d'où ils estiment tout recevoir (11).

## 2. Le corpus du *Zohar* et ses précédents

En tant que phénomène religieux, la rédaction du corpus zoharique s'inscrit délibérément dans le contexte plus vaste de la transcription de l'enseignement divin révélé oralement ou Torah orale. Ce qui a rendu possible cette rédaction et qui a assuré son succès et sa brillante carrière à travers les siècles, c'est qu'elle s'est elle-

même présentée comme étant la poursuite de la transcription de cet enseignement oral d'origine divine, de ses vérités ésotériques, des "secrets de la Loi" (12). Les coucher par écrit, était en soi un acte qui passait pour transgressif (13). En conséquence, pour qu'un ouvrage de cabale soit accepté par le plus grand nombre, il fallait que les cabalistes exposent leurs conceptions dans des écrits proposés comme la continuation directe des corpus antérieurs autorisés qui avaient recueilli cette Loi orale. Le *Zohar* a rempli cette condition. Il est donc lui-même, aux yeux des cabalistes et des lecteurs qui ont admis ses prétentions - et ils ont été et sont assez nombreux - la strate supplémentaire ou complémentaire du corpus des traditions rabbiniques - Talmud et Midrach. Quelques très brefs rappels s'imposent donc touchant le contexte littéraire constitué de l'ample corpus des textes rabbiniques, dans lequel le *Zohar* s'est volontairement inséré.

La codification de la Loi orale, réalisée, selon des traditions convergentes, par Rabbi Juda Ha-nassi et son école vers 200, en Palestine, porte le titre général de *Michna* (en araméen *matnita*), mot que l'on pourrait traduire par Répétition. Les multiples traités qui la composent portent également, chacun individuellement, le titre de *Michna*, suivi d'un terme qui en précise la nature ou le sujet, si bien que l'on emploie souvent le pluriel, *michnayot*, pour désigner cet écrit. Les commentaires rabbiniques des générations immédiatement postérieures, géographiquement situées en Palestine et en Babylonie, forment la *guemara* (l'étude), écrite en hébreu et en araméen, et l'ensemble porte le nom de Talmud, dont il existe deux compilations : un Talmud dit de Jérusalem et un Talmud dit de Babylone (14). Il existe en outre des recueils de lois et de commentaires bibliques, de récits issus de la tradition orale, dénommés *midrach* (pluriel *midrachim*), dont le titre est constitué d'une partie fixe (*midrach*) et d'un complément qui varie selon la nature du texte ou l'autorité à laquelle il est attribué. La rédaction de ces recueils de *midrachim* rabbiniques, qui comportent évidemment des traditions et des sentences d'époques antérieures, s'étend du III<sup>ème</sup> siècle jusque vers le XI<sup>e</sup> siècle, et couvrent un espace géographique très étendu : Palestine et Babylonie bien sûr, mais aussi Byzance, Italie du Sud, Midi de la France, etc.

Ce rappel vise à faire valoir ce simple fait : le corpus zoharique s'est inscrit en continuité avec ce genre littéraire, non seulement parce que son contenu dépend à bien des égards de la tradition rabbinique et se réclame de ses enseignements, mais aussi et surtout en adoptant ou en imitant ses structures formelles, attribuant ses interprétations à des autorités rabbiniques anciennes prestigieuses et épousant dans une très large mesure son système de titres. Nous allons voir de quelle façon. D'autres écrits à caractère ésotériques ou mystiques, ont précédé le *Zohar*, et lui ont en quelque façon ouvert la voie, en réutilisant le système des titres en vigueur dans la littérature rabbinique afin de marquer à la fois une continuité dans l'histoire de la mise par écrit des traditions orales et dans le but aussi, on l'imagine aisément, d'obtenir une sorte de reconnaissance et de légitimation de la part des lecteurs déjà imprégnés par le corpus rabbinique et la nomenclature des titres d'ouvrages qui le composent. La meilleure illustration de cette pratique du titre visant l'insertion d'un nouveau texte dans un corpus en voie de constitution mais qui a déjà produit un système de titres et de sous-titres, est celle du *Sefer Yetsira*, le *Livre de la Création*. De datation encore très discutée

(entre le III<sup>e</sup> et le VII<sup>e</sup> siècle, ce petit ouvrage de quelques feuillets, dont on connaît une version longue et une version courte, se compose de chapitres dénommés *michnayot* et il est découpé et organisé à la façon des différents traités de la *Michna* dite canonique de R. Juda le Saint. Attribué au patriarche Abraham, dans le plus pur style des pseudépigraphes de l'Ancien Testament, ou bien encore attribué au Tanna rabbi Eliézer, dans le nouveau style, dont il est un des premiers représentant avec la littérature des Palais, des pseudépigraphes de la Loi orale, cet ouvrage s'est vu quelques fois imprimé à la fin de la *Michna* canonique, comme une sorte de complément.

Un autre ouvrage qui précède la rédaction du *Zohar* offre un autre exemple de la pratique du pseudépigraphe rabbinique parmi les auteurs d'écrits ésotériques. Le plus ancien écrit relevant du système de pensée de la cabale, le *Sefer ha-Bahir* ou *Livre de la Clarté*, a été désigné souvent, dès son apparition vers la fin du XII<sup>e</sup> siècle, par un titre - et une forme littéraire - qui le situe d'emblée dans la série des *midrachim* rabbiniques, puisqu'il est dénommé *Midrach de Rabbi Néhouniya ben Ha-Qana* (ce maître enseignait en Judée entre 80 et 120) (15). De grandes autorités rabbiniques du siècle suivant, comme le géronais Nahmanide, ont accepté sans la moindre discussion et apparemment comme quelque chose allant de soi, l'attribution de cet ouvrage à R. Nehouniya et son insertion dans le corpus des *midrachim* rabbiniques autorisés.

Mais c'est l'examen de la constitution du corpus zoharique qui fournira la plus abondante matière à réflexion sur la notion d'authenticité littéraire et sur le processus d'insertion d'un texte ou d'une longue série de textes et de traités, au sein d'une tradition rédactionnelle donnée.

### 3. Les titres du corpus zoharique et de ses traités

Un bref historique des multiples titres sous lesquels le corpus zoharique a circulé montrera d'abord l'utilité d'un répertoire de leurs formes et de leurs successions pour l'étude de l'histoire de ce corpus et de sa réception. Il s'agit de remonter en-deçà des définitions bibliographiques pour surprendre le phénomène de constitution d'un corpus à travers l'étude des constantes et des variations de ses intitulés. Le corpus zoharique, tel qu'il nous parvient dans ses éditions imprimées actuelles, est le résultat d'un long processus d'éditions, d'amplifications, d'agrégations de strates d'origine différentes et d'époques différentes, d'insertions et de mises en page de traités dans un tissu textuel mouvant.

Il n'existe et n'a jamais existé de manuscrit "complet" du *Zohar*, seuls des fragments multiples ont subsisté, témoins des premiers âges de la circulation progressive, assez lente, de pièces zohariques qui se sont additionnées peu à peu dans des recueils de forme et de volume variables. Le *Zohar* commence à être un objet littéraire identifiable par ses titres chez les premiers auteurs médiévaux qui l'ont cité et qui lui ont donné un titre au gré des pièces qui étaient entre leurs mains et qui varient d'un auteur à l'autre (16). Un cabaliste italien du début du XIV<sup>e</sup> siècle, Menahem Récanati, désigne l'ouvrage par deux titres : *Sefer ha-Zohar ha-moufla* (le livre merveilleux de la splendeur)

qui se réfère au commentaire zoharique sur le Pentateuque ; *Sefer ha-Zohar ha-Gadol* (le grand livre de la splendeur) qui se réfère à l'*Idra Rabba*, un des traités au caractère "occulte" très prononcé. Mais avant lui, les tout premiers auteurs qui citent le livre n'en connaissent qu'une petite partie qu'ils citent sous les noms de *Midrach* ou *Aggada* ou encore *Paroles de nos maîtres* sans autre précision. Les écrits du corpus zoharique entre leurs mains étaient donc de courtes pièces ou des fragments qui ne possédaient aucun titre, mais que ces auteurs considéraient déjà comme relevant du genre midrachique de la littérature rabbinique. Dans les écrits en hébreu que R. Moïse de Léon a signé de sa main, les citations de passages du *Zohar* portent des titres généraux et vagues, comme *Midrachot ha-Penimiym* (commentaires intérieurs), *Méorot Olam* (*luminaires éternels*), *Or Israël* (*lumière d'Israël*), *Sitré Torah* (*secrets de la Loi*), *Sitré ha-Yiboud* (*secrets de l'unité divine*). Cet auteur ainsi qu'un contemporain castillan, R. Isaac Ibn Abi Sehoula, mais aussi quelques cabalistes postérieurs, se servent, pour désigner le *Zohar*, du titre de *Yerouchalmi*, ou *Midrach Yerouchalmi* (Midrach de Jérusalem). Mais cette appellation n'est pas un titre propre, car d'autres ouvrages, tels le premier livre cabalistique en date, le *Bahir*, sont désignés également par le nom de *Yerouchalmi*, et cela semble-t-il par opposition aux traditions originaires de Babylonie. Il est possible que cette appellation fasse référence à la continuité dans laquelle le *Zohar*, ou plutôt, à l'époque encore, une série de pièces zohariques disparates, étaient situées par rapport au *Bahir*, dont il était une sorte d'addition ou de complément aux yeux des premiers cabalistes qui ont connu des écrits zohariques.

D'autres titres, plus répandus, ont circulé ensuite et le plus fréquent d'entre eux est sans doute *Midrach de Rabbi Siméon ben Yohai*, ou *Sifré Ra.CH.B.Y*, que l'on trouve mentionné jusqu'à une date avancée, pratiquement jusqu'à l'époque de l'édition imprimée ; le titre de *Idréb dé-Ra.CH.B.Y* désigne parfois l'*Idra Rabba*, tandis que R. Chem Tov Ibn Gaon (Espagne, milieu du XIV<sup>e</sup> siècle) emploie le titre de *Tsavatéh dé-Ra.CH.B.Y* ou Testament de R. Siméon ben Yohai, pour désigner le traité zoharique plus connu sous le nom de *Idra Zouta*. Fait significatif de son identification à un produit de la littérature rabbinique autorisée, le *Zohar* porte aussi le titre d'une oeuvre rabbinique très ancienne (III<sup>e</sup> siècle), la *Mekilta dé-Ra.CH.B.Y* (17), dans le *Sefer ha-Guevoul* (livre de la limte) de R. David ben Yehouda he-Hassid (XIV<sup>e</sup> siècle). Dans le *Sefer Menorat ha-Maor* (livre du chandelier lumineux) de R. Israël Al-Naqawa (mort en martyr en 1391 à Tolède) quatre citations du *Zohar* sont rapportées sous le titre de *Midrach Yebi Or* (Midrach "qu'il y ait lumière"), d'après la pièce zoharique en possession de l'auteur qui devait, semble-t-il, commencer par ces mots du premier chapitre de la Genèse. Le *Zohar* en totalité a été désigné dans le *Sefer Livnat ha-Safir* (livre de la limpidité du saphir) de R. Joseph Angelino et dans le *Sefer Aqedat Itsbaq* (livre de la ligature d'Isaac), de R. Isaac Arama, par le titre de *Midrach ha-Néélam*, intitulé qui ne désigne dans l'édition imprimée comme dans les manuscrits en notre possession, qu'une partie du *Zohar*, qui est aussi sa première strate rédactionnelle et qui comprend les premiers textes zohariques à avoir été cités par un auteur, R. Todros Aboulafia dans son *Otsar ha-Kavod* (fin du XIII<sup>e</sup> siècle).

Le caractère pseudépigraphique des mentions du *Zohar* d'une part et la multiplicité et la variabilité de ses titres et de ses appellations d'autre part, permettent d'affirmer que

la forme du livre n'était pas cristallisée, ni son étendue fixée, peu avant encore son édition imprimée. L'étude des titres qui lui ont été donnés confirme le fait que l'ouvrage n'a pas été publié comme une entité unique et stable, mais comme des séries de carnets ou d'opuscules qui ont été peu à peu collectés et organisés. En conséquence, les titres étaient modifiés en fonction de la combinaison des diverses parties dans les manuscrits (voir *Michnat ha-Zohar*, I, p. 38). Les premiers imprimeurs du *Zohar*, à Mantoue en 1558, présentent les trois volumes du *Zohar* qu'ils publient comme le regroupement de plusieurs manuscrits différents issus de propriétaires différents.

Ce caractère fluctuant et instable du texte zoharique sensible dans les variations de ses titres, a contribué à faire de l'ouvrage un corpus ouvert, disponible aux amplifications et aux additions, donnant le sentiment à ses lecteurs de l'existence d'un écrit originel aux contours indéfinis dont le livre qu'il a entre les mains n'est jamais qu'un reflet partiel. C'est ce livre idéal mais en fait inexistant, qui a suscité paradoxalement la formation d'un volumineux corpus, sans cesse augmenté et modifié, qui tend toujours, comme une asymptote, vers la reconstitution écrite de l'enseignement ésotérique originel et essentiellement oral de R. Siméon ben Yohai et des autres maîtres des premières générations rabbiniques, à la fin de l'Antiquité. Le titre populaire donné à ce corpus, *Ha-Zohar ha-Qadoch*, le Saint Zohar, n'atteste pas seulement le caractère sacré et inspiré attribué dans les milieux populaires à l'ouvrage - et bien sûr dans les milieux cabalistes -, il témoigne aussi de l'admission du lent travail de constitution d'un nouveau corpus littéraire, constitution qu'aucun principe ni aucune norme de délimitation n'est venue, jusqu'à présent, achever en droit.

#### **4. La formation du corpus zoharique d'après ses titres et ceux de ces traités**

L'on présente souvent le début de la formation du corpus zoharique comme une imitation du *midrach* rabbinique. La première strate, qui est un commentaire sur une partie du Pentateuque, sur le Cantique des Cantiques et les Lamentations, reçoit comme titre *Midrach ha-Néélam*, à savoir le Midrach Occulte ou Mystique, et ce titre est un remaniement spécifique de titres de *midrachim* anciens comme le *Midrach Rabba*. Cependant, l'attribution de l'ouvrage à des autorités rabbiniques anciennes et prestigieuses, la façon d'organiser le commentaire comme une succession de discussions entre ces différents maîtres, ponctuées d'anecdotes édifiantes ou merveilleuses, le titre même qui est donné à cette première strate, permet de légitimer son inscription dans la continuité de l'histoire rédactionnelle de la tradition orale, et le caractère plutôt tardif de l'ouvrage ne change rien à cet état de chose : la reconnaissance de cette inscription fut obtenue de la part des plus grandes autorités rabbiniques de la fin du Moyen Age et des époques postérieures, à quelques exceptions près. Il n'y pas de véritable rupture sur le plan de la forme entre un des derniers *midrachim* rabbiniques à avoir été compilé et couché par écrit - le *Midrach* sur le livre des Nombres (appelé par la suite *Nombres Rabba*) au XI<sup>e</sup> siècle dans le Sud de la France, et le *Midrach ha-Néélam*. Le *Midrach* sur les Nombres témoigne déjà de la



tendance qu'ont les auteurs-compileurs tardifs à intégrer dans le tissu des commentaires des éléments mystiques ou issus de traditions ésotériques (cosmologiques et angéologiques en particulier). C'est le cas aussi pour d'autres *midrachim* tardifs : *Pirqé de Rabbi Eliézer*, *Midrach sur les Proverbes*, *Midrach Tadché*, *Beréchit Rabbati*, etc. Le long courant rédactionnel qui a produit le corpus midrachique rabbinique qui nous a été conservé, ne s'est pas tari ou épuisé au XII<sup>e</sup> siècle ; il a connu un infléchissement important dans le sens d'une intégration de plus en plus grande des éléments "mystiques" (ou mythiques et ésotériques) qui auparavant, étaient le plus souvent soit rejetés, soit remaniés dans le sens d'une "rationalisation" ou d'une "historicisation". Le *Midrach ha-Néélam* et le *Zohar* font franchir un pas décisif à cette tendance (que l'on décèle non seulement dans le *Midrach* sur les Nombres mais dans toute une série de *midrachim* plus ou moins longs rédigés à partir du VIII<sup>e</sup> et du IX<sup>e</sup> siècle).

La strate qui succède chronologiquement au *Midrach ha-Néélam*, qui se présente elle aussi comme un commentaire ésotérique du Pentateuque, a circulé dès le début sous deux titres concurrents, l'un est le *Sefer Ha-Zohar* (le livre de la splendeur), l'autre est *Midrach de Rabbi Siméon ben Yohai*. Le premier titre correspond aux premiers mots de ce commentaire zoharique sur la Genèse, qui cite plusieurs fois un verset du livre de Daniel (12:3) : "Les sages resplendiront comme la splendeur du firmament". Cette façon de prendre comme titre les premiers mots significatifs d'un ouvrage est très classique dans la littérature hébraïque et débute avec le Pentateuque lui-même. Cependant, un autre motif, plus déterminant, a pu intervenir dans le choix d'une telle appellation : plusieurs écrits cabalistiques importants qui précèdent ou qui sont contemporains de la rédaction du *Zohar* avaient utilisé des titres similaires ; c'est le cas du *Sefer ha-Bahir*, ou livre de la clarté, intitulé également d'après les paroles d'ouvertures qui sont la citation d'un verset de Job 37:21 qui évoque "la lumière éclatante". C'est le cas du *Livre de la Lumière* de R. Joseph Gikatila, cabaliste castillan proche de R. Moïse de Léon, dont l'ouvrage est plus connu sous le nom de *Portes de la lumière* (*Cha'aré Orah*). Par la suite, l'on verra se multiplier les titres d'ouvrages cabalistiques portant dans leur titre une évocation de la lumière sous une forme ou une autre : "livre des éclats lumineux", "la rosée des lumières", etc. Le second titre par lequel le *Zohar* est désigné par les premiers auteurs qui le citent, comme R. Bahya ben Acher de Saragosse, est lié, non pas à la tradition cabalistique naissante, comme c'est le cas avec le titre de *Zohar*, mais à la tradition rabbinique dans laquelle il a tenté de s'intégrer. Cette dualité des titres s'effaça peu à peu au profit du seul titre de *Sefer ha-Zohar*, qui marque davantage l'originalité du contenu de cet écrit par rapport aux ouvrages classiques du *midrach* rabbinique et qui en impose beaucoup plus par sa puissance évocatrice. Sous l'appellation de *Midrach de Rabbi Siméon*, le *Zohar* apparaît on ne peut plus clairement comme un pseudépigraphe rabbinique. Sous l'appellation de *Sefer ha-Zohar*, c'est son originalité comme oeuvre ésotérique qui est soulignée.

Cette pratique pseudépigraphique à l'endroit de la Loi orale, modèle normatif de mise par écrit et d'identification à travers son système de titres, a parfaitement joué son rôle : elle a facilité, dans des proportions considérables, inestimables, l'insertion d'un

ouvrage volumineux et composite dans la chaîne des écrits rabbiniques jouissant de l'autorité qui leur est habituellement concédée dans les milieux juifs rabbanites.

Mais les deux titres par lesquels le corpus zoharique s'est fait connaître, dont l'un marque son insertion au sein de la littérature du *midrach* et l'autre son insertion dans la littérature cabalistique naissante, ne font pas que symboliser efficacement la double allégeance de la cabale, à la tradition talmudique d'une part et à la tradition ésotérique et mystique d'autre part. Ils ont leur reflet dans les titres mêmes des traités, qu'outre sa partie exégétique principale, le *Zohar* renferme.

Certains de ces traités portent des titres typiquement cabalistiques, d'autres sont de type rabbinique, d'autres encore sont des imitations ou des reprises de titres appartenant à la mystique juive ancienne, la littérature des Palais.

Voici un tableau récapitulatif de la plupart des titres de ces traités et du type auquel on peut les rattacher :

TYPE TYPE RABBINIQUE	TYPE DE LITTÉRATURE DES PALAIS	TYPE CABALISTIQUE
Midrach R. Siméon ben Yohai		Sefer ha-Zohar
Midrach ha-Néélam <i>sur la Torah</i> Midrach ha-Néélam <i>sur le Cantique des cantiques</i>	Hekhalot	Sitré Torah
Matnitin	Hekhalot Diqdoucha	Sitré Otiot
Tossefta	Raza da-Razim*	Maamar Qav ha Mida
Midrach Ruth		Sifra di-Tsniouta
Midrach Ekha		Ra'aya Mehemna
Midrach Esther ( <i>perdu</i> )		Tiqouné ha-Zohar

\* Le titre *Raza da-Razim* rappelle le titre de l'ouvrage de magie et d'angéologie intitulé *Sefer ha-Razim* qui appartient à la littérature des Palais, mais il ne s'agit sans doute que de la traduction araméenne du titre *Sod ha-Sodot*, traduction en hébreu du titre du livre latin de physiognomonie attribuée faussement à Aristote, le *Secreta secretorum* (18).

Mais d'autres titres de traités ne peuvent être classés dans une des rubriques de notre tableau. Ce sont des titres dont la forme doit être considérée comme une pure innovation du corpus zoharique. Ces titres sont les suivants : *Idra Rabba* (grande assemblée) et *Idra Zouta* (petite assemblée).

Quelques titres encore ne figurent pas dans le texte du *Zohar*, manuscrit ou imprimé, mais ont été donnés couramment par une tradition bien établie à des traités distincts, engloutis dans le corps de l'ouvrage :

*Idra dévé-Machkéna* (assemblée de la Maison du Sanctuaire) - ce titre n'est pas donné dans l'entête de cette pièce mais apparaît au début de l'*Idra Rabba*.

*Saba dé-Michpatim* (l'ancien, de la péricope Michpatim)

*Yenouqa* (l'enfant)

*Rav Metivta* (le maître de l'Ecole céleste)

Enfin d'autres traités n'ont aucun titre particulier. C'est le cas d'un commentaire sur le Char d'Ezéchiel (imprimé dans *Zohar Hadach* 60a-65d) et d'une autre version du *Raza da-Razim* qui traite de physiognomonie et de chiromancie (traité intégré dans la péricope *Yitro* (I, 78a).

Dans le cadre des titres qui marquent particulièrement l'insertion du *Zohar* dans la littérature rabbinique ancienne, il faut mentionner de courtes pièces, qui interrompent le fil du commentaire, et qui portent le titre araméen de *Matnitin*, à savoir *Michmayot*. D'autres passages opèrent des renvois internes en dénommant ces textes "*mathnita dilan*" : notre *Michna*, à savoir la *Michna* qui, au lieu de renfermer des enseignements légaux, recèle des enseignements mystiques. Ces titres qui coiffent de courts paragraphes écrits en un style laconique, tendent à indiquer que le *Zohar* lui-même est une *guemara*, un commentaire ancien de la *Michna*, constituée ici par ces courtes pièces (19). Ces formes de dénominations, et d'autres similaires, telles qu'elles apparaissent dans le tableau ci-dessus, très courantes dans le *Zohar*, ont permis l'ouverture et la constitution "naturelle" d'un espace particulier au sein du corpus des écrits rabbiniques authentiques. Un espace réservé à la tradition et au commentaire ésotérique, cabalistique, qui a pu ainsi, en revêtant la forme et en prenant l'identité des *midrachim* répandus et reconnus, frayer le chemin de la constitution d'un corpus distinct, le corpus zoharique. Adopter un titre, ce n'est pas seulement faire le choix d'une appellation commode qui résume d'un mot le contenu d'un texte et permet de le distinguer parmi d'autres ouvrages, c'est aussi et surtout, dans le cas du corpus zoharique, mettre en tête de ses différentes parties une marque de noblesse qui le rattache à une sorte de lignée littéraire dont il se veut l'héritier et le continuateur.

## 5. Organisation interne du corpus dans les principales éditions imprimées

Dans les éditions imprimées, qui suivent, pour la plupart d'entre elles, le modèle de l'édition princeps du *Zohar*, publiée à Mantoue en 1558-59, puis le modèle de l'édition princeps du *Tiqoune ha-Zohar*, publiée aussi à Mantoue en 1558, et enfin celui du *Zohar Hadach* publié pour la première fois à Salonique en 1596 et sous une forme plus complète à Venise en 1621, les traités du corpus zoharique se répartissent selon la grille suivante :

Genèse ZOHAR I	Exode ZOHAR II	Lévitique Nombres Deutéronome Zohar III	Tiqouné Zohar	Zohar Hadach
Haqdama	Raza da Razim	Yenouqa	70 Tiqounim	Sitré Otiot
Fragment du Tiqouné Zohar	Idra dévé- Maskhéna	Rav Metivta	70 Tiqounim	Midrach ha- Néélam
Sitré Torah	Ra'aya Mehemna	Ra'aya Mehemna		Midrach Cantique des Cantiques
Midrach ha- Néélam	Sifra di- Tzniouta	Idra Rabba		Midrach Ruth
Hekhalot	Hekhalot di- Qedoucha	Idra Zouta		Midrach ha- Néélam sur Lamentations
Tossefta	Tossefta	Tossefta		Tossefta
Matnitin	Matnitin	Matnitin		Tossefta
	Saba			Qav ha-Mida
Additions dont Bahir	Additions dont Bahir	Additions dont Bahir	Tiqounim additionnels	Tiqounim Hadachim

La signification de ces titres et leur localisation au sein des trois volumes du *Zohar* (signalés par I, II ou III) de l'édition du Mossad ha-Rav Kook (Jérusalem, 1960) et du volume unique de la même édition préparée également par Réuben Margalio, pour le *Zohar Hadach* (Jérusalem, rééd. 1978) (signalé en abrégé ZH) est la suivante :

- *Midrach ha-Néélam* = Commentaire Mystique ou Midrach Occulte sur une partie du Pentateuque : sur la Genèse (ZH 3a-41d, I 97a-140a, ZH 43c-45d), sur l'Exode (II 4a-5b, 14a-22a), et pour le reste du Pentateuque, les sections *Aharé Mot* et *Ti Tetsé* de ZH ; sur le Cantique des Cantiques (ZH 60c-61d), sur Ruth (ZH 75a-91b), sur les Lamentations (ZH 91a-93d). La langue de ce texte est parfois l'hébreu, parfois l'araméen. Il diffère par la forme et le contenu du texte principal du *Zohar*. Il mentionne beaucoup plus de rabbis, en des séquences plus brèves qui rappellent le *midrach* rabbinique classique et la figure de R. Siméon ben Yohaï est moins importante et elle est concurrencée par celle de R. Eliézer. Ses sujets de prédilection sont la

résurrection, la cosmologie, l'existence dans l'au-là, la doctrine de l'âme. La méthode d'interprétation qu'il met pratique est plus proche de l'allégorie que du symbolisme mystique. Il fait assez peu appel à la théosophie de la cabale et s'y réfère souvent de manière allusive. Il est possible d'y distinguer aussi plusieurs strates.

- *Haqdama* = Introduction (I 1a-14b). Composée de plusieurs digressions à partir du premier verset de la Genèse cité en entête, dont un excursus célèbre sur la concurrence entre les lettres de l'alphabet pour créer le monde. Le style de ce texte, par lequel débute la partie principale du *Zohar*, semble particulièrement soigné.

- *Sitré Torah* = Secrets de la Torah (I 74b-75a, 76b-77a, 78a-81b, 97a-102a, 107b-111a, 146b-149b, 151b-152a, 154b-157b, 161b-162b, II, 146a et ZH 26c-27b, 29a-29d, 48a). Séquences incluses en colonnes parallèles face au texte principal, dont le contenu s'apparente parfois à celui du *Midrach ha-Néélam*, mais d'autres passages traitent des secrets les plus profonds du monde divin.

- *Tossefta* = Addition et *Matnitin* = Michnayot. Très brèves séquences, de quelques lignes, dispersées dans l'ensemble des volumes. La plupart d'entre elles s'ouvrent par un avertissement solennel adressé aux sages qui négligent l'étude ésotérique. Certaines séquences condensent l'enseignement mystique délivré dans le contexte immédiat.

- *Hekhalot* et *Hekhalot di-Qedoucha* = Palais et Palais de sainteté (I 38a-45b, II 244b-262a). Peinture des sept Palais du jardin d'Eden céleste, des anges et des esprits qu'ils renferment et des âmes qui s'y délectent ou qui s'y rendent lors des prières.

- *Hekhalot ha-Toumeah* = Les sept Palais de l'impureté (II 262b-268b). Peinture des demeures infernales, des démons qui y résident et des souffrances infligées là-bas aux pécheurs selon la gravité des fautes. Ce texte est la suite du traité sur les Palais de sainteté précité.

- *Idra Zouta* = Petite Chambre (III 287b-296b). Peu avant sa mort, R. Siméon ben Yohai réunit ses principaux disciples pour leur révéler des mystères qui résument les secrets de l'*Idra Rabba*. Dans une ambiance d'exaltation mystique, R. Siméon rend l'âme en prononçant le mot "vie". Ce traité, inclus à la fin de la dernière péricope du Pentateuque, clos le troisième volume du *Zohar*.

- *Idra Rabba* = Grande Chambre (III 127b-145a). Réunion autour de R. Siméon ben Yohai des membres de son cercle où chacun prend à son tour la parole pour énoncer des secrets portant sur la divinité et surtout sur ses traits anthropomorphes. Ce long traité se présente comme un commentaire du *Sifra Di-Tsniouta*, dont il cite quelques extraits, mais des différences importantes existe dans le contenu de ces deux écrits.

- *Idra Débé Maskhéna* = Assemblée du Sanctuaire (127a-146b). Au cours d'une réunion de R. Siméon ben Yohai et de trois des membres de son groupe, des versets

concernant la construction du sanctuaire sont expliqués au niveau du sens ésotérique. Il est surtout question des secrets de la prière.

- *Sifra Di-Tsniouta* = Livre de l'Arcane (II 176b-179a). Commentaire anonyme sur le début de la Genèse. Ces cinq courts chapitres traitent, en des séquences lapidaires et absconses, des plus haut secrets du monde divin.

- *Yenouqa* = L'Enfant (III 186a-192a, cette partie est incluse aussi dans la section *Balaq*). D'autres parties du *Zohar*, comme le *Midrach ha-Néélam* sur Ruth ou ZH 9a-11d, mettent également en scène un adolescent érudit et révélateur de secrets, rencontré à l'occasion d'un voyage ou d'une fête.

- *Saba* = Le Vieillard (II 94b-114a, l'ouverture, 94a-b appartient au *Tiqouné Zohar*. Ce traité constitue l'essentiel du *Zohar* sur la péripécopie *Michpatim*. Il renferme un récit développé mettant en scène de manière centrale un vieillard prodigieux qui apparaît d'abord comme un pauvre ânier ignorant. Il porte sur les mystères de l'âme et de ses transmigrations à partir d'une interprétation des règles bibliques concernant l'esclave hébreu.

- *Raw Metivta* = Le maître d'Ecole (III 161b-174a). Peinture des visions de R. Siméon ben Yohai et des autres membres de sa communauté lors de leurs voyages dans le jardin d'Eden, où ils entendent des secrets révélés par un chef d'Ecole céleste, au sujet surtout de l'existence dans l'au-delà.

- *Qa ha-Mida* = La Ligne de Mesure (ZH 56d-58d). Traité sur la signification ésotérique de l'unité divine qui se présente comme un commentaire de Deutéronome 6:4.

- *Pérouch la-Merkabah* = Commentaire sur le Char céleste de la vision d'Ezéchiel (ZH 60a-65d). Ce passage n'a pas de titre propre.

- *Sitré Otiot* = Secrets des Lettres du Nom divin (ZH 1b-10d). Traité systématique interprétant les lettres du Tétragramme à la lumière de la doctrine cabalistique des sefirot. Le style est particulièrement obscur et difficile.

- *Raza da-Razim* = Secret des Secrets (II 70a-75a, suite dans ZH 56c-60a ; autre version insérée dans la section *Yitro* II 70a-78a). Traités de physiognomonie, qui indiquent comment distinguer la valeur des hommes à leurs traits physiques, du visage, du front, des mains. Le contenu de ces textes diffère sur plusieurs points d'une version à l'autre.

- *Piqoudin* = (Commandements). Commentaire sur les commandements de la Torah selon leur signification ésotérique, dispersé par les imprimeurs en maints endroits du *Zohar*, qui débute par le mot *Piqouda* (commandement). E. Gottlieb en a établi une

liste qui comporte quarante passages numérotés, plus deux qu'il a retrouvé dans des manuscrits, voir *Etudes sur la littérature cabalistique*, éd. J. Hacker, Tel Aviv, 1976, pp. 224-230.

- *Piqouda* = Commandement. Autre traité sur les commandements et leur explication, inséré à la fin de l'*Haqdama* (I 11b-14b).

- *Ra'aya Mehemna* = Le Berger Fidèle (les plus grandes parties sont II 114a-121a, III 97a-104a, 108b-112a, 121b-126a, 215a-258a, 270b-283a). Commentaire sur les commandements et leurs significations mystiques, imprimé sous forme de pavés parallèles face au texte principal, sauf lorsque celui-ci vient à manquer.

- *Tiqouné-Zohar* = Corrections ou Compléments du *Zohar* (un volume distinct, avec des suppléments imprimés à la fin). Cet ouvrage propose soixante-dix interprétations et plus du premier verset de la Genèse et pratique une exégèse mystique en rapprochant par l'analogie de multiples versets. Il est précédé de deux introductions, dont l'une d'elle est entrée dans la liturgie synagogale courante sous le nom de *Petibat Eliabou* ("ouverture d'Elie").

- *Tiqounim Hadachim* = Nouveaux Compléments (ZH 93a-122b). Ces textes se présentent comme des pièces détachées de l'ouvrage précédemment mentionné.

- Fragments dispersés du *Tiqouné Zohar* (I 22a-29a, ZH 49d-56b).

Ces divers traités et pièces courtes ou longues interrompent le texte "principal" du *Zohar*, qui se présente lui-même comme un commentaire suivi, en araméen, du Pentateuque et du Cantique des Cantiques. Rédigé sous la forme d'entretiens entre les membres du cercle de R. Siméon, ce commentaire est mis en scène en une dramatique où abondent divers incidents, survenus surtout lors des voyages de ces maîtres sur les routes de Judée ou de Galilée. Certaines pièces du corpus forment dans quelques manuscrits des unités distinctes (*Piqoudin*, *Ra'aya Mehemna*) et ont été distribuées par les imprimeurs dans plusieurs sections des volumes. L'ensemble comporte environ 2245 pages grand format, ce qui, en traduction française, représenterait plus de 5000 pages. A ces volumes il convient d'ajouter les textes du *Midrach ha-Néélam* publiés par G. Scholem et M. Idel (mentionnés aux notes 7 et 34), ainsi que divers fragments encore inédits du *Tiqouné ha-Zohar*. Pour ne rien dire de certains écrits appartenant au corpus secondaire, que nous tentons de définir plus bas, et qui pourraient éventuellement y être inclus.

## 6. Les additions successives au noyau initial

Ce que l'on conviendra d'appeler corpus zoharique, dépasse de loin les limites éditoriales, manuscrites ou imprimées du livre du *Zohar* et les multiples traités qu'il

comporte. Il nous semble légitime d'élargir ce corpus à toute une série d'écrits qui ont adopté sa langue, son style, ses idées, même s'ils contiennent des variations importantes par rapport à leur modèle, qui est lui-même déjà suffisamment polymorphe et composite pour ouvrir largement la voie à de multiples essais d'amplification. Son noyau initial, certes, est constitué de ses strates primitives : *Midrach ha-Néélam*, commentaire sur le Pentateuque sans titre distinct, mais appelé souvent par les modernes *gouf ha-Zohar* (tronc du *Zohar*), traités assez courts dont nous donnons une liste ci-dessus. Si la science moderne permet d'attribuer encore une grande partie ces textes à un unique auteur, R. Moché ben Chém Tov de Léon, celui-ci est loi d'être l'unique ouvrier qui a façonné le corpus zoharique. Nous avons mentionné, au début de cet exposé, la nouvelle thèse avancée par Y. Liebes à ce sujet. Mais indépendamment d'elle et hormis la composition du noyau initial, toute une série d'écrits cabalistiques ont été rédigés en empruntant sa forme en tant que pièces complémentaire, et si certains d'entre eux lui ont été annexés et ont été confondus avec lui, d'autres sont restés en marge, le tout constituant ce que l'on pourrait dénommer le corpus élargi du *Zohar*.

Vers le milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, un auteur anonyme rédige le *Sefer Tiqouné ha-Zohar* et le *Ra'ya Mehemna* (20). Ces gros ouvrages, sont également attribués à rabbi Siméon ben Yohaï et présentent maintes affinités avec la langue, le style, la forme littéraire et la doctrine du *Zohar*, sans pour autant s'identifier à eux complètement, si bien qu'ils conservent une identité littéraire propre, tout en faisant grossir le corpus du *Zohar* et en l'enrichissant de sous-titres nouveaux. Ces écrits prennent délibérément la relève du *Zohar* en ce qu'ils prétendent prolonger les enseignements ésotériques transmis par R. Siméon ben Yohaï et son Ecole de son vivant et couchés par écrit dans la partie principale du *Zohar*, par un enseignement des mêmes maîtres mais dispensé cette fois d'outre-tombe. Le *Zohar* en effet est clos par le récit de l'apothéose de R. Siméon ben Yohaï et de sa mort en état de transfiguration et d'extase (21). Le *Tiqouné-Zohar* n'a pu continuer la mise par écrit de son enseignement, qu'en transmettant ses leçons données dans l'au-delà. Ce relais pris par les révélations *post-mortem* des secrets de la Torah a permis en outre, à l'auteur de l'ouvrage, de donner la parole non plus seulement à des rabbins de la fin de l'Antiquité, mais à des figures bibliques de premier plan, comme Moïse, le prophète Elie et David ou à des figures de l'angélogologie juive ancienne comme Métatron, rassemblées dans l'Ecole céleste pour une sorte de nouveau Sinaï, où sont révélés des secrets de la Torah auparavant cachés. Dieu lui-même y intervient, en tant que membre de cette Ecole très particulière. Par la suite, les éditions imprimées du *Zohar* intégrèrent, sans les différencier autrement que par un banal sous-titre, l'ensemble des textes du *Ra'ya Mehemna* et quelques pages du *Tiqouné ha-Zohar*. Les cabalistes postérieurs considéreront ces deux ouvrages comme partie intégrante du *Zohar*, même si un de ses plus importants commentateurs, un ésotériste à l'esprit de synthèse comme R. Moïse Cordovéro, au XVI<sup>e</sup> siècle, s'efforcera de concilier certaines conceptions apparemment contradictoires du *Zohar* et du *Tiqouné-Zohar* et *Ra'ya Mehemna* (22).



Mais le corpus interne du *Zohar* s'est encore étendu. Plusieurs pages d'un commentaire très volumineux sur les commandements, rédigé par un cabaliste de la fin du XIII<sup>e</sup> et du début du XIV<sup>e</sup> siècle, R. Joseph de Hamadan, qui écrivait dans un araméen très proche de celui du *Zohar* et en imitant son style, ont été intégrées dans les éditions imprimées du *Zohar* et, sans la sagacité des critiques modernes, elles n'auraient jamais été distinguées du *Zohar* lui-même (23). Egaleme nt incorporé dans l'édition imprimée du *Zohar*, est un assez long passage interpolé au début de la péricope *Vayehi* (24). Il existe aussi un petit ouvrage intitulé *Zohar Ruth*, écrit également d'après le patron zoharique, qui n'a pas eu le même destin que ses prédécesseurs et qui n'a pas été intégré au *Zohar* dans ses diverses éditions (25). Diverses pièces plus courtes, dont l'origine exacte est encore inconnue, mais qui sont certainement d'une autre plume que celle qui est responsable du noyau initial, sont réparties ici et là en son sein, et en particulier dans le recueil intitulé *Zohar Hadach*.

Un fait très significatif met bien en évidence l'intention qui a présidé souvent aux éditions imprimées du *Zohar* : tenter de reconstituer un corpus zoharique le plus complet possible, à partir d'éléments disséminés et clairement extérieurs au corpus, même élargi ; en effet, de nombreux passages du *Sefer ha-Bahir* ont été incorporés par les imprimeurs dans des additions au *Zohar* placées à la fin des volumes I, II et III. Ainsi, le travail de regroupement d'écrits similaires au *Zohar*, par la forme ou l'origine supposée, qui lui furent incorporés, a débuté très tôt à cause du caractère partiel des manuscrits mis, tour à tour en circulation juste après leur rédaction, et il s'est poursuivi jusqu'à une date récente et ne peut être considéré comme achevé. Aucune liste canonique des écrits composant la Bibliothèque zoharique n'a jamais été produite, et loin de tendre à exclure du corpus inspiré des pièces manifestement hétérogènes, la tendance générale des cabalistes et des commentateurs du *Zohar* a plutôt été de chercher à justifier leur incorporation. En revanche, ce sont les chercheurs modernes qui ont été les premiers à tenter d'établir une telle liste, non pas évidemment par souci théologique, mais dans le but de distinguer le plus clairement possible entre les divers séquences constituant la littérature zoharique.

Des tentatives non plus seulement éditoriales, mais carrément rédactionnelles, visant à amplifier le corpus zoharique, ont même été menées de propos délibéré à une date très avancée. Nous avons déjà cité le nom d'un cabaliste italien du XVIII<sup>e</sup> siècle, R. Moché Hayim Louzzato. Cet auteur a rédigé, en un araméen de type zoharique, sous la dictée de son mentor céleste (*maguid*), un *Second Zohar* (*Zohar Tinyana*) dont il ne subsiste aujourd'hui que quelques feuilles (26) et un *Sefer Tiqounim Hadachim* (nouveaux *Tiqounim*) conservé lui, à peu près intégralement (27) Outre les similitudes de langue, de style, de forme, les noms des protagonistes qui interviennent dans ces ouvrages pour délivrer l'enseignement secret, ne sont autres que ceux qui s'expriment dans le *Zohar* et le *Tiqouné Zohar*. L'appartenance de ces livres au corpus zoharique est néanmoins problématique : bien qu'ayant écrit, selon ses dires, sous l'inspiration céleste, l'auteur a signé ses ouvrages de son propre nom ; en outre, le corpus zoharique est déjà imprimé depuis longtemps et donc transmis dans une forme

relativement fixe imposée par les premiers éditeurs. Les polémiques qui firent rage autour de ce cabaliste en Italie, contribuèrent à empêcher l'incorporation de ces deux livres dans le corpus zoharique plus ancien. Mais l'existence de ces tentatives très tardives d'ajouter de nouvelles strates à ce corpus témoigne de la vitalité d'une pratique et du lien étroit qu'elle entretient avec ses modèles d'intitulation, parvenant même à surmonter la fixation imprimée d'un corpus par un nouveau recours à l'Ecole céleste.

En dehors de ces amplifications du corpus zoharique, il a existé aussi des sortes d'imitations du *Zohar*, qui, sans prétendre s'inscrire de plein droit dans ce corpus, s'en sont quelque peu inspirées. C'est le cas en particulier des ouvrages anonymes rédigés semble-t-il dans la région de Byzance au XV<sup>e</sup> siècle, le *Sefer ha-Peliah* (Koretz, 1784) et le *Sefer ha-Qana* (Pritzke, 1786), que l'auteur attribue à une vieille famille, descendant du Tanna R. Nehouniya ben Ha-Qana, qui vivait en Palestine et bénéficiait de révélations de l'Ecole céleste, imitant en cela le *Ra'aya Mehemna* et le *Tiqoune Zohar*.

## 7. Vers un corpus ésotérique secondaire

Il convient à présent de dresser un tableau, inévitablement provisoire, de l'ensemble des auteurs connus dont au moins une partie des écrits peuvent être regardés comme faisant partie d'un cercle élargi du corpus zoharique. Outre les oeuvres anonymes citées plus haut (surtout le *Ra'aya Mehemna* et le *Tiqoune ha-Zohar*), autour du *Zohar* ont été rédigés un ensemble de livres qui ont avec lui l'essentiel en commun, bien qu'ils n'aient pas été incorporés dans son corpus immédiat. Il est possible, si l'on en croit Y. Liebes, que plusieurs des premiers cabalistes en question, aient participé directement à la création du noyau initial du *Zohar*. Mais au moins une partie de leurs propres écrits, qui n'ont pas été incorporés - à quelques exceptions près (28) - au sein de ce noyau, peuvent être situés, avec le recul du temps, dans la périphérie immédiate du corpus zoharique. La proximité des conceptions et des exégèses développées dans ces ouvrages est si patente, qu'il est loisible de les considérer comme un corpus secondaire, étroitement lié au corpus zoharique proprement dit, et cela, non pas seulement au niveau des similitudes doctrinales, mais aussi et surtout à cause des nombreux échanges croisés qui se sont produits entre ces deux corpus. Il est ainsi souvent très difficile de distinguer une citation du *Zohar* dans les écrits de R. David ben Yehouda he-Hassid de sa propre écriture, il en va de même dans les livres de R. Joseph Angéline. Plusieurs ouvrages de R. Joseph Gikatila permettent de mieux comprendre maints passages du *Zohar*, non parce qu'ils les commentent, mais parce qu'ils procèdent d'une même Ecole, d'un groupe de cabalistes qui, étudiant ensemble et discutant ensemble, ont couché par écrits leurs spéculations, puis se sont lus les uns les autres et ont profité chacun du travail de tous. Les écrits hébreux de R. Moïse de Léon, cela va sans dire, entrent dans cette catégorie. Les écrits de R. Joseph de Hamadan, qui écrit souvent en un style araméen presque identique à celui du *Zohar*, sont particulièrement intéressants dans la mesure où ils semblent avoir conservé des associations symboliques qui étaient présents dans une strate originelle du *Zohar*, en

particulier de ses traités mystiques intitulés *Idra*, et qui ont été modifiées lors de sa rédaction finale. Le cas de R. Joseph ben Chalom Achkénazi est plus complexe, mais son commentaire sur le midrach *Genèse Rabba* ne peut, en vertu de la nature de son contenu, être dissocié de ce corpus, constitué de plusieurs des écrits des cabalistes castillans de même génération - à l'exception de R. Joseph Angéline, un peu plus jeune. Il faut mentionner enfin l'auteur du *Sefer Berit Menouha*, qui mentionne en araméen des textes cabalistiques qu'il attribue à R. Siméon ben Yohai (29).

Voici donc une bibliographie succincte des principaux ouvrages susceptibles d'être regardés comme constituant ensemble un corpus secondaire ou élargi du *Zohar*. Nous indiquons, dans la mesure du possible, les éditions critiques quand elles existent, à défaut une édition traditionnelle, à défaut encore un manuscrit (parmi d'autres).

### **R. Moïse de Léon (1240-1305) :**

*Maskiyot Kesef* (éd. critique J. Wijnhoven, M.A. Thesis, Brandeis Uni., 1961) ; *Sefer ha-Michqal* (éd. critique par J. Wijnhoven, Ph.D. dissertation, Brandeis Uni., 1964) ; *Cheqel ha-Qodech* (éd. A. W. Greenup, Londres, 1911) ; *Sefer ha-Rimmon* (éd. critique E.T. Wolfson, Brown Judaic Studies, n° 144, Brown Uni., 1988) ; *Sefer Michkan ha-'Edout* (MS Berlin, Or. 833) ; *Chochan 'Edout et Sod 'Eser Sefirot Belimah* (éd. critique G. Scholem, dans *Qovez 'al Yad*, n.s., 8, 1975, pp. 325-370 et 371-384) ; *Che'élout ou-Techouvot be-Ineyné Qabalab* (éd. critique I. Tishby, *Qovez 'al Yad*, n.s., 4, 1950, pp. 15-38, rééd. avec additions dans I. Tishby, *Studies in Kabbalah and its Branches*, 1:16-75, Jérusalem, 1982).

### **R. Joseph Gikatila (1248-1325) :**

*Cha'aré Ora* (éd. Ben Chlomo, 2 vol., Jérusalem, 1970) ; *Cha'aré Tsedeq* (rééd. Jérusalem, 1967, dont un nouveau fragment a été publié par E. Gottlieb, dans *Etudes sur la littérature cabalistique* (en héb.), éd. J. Hacker, Tel-Aviv, 1976, pp. 132-162) ; *Sod Youd Guimel midot ha-nove'ot min ha-Keter 'eliyon* (éd. G. Scholem, *Kitvé Yad Ba-Qabalab*, pp. 219-225, Jérusalem, 1930) ; *Sod ha-Nabach Michpatav ou-Ma'aséou* (MS BN Paris 841) ; *Ma'amar 'al Penimyout ha-Torah* (éd. Chavel, in *Kitvé Ramban*, II, p. 467ss.) ; *Sod mi-chechet yemé beréchéit hayeta réouya Bat Chéva' lé-David* (dans *Liqouté Chikheba ou-Féa*, Ferrare, 1556, in fine).

### **R. Joseph de Hamadan (fin du XIII<sup>e</sup>) :**

*Sefer Tachaq* (éd. critique J. Zwelling, Ph. D. dissertation, Brandeis Uni., 1975) ; *Sefer Ta'amé ha-Mitsvot* (partie I, éd. critique M. Meier, Ph. D. dissertation, Brandeis Uni., 1974 et partie II, MS Paris BN 817, fols. 141a-203b) ; *Sefer Toldot Adam* (éd. dans *Sefer ha-Malkhout*, Casablanca, 1932 et dans le MS BN Paris 841) ; *Perouch 'Eser Sefirot* (MS BN Paris 853) ; fragments divers (M. Idel, "Fragments supplémentaires d'écrits de R. Joseph de Hamadan" (en héb.), *Daat*, 21, 1988, pp. 47-55).

### **R. David ben Yehouda he-Hassid (début du XIV<sup>e</sup>) :**

*Sefer Mar'ot ha-Tsovot* (éd. critique D. Matt, Brown Uni., Chico, Calif., 1982) ; *Sefer ha-Guevoul* (MS BN Jérusalem, 8° 3921) ; *Sefer Or Zarou'a* (MS JTS Mic. 2203) ; *Perouch*

*Alpha-Beta* (matériau publié par M. Idel, "La traduction du Zohar de R. David ben Yehouda he-Hassid et ses commentaires sur l'alphabet" (en héb.), *'Alé Sefer*, 8, 1980, pp. 68-70, et la suite dans *'Alé Sefer*, 9, 1981, pp. 88-91 et encore M. Idel, "Matériau cabalistique de l'école de R. David ben Yehouda he-Hassid", *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 2, 1983).

**R. Joseph ben Chalom Achkénazi** (première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle) :

*Pérouch lé-Parachat Beréshit* (éd. critique M. Hallamish, Magnes Press, Jérusalem, 1984) ; *Pérouch lé-Sefer Yetsira* (Varsovie, 1884, rééd. Jérusalem, 1965) ; *Pérouch la-Tébilim* (éd. critique M. Hallamish, Daat, 10, 1983, pp. 57-70).

**R. Bahya ben Acher de Saragosse** (fin du XIII<sup>e</sup>) :

*Pérouch 'al ha-Torah* (éd. Chavel, 3 vol., Jérusalem, 1977) ; *Kad ha-Qémah* (éd. Chavel, dans *Kitvé Rabbenou Behayé*, Jérusalem, 1979).

**R. Joseph Angéline** (écrit dans les années 20 du XIV<sup>e</sup>) :

*Sefer KD Sodot* (MS BN Jérusalem, 8<sup>o</sup> 1959) ; *Sefer Qoupat ha-Rokhlin* (MS Bodleienne Opp. 228) ; *Livnat ha-Saphir* (rééd. Jérusalem, 1971).

Cette liste ne peut être bien sûr considérée comme exhaustive. On pourrait y inclure encore quelques livres anonymes ou dont l'auteur est encore sujet à discussion, en particulier le *Sefer Brit Menouha* (rééd. Jérusalem, 1959), attribué à R. Abraham de Raymond le Sepharade et le *Sefer Ha-Yiboud* (MS Milan-Ambrosienne 62, éd. critique en cours annoncée par M. Idel), attribué à R. Chem Tov de Faro. Mais elle est déjà imposante, par son volume et sa diversité. Pourtant, malgré de multiples différences, ces ouvrages, courts ou longs, possèdent entre eux une profonde et très réelle unité, et leur ensemble constitue un corpus très précieux qui double le corpus zoharique proprement dit et permet d'en avoir une meilleure intelligence. Il eut été possible de joindre à cette liste des écrits non plus pratiquement contemporains de l'époque où le corpus zoharique était en voie de constitution, mais des textes quelque peu antérieurs, comme ceux des frères ha-Cohen de Soria, du cercle *'Iyoum* (<sup>30</sup>), de R. Moïse de Burgos (<sup>31</sup>), qui ont joué un rôle déterminant dans la composition du *Zohar*.

Le phénomène social et religieux auquel nous assistons vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et au début du siècle suivant dans le nord de l'Espagne, avec l'élaboration progressive d'un corpus mystique ou ésotérique juif, est une sorte de répétition en grande partie volontaire, mais à échelle réduite, du phénomène plus ancien de formation du corpus rabbinique du Talmud. Dans les deux cas, une communication orale a précédé - et sans doute accompagné - la mise par écrit, en diverses strates, d'un enseignement et de discussions parfois contradictoires. Le corpus zoharique, sous la forme dans laquelle il nous est parvenu, est la cristallisation nécessairement inachevée d'un tel processus, auquel un corpus parallèle plus vaste encore a contribué dans une importante mesure. Même si beaucoup d'inconnus subsistent, on peut déjà considérer la formation d'un corpus ésotérique juif autorisé, comme le résultat d'un effort créatif qui n'a eu de

précédent, au cours de l'histoire juive, qu'à l'époque où l'enseignement rabbinique commença à être couché par écrit. Une différence essentielle pourtant, entre ces deux processus, doit être relevée : dans le cas du corpus zoharique, la liberté interprétative et créative personnelle, dans le cadre imposé par les formes générales d'une tradition ésotérique ancienne, a été beaucoup plus large et elle n'a pas cessé de s'exercer une fois le corpus constitué, et même après son édition imprimée, comme le prouvent les ouvrages zohariques de Moché Hayim Louzzato mentionnés plus haut. De plus, le rôle des grands commentateurs de ce corpus, ne s'est pas limité à l'élucidation de ces difficultés ou aux résolutions de ses contradictions. Chacun l'a amplifié à sa façon, c'est cas de R. Moïse Cordovéro (1522-1570) et de R. Isaac Louria et de son Ecole. Ce dernier n'a pas été seulement un libre créateur de puissantes visions mystiques. Héritier de traditions ésotériques qui n'avaient été incorporées dans le corpus zoharique que très parcimonieusement, ou qui en avaient été évincées, mais qui se trouvent dans le corpus secondaire dont nous venons de dresser un tableau, a réussi à les y introduire au moyen de l'interprétation (32), non sans les avoir enrichis et développées de manière parfois considérables.

Un phénomène parallèle lié à la fixation relative du corpus zoharique après son impression, est la rédaction, par des auteurs des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle, d'ouvrages de cabale "moderne", condensant l'enseignement élaboré dans les écoles de Safed, dont la plus célèbre est celle de R. Isaac Louria, qui imitent l'araméen zoharique devenu la langue modèle de l'expression ésotérique communiquant des secrets censés avoir été "révélés" : c'est le cas exemplaire d'une oeuvre de R. Joseph Caro, le *Maguid Mécharim* (33). D'autres auteurs se sont contentés d'écrire en hébreu mais ont utilisé un système d'intitulés qui est encore une fois un calque des titres de la Michna et du Talmud ; on peut citer ainsi l'ouvrage du cabaliste italien R. Immanuel Haï Ricci, le *Sefer Michnat Hassidim* (la Michna des dévots) (34) qui, comme la Michna canonique, se décompose en *sedarim* (ordres), en adoptant de surcroît les même titres que ladite Michna pour chaque *seder*, et se décompose en *masekhtot* (traités) dont les compléments de titres particuliers se réfèrent cette fois au contenu doctrinal propre à la cabale lourianique.

La valeur normative accordée au corpus zoharique n'a donc pas empêché une longue séries de tentatives ultérieures de rédactions de nouvelles révélations des secrets de la Torah. Celles-ci ont connu des fortunes diverses, mais elles n'ont jamais pu supplanter le *Zohar*, et pour éclore et se déployer, elles ont été souvent contraintes de se présenter comme ses meilleures ou ses plus profondes explications. Si l'on compte plus de quatre-vingt commentaires spécifiques qui ont été rédigés autour du corpus zoharique, un nombre indéterminé et très grand de livres cabalistiques ou simplement marqués par l'influence de la cabale, se réfèrent au *Zohar* comme à la source principale et la plus fiable d'autorité en matière d'ésotérisme. Bien que les opposants aux *Zohar* n'aient pas manqué, et que dans leurs rangs l'on remarque quelques cabalistes, en très petit nombre cependant, si l'on en juge par les éditions multiples des différents volumes du corpus qui le constituent, parmi lesquelles des éditions populaires, ponctuées ou traduites en hébreu, d'autres commentées, d'autres encore au format de poche, d'autres sous forme d'anthologies, d'autres enfin, qui en retiennent seulement certains

traités comme les *Idra* et destinées à la lecture pieuse et à la cantillation liturgique, il est permis de considérer ses premiers maîtres d'oeuvre comme ayant réussi à imposer, pour longtemps, un nouveau corpus inspiré sinon révélé, qui s'ajoute ainsi à la Bible et au Talmud. Et dont le caractère plastique laisse le champ libre aux innovations et aux amplifications.

En guise de conclusion

Une des questions que soulève l'ensemble des considérations qui précèdent s'adresse directement aux éditeurs et aux traducteurs du *Zohar*. A partir de quel moment peut-on regarder l'édition de ce corpus ou sa traduction comme étant achevée ? Traduire ou éditer le *Zohar*, implique-t-il de prendre en charge la totalité du corpus, de ses divers traités, de ses multiples strates ? Faut-il dans cette besogne prendre en compte le corpus secondaire, immense, qui est étroitement attaché au *Zohar* et qui en est la clé principale ? Ce que les éditions imprimées anciennes ont défini comme étant "le *Zohar*", et qu'elles ont imprimé sous ce titre, incorpore déjà un nombre importants d'écrits qui n'appartiennent pas au noyau initial (qui est lui même beaucoup plus composite qu'on ne l'estimait jusqu'à présent). Quelles sont, par exemple, les limites d'une traduction intégrale du *Zohar* ? Dans notre pays, un curieux choix a été fait par le premier traducteur du *Zohar* en français, Jean de Pauly, dans les premières années du XX<sup>e</sup> siècle (35). Celui-ci a incorporé des passages, parfois fort longs, qui sont le fruit propre de ses pensées, interpolés et fondus dans l'ouvrage dont il procure une version très libre en français, souvent une simple paraphrase, fréquemment fautive, excluant en outre des séquences jugées de façon arbitraire comme étant des gloses interpolées. S'il s'est efforcé de traduire en appendice les additions et la partie intitulée *Le Pasteur Fidèle*, il s'est abstenu de traduire l'ensemble des écrits du *Zohar Hadach* et du *Tiqouné Zohar*. S'en tenant à la matière des trois volumes de l'édition de Mantoue, il n'a pas omis les traités inclus dans le *Zohar*, comme les *Idra*, au contraire de la traduction anglaise procurée par M. Simon et H. Sperling entre 1931 et 1934 (36), qui omet un grand nombre de passages jugés difficiles, et qui n'a rien retenu des pièces jugées marginales par rapport au noyau initial supposé. S'il est difficile de définir un cadre en s'en remettant uniquement aux volumes des diverses éditions du *Zohar*, celles-ci fournissent cependant un critère fixe qui a fini par s'imposer et qu'on ne peut négliger. On l'a vu, les seules normes philologiques ou historiques appliquées à la définition d'un noyau "originel" et "authentique" ne peuvent suffire à délimiter un corpus qui s'est étendu et amplifié au cours du temps, qui a drainé des écrits de différentes provenances, mais qu'une unité organique, fondée sur un groupe déterminé de cabalistes avec leurs disciples immédiats, rassemble de manière si légitime, qu'opérer un tri entre ce qui doit faire partie d'une édition intégrale ou d'une traduction intégrale du *Zohar* et de ce qui doit en être exclu, relève finalement d'un choix arbitraire. Au nom de quoi refuser l'inclusion des pièces du corpus que l'on estimerait provenir de la plume d'un cabaliste autre que R. Moïse de Léon ? Dans la mesure où le corpus zoharique est une oeuvre collective, qui s'est poursuivie au-delà même de la première génération des hommes qui y ont collaboré, il est évident que, si le travail du

chercheur et de l'historien consiste à déceler le plus finement possible les différentes strates qui se sont agrégées, délimiter un *Zohar* à son goût serait un acte partisan et non scientifique. Maintenant que la question qui a tant excité les savants jadis et naguère, de la paternité du *Zohar*, semble bien être devenue une question accessoire, face au problème complexe et essentiel de la constitution du vaste corpus qui s'est aggloméré sous ce titre, la tâche des éditeurs et des traducteurs s'est élargie à un point tel qu'il est impossible d'affirmer qu'un *Zohar* intégral, dans sa langue ou en traduction, sera un jour une réalité éditoriale. Une version intégrale du corpus zoharique ne devrait-elle pas aller jusqu'à inclure les écrits zohariques de R. Moïse Hayim Louzzato ? Pourquoi les exclure au nom de leur apparition très tardive, puisqu'ils sont censés, eux aussi (37), avoir été produits sous la dictée d'un messenger céleste ? Le traducteur, qui veut obéir à des critères objectifs et dont la besogne paraît à présent sans fin, doit définir son projet à partir non pas d'un principe absolu qui guiderait son choix entre ce qui appartient définitivement au *Zohar* et ce qui ne lui appartient pas, mais à partir de l'intérêt relatif accordé à chaque partie. La notion d'oeuvre complète est ici non seulement inadéquate mais elle s'oppose à la nature même du processus littéraire qui a conduit à la constitution du corpus le plus autorisé de textes cabalistiques, qui exerce depuis ses débuts, et en permanence depuis, une puissante attraction centrifuge sur toute nouvelle création dans le domaine de l'ésotérisme.

Pour notre propre part, la traduction du *Zohar* que nous avons entamé et dont quelques volumes ont paru à présent, s'oriente vers l'inclusion du plus grand nombre de pièces, et sans prétendre à une intégralité de fait inaccessible, elle tend à se conformer aux limites déterminées par l'ensemble des volumes des éditions imprimées, y compris bien sûr le *Zohar Hadach* et le *Tiqouné Zohar*. Elle est cependant ouverte aux découvertes récentes, ainsi que l'atteste l'inclusion, dans notre traduction du *Midrach Ruth du Zohar*, en fin de volume, d'un passage du *Midrach ha-Néélam* inédit alors en hébreu, que Moché Idel, professeur à l'Université hébraïque de Jérusalem a retrouvé dans un manuscrit et nous a aimablement communiqué (38).

On peut imaginer enfin qu'une édition critique du *Zohar* (39), si elle doit exister un jour, par les additions de fragments inconnus retrouvés, les omissions de passages jugés interpolés, la réorganisation du texte en des ensembles satisfaisant à des critères de critique textuelle, entrera à son tour dans la longue histoire de la constitution du corpus zoharique comme un de ses moments privilégiés. Est-il permis d'espérer qu'elle ne dessèche par la sève féconde qui a permis la production des strates successives du *Zohar*, interdisant désormais, à tout jamais, tout renouvellement de la matière textuelle (40) ?

## NOTES

1. Une série de récits narrants ces légendes ont été rassemblés par H. Zeitlin dans *Bepardés ha-Hasidout ve ha-Qabalah*, Yabné, Tel-Aviv, 1982, pp. 107-116 et par I. Tishby, *Michnat ha-Zohar* vol. I, Mossad Bialik, Jérusalem, 1971, p. 34. Voir en français H. Zafrani, *Kabbale, vie mystique et magie*, Mazonneuve et Larose, Paris, 1986, p. 173.

2. Voir encore H. Zeitlin, (*ibidem*), p. 109, qui cite R. Avied Sar Chalom (*Emounat Hakbmim*, chap. 25) et voir l'introduction de R. Abraham Azoulaï à son grand commentaire sur le *Zohar* intitulé *Or ha-Hama*, rééd. Jérusalem, sd., introduction à l'ouvrage, qui se réfère au *Sefer Yobasin* de R. Abraham Zacout. Plusieurs de ces passages sont traduits en français par Adolphe Franck, dans *La Kabbale ou la philosophie religieuse des hébreux*, rééd. Slatkine, Genève-Paris, 1981, pp. 66-67. Cet ouvrage, publié en 1843 par un professeur de droit au Collège de France, s'il est depuis longtemps dépassé et obsolète, ne mérite pourtant pas l'extrême mépris dans lequel il est généralement tenu.

3. I. Tishby en donne de nombreux exemples dans *Michnat ha-Zohar I* (cité note 1) pp. 44-63. Il faut citer, en ce qui concerne la France, l'essai d'Adolphe Franck (cité note 2), dont le chapitre III est intitulé "Authenticité du Zohar".

4. Dans son livre *Moses ben Schem Tob de Leon und sein Verhältniss zum Sohar*, Leipzig, 1851.

5. Les recherches de G. Scholem ont été résumées dans son ouvrage, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1961, pp. 156-253, qui est l'édition révisée du livre publié en 1941 et rééd. en 1946. Traduction française de la première édition par M.M. Davy, *Les grands courants de la mystique juive*, Payot, Paris, 1952, rééd. 1973, etc., p. 172 et suivantes. La contribution de G. Scholem aux recherches sur le *Zohar* a été décrite par I. Tishby, "La part de G. Scholem dans l'étude du *Zohar*" (en hébreu), dans *Gerschom Scholem : The Man and his Work*, pp. 32-47, Jérusalem, 1983.

6. Voir *Michnat ha-Zohar I* (cité note 1), pp. 105-107.

7. "Comment le *Zohar* a été composé", dans *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, "The Age of the Zohar", vol. 8, 1989, pp. 1-71. M. Idel avait déjà envisagé la possibilité d'une composition du *Zohar* au sein d'une petite communauté, voir *Kabbalah, New Perspectives*, Yale Uni., New Haven, 1988, p. 380 note 66 : "This view of the Zohar as the zenith of a certain process taking place over the two decades of 1270 to 1290 is not, however, identical with the view that this work is the exclusive composition of R. Moses de Leon, as assumed by Scholem or Tishby. I believe that older elements, including theosophical views and symbols and perhaps also shorter compositions, were merged into this kabalistic work, which heavily benefited from the nascent free symbolism".

8. Texte publié dans "Nouveau chapitre du *Midrach ha-Néélam* du *Zohar*" (en hébreu), *Louis Ginsberg Jubilee Volume*, American Academy for Jewish Research, pp. 425-446, New York, 1945.



9. *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 8, 1989, "Fragment inconnu du Midrach ha-Néélam", pp. 73-87. Traduit en français par nos soins dans *Le Zohar, Le Livre de Ruth*, Verdier, Lagrasse, 1987, pp. 205-216.

10. Sur cet auteur, voir plus bas, note 26 et 27.

11. M. Idel a étudié les conceptions des cabalistes et surtout des cabalistes castillans qui justement appartiennent au cercle où le *Zohar* a été composé et s'est implanté, relatives aux interprétations de la Torah et à leur nature infinie en droit, voir "Infinities of Torah in Kabbalah", dans *Midrash and Literature*, éd. par G. Hartman and S. Budick, New Haven, Conn., 1986, pp. 141-157. Il convient de noter cependant, que contrairement à une de ses affirmations initiales selon laquelle une telle conception est absente dans la littérature midrachique antérieure à la cabale, on trouve dans un midrach tardif, compilé dans l'Ecole de R. Moïse ha-Darchan de Narbonne (première moitié du XI<sup>e</sup> siècle), l'idée du caractère infini de la Torah : "Quand David remarqua les principes de la Torah et connu qu'il y a en elle des interprétations (*midrachim*) et des détails (*diqdouqim*) par monceaux, à l'infini, il se mit à prier [...]" (*Beréshit Rabbati*, éd. H. Albeck, Jérusalem, 1940, rééd. 1967, p. 20 ligne 1 et cf. pp. 43-44). Il est probable qu'une telle conception ait joué un rôle important chez les auteurs et compilateurs de *midrachim* tardifs comme plus tard chez les cabalistes appartenant au cercle fondateur et amplificateur du corpus zoharique, en autorisant *a priori* l'expression d'une fécondité créatrice sans borne. L'idée que le sens ésotérique de la Torah est une source de commentaires infinis et surabondants est bien mise en évidence dans le *Ra'aya Mehemna*, *Zohar* III, 279b. La Torah est infinie, comme le Dieu avec lequel elle se confond, ses expressions sont donc inépuisables.

12. L'histoire de la dimension ésotérique prêtée à la Torah a été remarquablement étudiée par M. Idel : "La conception de la Torah dans la littérature des Palais et ses évolutions dans la cabale" (en hébreu), *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 1, 1981, pp. 23-84.

13. En fait, mettre par écrit la Torah orale, même exotérique, fut regardé comme la transgression d'un interdit important, rendue nécessaire par la menace de la disparition de la transmission, voir le Talmud, traité Guitin 60b, et voir notre présentation d'un choix de commentaires, dans C. Birman, C. Mopsik, J. Zacklad, *Cain et Abel*, Grasset, Paris, 1980, pp. 143-150. On peut se demander dans quelle mesure l'acte même de transgresser la règle de la mise par écrit de la Loi orale constitue un fondement paradoxal de sa légitimité. Un acte transgressif effectué dans un but sacré, non pour rejeter la Loi mais pour la consolider, elle et la société qu'elle structure, est nécessairement un acte qui fait acquérir à celui ou à ceux qui le commettent une puissance redoutable. C'est ce que nous apprend la vaste enquête ethnologique de L. Lévy Makarius, *Le sacré et la violation des interdits*, Payot, Paris, 1974. Le fait même d'écrire ce que la Loi interdit d'écrire - selon ses transmetteurs - au nom de cette

même Loi, fait acquérir puissance et légitimité aux textes que ceux-ci ont produit. La rédaction même du *Zohar*, du moins de ses parties les plus ésotériques, est présentée par son (ou ses auteurs) comme une violation de l'interdit d'exposer publiquement les secrets de la Loi, dans l'intention méritoire de la sauver de la trahison et du délaissement (voir *Idra Rabba Qadicha*, *Zohar* III, 127b).

14. Un bon exposé de l'histoire du corpus rabbinique et de ses éléments est l'ouvrage de H.L. Strack et G. Stemmerger, *Introduction au Talmud et au Midrach*, Cerf, Paris, 1986.

15. Ouvrage traduit en français par N. Séd, *Le Livre Babir*, Arché, Milan, 1987.

16. La plupart des précisions fournies ici concernant les différents titres donnés au *Zohar* par premiers utilisateurs proviennent du maître-livre de I. Tishby, *Michnat ha-Zohar*, vol. I (cité note 1) p. 37 à 38.

17. Livre souvent cité au Moyen Age mais considéré depuis comme perdu, des fragments ont été retrouvés depuis et publiés par J. N. Epstein et E. Z. Melammed, *Mekbilta dé-Rabbi Sim'on b. Johaï*, Jérusalem, 1955, réimp. en 1979.

18. Voir G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive* (cité note 5), p. 394 note 17.

19. Sur ces *Michnayot* (*Matnitin* et *Tossephota*) du *Zohar*, voir E. Gottlieb, *Etudes sur la littérature cabalistique* (en hébreu), éd. par J. Hacker, Tel Aviv, 1976, p. 163-214 et plus récemment, D. Matt, "La technique du *bidouch* dans le *Zohar*" (en hébreu), *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, vol. 8, 1989, pp. 130-145. Selon cet auteur, le *Zohar* "ne tend pas à rabaisser le Talmud et ses étudiants, il crée simplement une littérature rabbinique alternative" (pp. 129-130).

20. D'après A. Glodreich, l'auteur de ces ouvrages, bien qu'étant d'origine espagnole, les aurait peut être rédigés ailleurs, en Afrique du Nord et peut être au Maroc, voir "Un terme ibérique dans un fragment inconnu de l'auteur du *Tiqouné ha-Zohar*" (en hébreu), *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 8, 1989, pp. 89-121. Cet auteur dont on ignore le nom, a écrit par ailleurs une oeuvre en hébreu distincte de ses écrits "zohariques", ce qui confirme la nature tout à fait spécifique du mode d'écriture utilisée pour introduire sciemment de nouvelles strates dans le corpus initial. Ces écrits en hébreu ont été signalés par E. Gottlieb, *Etudes sur la littérature cabalistique* (en hébreu), éd. par J. Hacker, Tel Aviv, 1976, p. 256.

21. Voir *Idra Zouta*, *Zohar* III, fol. 284b-296b.

22. C'est dans son *Pardés Rimonim* que R. Moïse Cordovéro tentera d'harmoniser les idées de ces deux écrits ; sur cet auteur, voir l'introduction de la traduction faite par nous de son *Palmier de Débora*, Verdier, Lagrasse, 1985.

23. Il s'agit d'un texte inséré dans Zohar I, 170a, qui n'est pour l'essentiel qu'une traduction araméenne d'un passage du *Sefer Ta'amé ha-Mitsvot* de R. Joseph de Hamadan, voir A. Altmann, "La question de la paternité du *Sefer Ta'amé ha-Mitsvot*, attribué à R. Isaac ibn Frahi" (en hébreu), *Qiryat Sefer*, 40, 1945, p. 265. D'autres passages du *Zohar* sont également pressentis par Y. Liebes comme issus de R. Joseph de Hamadan, voir "Comment le Zohar a été composé" (cité note 7 *supra*), p. 4 fin de la note 12. Le même chercheur signale, dans cette même note, encore d'autres passages du *Zohar* qui sont probablement l'oeuvre d'une autre plume que celle de son rédacteur principal : *Zohar* II, 38a-39b, 177b-178b, le texte imprimé à la fin du *Zohar Hadach* (section *Ki Tavo*)

24. *Zohar* I, 211b-216a ; ce passage a déjà été signalé par les imprimeurs comme provenant d'une autre main que le reste du *Zohar*.

25. Il ne faut pas confondre cet opuscule (signalé par G. Scholem dans sa *Bibliographia Kabbalistica*, p. 183) avec le *Midrach ha-Néélam* sur le livre de Ruth, que nous avons récemment proposé en traduction française, voir *Le Zohar, Le Livre de Ruth*, Verdier, Lagrasse, 1987, p. 5. Ce petit écrit zoharique, intitulé aussi *La Montagne du Seigneur (har ha-Chem)*, débute par un échange entre R. Siméon ben Yohaï et le Berger Fidèle (Moïse), qui s'entretiennent ensemble dans une grotte mystique. Ce texte a été publié dans les dernières pages recueil *Yalqout ha-Ro'im*, Lewin-Epstein, Jérusalem, rééd. 1973, non paginé.

26. Ces fragments ont été édités par R. H. Friedlander, dans *Guinzé Rambal*, vol. II, Bné Braq, 1984, p. 289 à 291 (sur la péricope *Miqets* et dans *Otsrot Rambal*, vol. IV, Bné Braq, 1986, p. 261 à 264. D'autres écrits dictés également par le *maguid* ou messenger céleste à R. Moïse Hayim Louzzato ont été rédigés en araméen zoharique, voir, chez le même éditeur, *Otsrot Rambal*, vol. IV, pp. 256-260 et 325-326.

27. Edité à Jérusalem, en 1958. Cet écrit comporte en outre un analogon de l'*Idra Qadicha* du *Zohar*, pp. 110-119. Une analyse bibliographique des écrits zohariques de R. M. H. Louzzato est procurée par M. Benayahou dans *Les écrits de cabale du Rambal* (en hébreu), Jérusalem, 1979, pp. 214-226, qui le premier, a édité dans cet ouvrage les fragments du *Second Zohar*, évoqués au début de la note précédente, voir pp. 263-270. Récemment, Tsvia Rubin a étudié ces écrits dans son article "Les compositions zohariques du Rambal et la conception messianique du *Zohar* dans ses écrits" (en hébreu), paru dans *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, vol. 8, 1989, pp. 387-412. Les propres textes zohariques de R.M.H. Louzzatto ont été imités, voir Y. Liebes, "Une composition dans la langue du *Zohar* de R. Wolf fils de R. Jonathan Eybeshutz, relative à son groupe et au secret de la rédemption" (en hébreu), *Qiryat Sefer*, 57, 1982, pp. 149-155.

28. Quelques unes de ces incorporations ont été déjà identifiées, nous avons déjà signalé celle que l'on doit à R. Joseph de Hamadan (voir plus haut note 23). L'une

d'elle a été attribuée à R. David ben Yehouda he-Hassid, par A. Goldreich, dans sa thèse en hébreu, intitulée *Le Sefer ha-Guevoul de R. David ben Yehouda he-Hassid, méthodes de fabrication d'un texte zoharique après la parution du Zohar* (en hébreu), Université de Tel Aviv, 1972, p. 46 ; il s'agit du paragraphe n°9 de l'addition publiée dans *Zohar III* 303a. Deux autres textes incorporés dans le corpus zoharique ont été attribués à R. Joseph Angéline par Y. Liebes, dans son article déjà cité plus haut (note 7), "Comment le *Zohar* a été composé" (p. 65 note 293), il s'agit du texte qui constitue la péricope *Vayéchev* du *Zohar Hadach* (29a-d), qui correspond aux pages 55c-56d du *Livnat ha-Saphir* et au fol. 154 du *Qoupat ha-Rokhlin* ; l'autre texte identifié constitue la péricope *Ki Tissa* du *Zohar Hadach* (43d-46b), une partie de cette pièce correspond aux pages 86d-88a du *Livnat ha-Saphir*, elle a été également imprimée comme addition au *Zohar II*, 276a-277a.

29. Voir la citation de son livre, le *Sefer Berit Menouba*, par Y. Liebes dans son article cité plus haut (note 7), p. 65 note 294.

30. Le *Zohar* comprend de nombreux passages qui correspondent par leur style et leur contenu aux écrits du cercle *Iyoun* (voir à son propos M.W. Verman, *Sifrei ha-Iyyun, A thesis presented to Harvard Uni.*, Cambridge Ma., 1984). Ces écrits proviennent semble-t-il (cf. M.W. Verman, *ibidem* pp. 173-178), de l'école des frères Ha-Cohen, appelés par G. Scholem "cabalistes gnostiques", qui écrivent au milieu du XIII<sup>ème</sup> siècle ; voir encore à ce sujet Y. Liebes, "Comment le *Zohar* a été composé" (cité note 7), p. 5. Plusieurs écrits des frères Ha-Cohen ont été publiés par G. Scholem, dans *Mada'aé ha-Yahadout*, II, 1927.

31. R. Moïse de Burgos (1230-1300), dont une série d'écrits ont été publiés par G. Scholem, "R. Moïse de Burgos, disciple de R. Isaac" (en hébreu), dans *Tarbiz*, 3, 1932, pp. 258-286 ; 4, 1933, pp. 54-77, 207-225 ; 5, 1934, pp. 50-60, 180-198, 305-323. Un autre texte de cet auteur a été publié dans *Liqoutim mé-Rav Hai Gaon*, in *Ner Israël*, Jérusalem, s.d.

32. Sur des traditions anciennes de la cabale espagnole dont s'est inspiré R. Isaac Louria, voir M. Idel, "Une figure d'homme au-dessus des sefirot", trad. en français par C. Mopsik dans *Pardés*, 8, 1988, p. 136 et suivantes.

33. Sur cet ouvrage, voir la monographie de R.J. Z. Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic*, Philadelphie, 1977.

34. Ouvrage réédité à New York par M. Blum en 1975.

35. *Sefer ha-Zohar* en 7 vol., 1906-1912. Plusieurs réimpressions depuis chez Maisonneuve et Larose, dont la plus récente est intitulée *Zohar, Le livre de la Splendeur*, 1985 et suiv.

36. Publié à Londres, en 5 volumes, aux éditions Soncino, sous le titre *The Zohar*.

37. D. Matt a suggéré qu'une partie du noyau initial du *Zohar* a pu être rédigée par R. Moïse de Léon sous l'impulsion d'une écriture automatique d'inspiration céleste, voir *Zohar : The Book of Enlightenment*, New York, 1983, introduction.

38. Cette pièce a été éditée récemment dans sa langue et de façon critique par M. Idel, "Une pièce inconnue du *Midrach ha-Néélam*" (en hébreu), dans *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, vol. 8, 1989, pp. 73-87. Quant à notre traduction, seuls ont paru à ce jour les volumes I et II, ainsi que le *Zohar sur le Livre de Ruth* (cité note 25).

39. La toute première édition critique d'une pièce du *Zohar* qui ait jamais vu le jour, est l'oeuvre d'un jeune chercheur, S. G. Wald, *The Doctrine of the Divine Name, An Introduction to Classical Kabbalistic Theology*, Brown Judaic Studies, n° 149, Atlanta, Géorgie, 1988. Il s'agit d'une courte pièce intitulée *Sitré Otzyot Hachem*, imprimée communément au début du *Zohar Hadach*, 1b-6c. L'édition critique précitée est pourvue d'une traduction partielle en anglais. Le projet d'une édition critique de l'ensemble du *Zohar*, dirigé par Rivka Chatz, professeur à l'Université Hébraïque de Jérusalem, est actuellement à l'étude. Il serait mis en oeuvre par plusieurs collaborateurs.

40. Une édition assez récente du *Zohar* et du *Zohar Hadach*, en 21 volumes, ou en 10 volumes, selon les tirages, offre de multiples avantages, parmi lesquels de nombreuses variantes des éditions imprimées, des renvois internes, une traduction mot à mot en hébreu du texte araméen, et elle est pourvue d'un commentaire utile bien qu'il s'écarte souvent du sens immédiat. Elle est l'oeuvre de R. Yehouda Lev Halévy Achlag, cabaliste qui fut entre autre grand rabbin de la centrale syndicale israélienne, la Histadrout. Elle est intitulée *Sefer ha-Zohar 'im Perouch ha-Soulam* (1<sup>ère</sup> éd. en 21 vol., Jérusalem, 1945-1955). Le caractère militant de cette édition qui vise à rendre accessible à un large public d'hébraïsants modernes le texte araméen, a effectivement permis à de très nombreux lecteurs d'aujourd'hui, d'accéder au corpus zoharique. Elle est loin cependant d'être une édition critique et respecte le texte des éditions imprimées antérieures et pour l'essentiel, elle a adopté leur architecture.

## **Pour l'index du volume Titre et corpus**

Le corpus zoharique, ses titres et ses amplifications

### **Index des auteurs modernes**

Achlag L., 104

Altmann A., 95

Benayahou M., 96

Franck A., 76  
 Friedlander H., 96  
 Goldreich A., 94, 97  
 Gottlieb E., 89, 94, 99  
 Hallamish M., 99  
 Idel M., 77, 79, 80, 93, 99, 100, 104  
 Jelinek A., 77  
 Lévy-Makarius L., 81  
 Liebes Y., 77, 78, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101  
 Matt D., 89, 99, 103  
 Meier M., 99  
 Pauly (de) J., 103  
 Rubin T., 96  
 Scholem G., 76, 79, 87, 93, 95, 99, 100  
 Séd N., 82  
 Simon M., 103  
 Sperling H., 103  
 Stemmerberger G., 81  
 Strack L., 81  
 Tishby I., 75  
 Tishby I., 77, 83, 99  
 Verman M., 100  
 Wald S., 104  
 Werblowsky J., 101  
 Wijnhoven J., 98  
 Wolfson E., 99  
 Zafrani H., 75  
 Zeitlin H., 75, 76  
 Zwelling J., 99

## **Index thématique**

attribution du *Zohar* 77, 78  
 cabalistes chrétiens 76  
 codification 81  
 cosmologie 91  
 Ecritures sacrées 75, 102  
 enseignements célestes 79  
 ésotérisme 76, 78, 80, 82, 86, 87, 89, 94, 100, 101, 104  
 imprimeurs 79, 85, 95, 97, 102, 104  
 littérature des Palais 82, 87, 91  
 Littérature rabbinique 75, 81, 82, 85, 87, 89, 100  
 Livre révélé 75, 80, 93, 94, 96, 97, 101, 102, 103

Métatron 94  
pseudépigraphie 84-85, 87  
résurrection 90  
Torah et infini 80  
Torah orale 80, 81, 86