

Studia graeco-arabica

*L'influence du néoplatonisme
sur les trois monothéismes au Moyen Âge*

Edited by Daniel De Smet and Géraldine Roux

11

2022

Editorial Board

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli

Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford

Charles Burnett, The Warburg Institute, London

Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.

Cristina D'Ancona, Università di Pisa

Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington

Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum

Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris

Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem

Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris

Remke Kruk, Universiteit Leiden

Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa

Alain-Philippe Segonds (†)

Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Elisa Coda (Executive Editor), Cristina D'Ancona, Maria Fasciano, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo

Submissions

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospective authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in Chief.

Peer Review Criteria

Studia graeco-arabica follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

Subscription orders

Information on subscription rates for the print edition of Volume 12 (2022), claims and customer service: press@unipi.it.

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it/sga>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X (Online)

ISBN 978-88-3339-615-6 (Online)

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in Chief: Cristina D'Ancona (cristina.dancona@unipi.it)

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.

Italian Scientific Journals Ranking: A (ANVUR, Classe A)

Indexing and Abstracting; ERIH PLUS (SCH ESF); Index Islamicus (Brill Bibliographies); Scopus (Elsevier)

© Copyright 2022 by Pisa University Press Polo editoriale - Centro per l'innovazione e la diffusione della cultura

Università di Pisa

Piazza Torricelli 4 - 56126 Pisa

P. IVA 00286820501 · Codice Fiscale 80003670504

Tel. +39 050 2212056 · Fax +39 050 2212945

E-mail press@unipi.it · PEC cidic@pec.unipi.it

www.pisauniversitypress.it

Studia graeco-arabica. Vol. 1 (2011)- . - Pisa : Pacini editore, 2011- . - Annuale. Dal 2021: Pisa : Pisa university press.

180.05 (23.)

1. Filosofia araba - Periodici 2. Filosofia greca - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

Cover

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḍawī 300, f. 1v; Paris, Bibliothèque nationale de France, grec 1853, f. 186v

Table of Contents

Isabelle Koch <i>Fabriquer le cosmos. La hiérarchie plotinienne des puissances démiurgiques</i>	1
Polymnia Athanassiadi <i>Le ciel image de la terre: de Celse à Julien</i>	23
Michael Chase <i>Des quatre questions aristotéliennes au tawḥīd</i> <i>Notes sur les origines de la théologie négative en Islam</i>	35
Daniel De Smet <i>Les couleurs de l'Âme:</i> <i>d'Abū Ya' qūb al-Siġistānī aux Iḥwān al-Ṣafā' en passant par le Plotin arabe</i>	53
Jules Janssens <i>Présence d'éléments néoplatoniciens dans la conception ghazalienne de l'âme humaine</i>	71
José Costa <i>Le néoplatonisme a-t-il influencé l'eschatologie des rabbins antiques?</i>	89
Paul B. Fenton <i>Rémanences néoplatoniciennes</i> <i>dans un commentaire judéo-arabe sur le Cantique des cantiques</i>	113
Géraldine Roux <i>L'usage maïmonidien de notions néoplatoniciennes</i> <i>dans le Guide des Égarés: une stratégie philosophique</i>	135
Brigitte Tambrun <i>Pléthon et la destinée harmonique de l'homme</i>	147
Mathieu Terrier <i>Néoplatonisme et gnose šī'ite imamīte: l'Intellect premier et l'Âme universelle</i> <i>chez Sayyid Haydar Āmulī (VIII^e/XIV^e siècle)</i>	157
<i>Book Announcements and Reviews</i>	181
<i>Index of Manuscripts</i>	241
<i>Index of Ancient and Medieval Names</i>	242
<i>Index of Modern Names</i>	245

Le néoplatonisme a-t-il influencé l'eschatologie des rabbins antiques?

José Costa

Abstract

At first sight, rabbinic and Neo-Platonic eschatology differ substantially from one another: the former focuses on bodily resurrection and messianic faith, the latter on immortality of the soul. As it is well known, the rabbis distinguish between soul and body and several of their texts show obvious Platonic features. It still remains difficult to find clear evidence of a Neo-Platonic influence on rabbinic eschatology. This article is mainly interested in a rabbinic tradition describing the place of the preexistent souls as a “body” (*guf*), which is mentioned no less than four times in the Babylonian Talmud. According to us, the Talmudic “body” of the souls remains a real puzzle, so long as it is not understood against the background of the Neo-Platonic *ὄχημα*, a kind of body which is the vehicle of the soul before and after death. Outside the eschatological domain, a possible Neo-Platonic influence is also perceptible in the rabbinic conception of the *Shekhina* as an emanation of God.

Les rabbins antiques sont surtout connus par leur propre littérature. Ils ont deux préoccupations essentielles: déterminer la loi et commenter la Bible. Les recueils rabbiniques traitant de la loi (*halakha*) sont la *Mishna* (200) et le Talmud. Ce dernier est un commentaire de la *Mishna* et existe sous deux formes: *Talmud Yerushalmi* (400) et *Talmud Babli* (600-700). Les recueils rabbiniques qui commentent la Bible sont les *Midrashim*. Le terme *midrash*, qui signifie “recherche”, montre que les rabbins ont souvent une approche du texte biblique assez éloignée de son sens obvie. Les préoccupations halakhiques et exégétiques des rabbins peuvent se recouper, comme dans le cas des *Midrashim* halakhiques. Sur un plan chronologique, la période rabbinique classique correspond à une Antiquité tardive largement taillée (I^{er}-VIII^e siècle), même si plusieurs recueils midrashiens sont plus tardifs. Les deux centres géographiques principaux du judaïsme rabbinique sont la Palestine et la Babylonie.

Contrairement à l'impression qu'ont pu donner les écrits de Levinas en France ou de Neusner aux États-Unis, la littérature rabbinique ne relève pas du discours philosophique, ni au niveau de la forme, ni au niveau du contenu.² Le contraste entre les rabbins et Philon est ici

¹ En dépit du fait qu'elle n'a pas toujours bonne presse dans les sciences humaines actuelles, nous persistons à parler d'influence et à trouver cette notion pertinente.

² E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, Minuit, Paris 1968; Id., *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris 1977; Id., *Nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris 1996; J. Neusner, *The Transformation of Judaism. From Philosophy to Religion*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago 1992; Id., *The Judaism behind the Texts. The Generative Premises of Rabbinic Literature*. III. *The Later Midrash Compilations: Genesis Rabbah, Leviticus Rabbah, and Pesiqta de Rab Kahana*, Scholars Press, Atlanta 1994; Id., *Jerusalem and Athens. The Congruity of Talmudic and Classical Philosophy*, Brill, Leiden 1997; Id., *Judaism as Philosophy. The Method and the Message of the Mishnah*, Wipf and Stock, Eugene 2004; Id., *Questions and Answers. Intellectual Foundations of Judaism*, Hendrickson Publishers, Peabody 2005, pp. 76-7, 80-5. On trouve également une lecture

très éclairant. Comme les rabbins, Philon s'intéresse à la loi et à la Bible, mais son commentaire biblique, dominé par l'allégorie, fait intervenir des concepts et des catégories philosophiques. Rien de tel avec les rabbins antiques, dont l'hébreu et l'araméen ne comportent pas de lexique philosophique ou théologique. Les termes hébreux pour essence (*'ešem, mahut*), existence (*meši'ut*), révélation (*hitgallut*), libre-arbitre (*behira*) ou encore "création de l'être à partir de rien" (*beriyat yesh me-ayin*) n'apparaissent avec cette signification qu'au Moyen-Âge. Même quand les rabbins ont des termes théologiques, ils les emploient la plupart du temps sans en préciser le sens. L'expression "monde futur" (*'olam ha-ba*) renvoie aux réalités eschatologiques et le terme *Shekhina* à la présence de Dieu sur terre. La nature exacte du monde futur et de la *Shekhina* reste difficile à cerner, ce qui a donné lieu à des débats entre les rabbins médiévaux et ultérieurs.³ Le discours philosophique vise enfin une certaine cohérence intellectuelle. Les ouvrages rabbiniques sont au contraire des compilations anonymes, où les points de vue les plus variés se rencontrent, sans que l'on cherche à les harmoniser. Les traditions eschatologiques des rabbins antiques sont très nombreuses, mais elles forment un véritable fourre-tout. Le premier rabbin qui a tenté de brosser un scénario eschatologique cohérent est Sa'adya Ga'on (882-942).⁴ Il a été suivi dans cette entreprise par Naḥmanide (1194-1270).⁵

La littérature rabbinique est en apparence fermée. Elle est écrite par des rabbins, pour des rabbins, sur des sujets qui préoccupent les rabbins. On ne trouve pas de renvoi explicite à des sources non-juives, à commencer par les écrits des philosophes gréco-romains. Les textes des rabbins ne citent le nom d'aucun philosophe antique, à l'exception d'Épicure et encore, ce dernier n'apparaît qu'indirectement dans l'adjectif "épicurien" (*appiqoros*).⁶ Cet adjectif est employé dans un sens assez vague, désignant un opposant juif des rabbins, probablement hellénisé. L'une des positions les plus célèbres des épicuriens est leur rejet vigoureux de la croyance en la providence.⁷ Or, aucun texte rabbinique n'associe jamais explicitement le terme *appiqoros* et la question de la providence. Les rabbins antiques n'ont même pas de mot pour dire "providence".⁸

Nous venons de voir que les textes rabbiniques anciens ne sont pas philosophiques et semblent ignorer la culture non-juive, mais il ne faut pas en rester à ce premier constat. Comme souvent avec les rabbins, la réalité est plus complexe. Certains indices suggèrent que les rabbins n'étaient pas si coupés que cela de leur environnement plus large, comme l'usage de termes d'origine grecque, la mention de *realia* gréco-romaines ou encore l'existence d'un discours

philosophique du Talmud dans l'ouvrage de J.M. Salanskis, *Talmud, science et philosophie*, Les Belles Lettres, Paris 2004.

³ J. Costa, *L'au-delà et la résurrection dans la littérature rabbinique ancienne*, Peeters, Paris-Leuven 2004, pp. 9-10, 37-71; E. Urbach, *Les sages d'Israël. Conceptions et croyances des maîtres du Talmud*, Cerf, Paris 1996, pp. 46-7.

⁴ P.S. Alexander, "The King Messiah in Rabbinic Judaism", in J. Day (ed.), *King and Messiah in Israel and Ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, pp. 456-61.

⁵ Naḥmanide, *Sha'ar ha-gemul*, in *Kitbe R. Moshe ben Naḥman*, ed. H.D. Chavel, 1-2, Mosad ha-rav Kook, Jerusalem 1963, 2, pp. 264-311.

⁶ Sur *l'appiqoros*, voir D.M. Grossberg, *Heresy and the Formation of the Rabbinic Community*, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, pp. 144-66.

⁷ Alexandre d'Aphrodise, *Traité De la providence*, éd. et trad. par P. Thillet, Verdier, Lagrasse 2003, pp. 30-1.

⁸ Sur ce point, voir notre article à paraître dans les *Mélanges* en l'honneur de Marie-Anne Vannier: "La providence entre judaïsme hellénisé et judaïsme rabbinique".

explicite sur les non-juifs. La comparaison avec d'autres corpus (Flavius-Josèphe, Nouveau Testament, littérature grecque, littérature patristique et bien sûr écrits philosophiques) montre que les rabbins (ou du moins une partie d'entre eux) avaient une culture qui dépassait les limites de leur propre mouvement.⁹ La question des rapports éventuels entre néoplatonisme et judaïsme rabbinique, notamment dans le domaine de l'eschatologie, est donc loin d'être absurde, surtout quand on considère la proximité des rabbins et des auteurs néoplatoniciens, dans l'espace comme dans le temps.

Aperçu général

Si on se tourne maintenant vers l'eschatologie des rabbins, d'autres difficultés surgissent quand on envisage une démarche comparée avec le néoplatonisme. Les rabbins n'ont aucun terme équivalent à celui d'eschatologie. L'expression *torat aharit ha-yamim* est en fait un calque du mot "eschatologie" en hébreu contemporain. On peut cependant qualifier d'eschatologiques les textes rabbiniques qui abordent la "fin", soit la fin de l'individu (la mort), soit la fin du monde, et ce qu'il y a après. La croyance eschatologique centrale des rabbins est la résurrection des morts (*teḥiyyat ha-metim*, "revivification des morts").¹⁰ Résurrection des morts et monde futur sont étroitement liés. La résurrection se déroule dans le monde futur ou donne accès au monde futur.¹¹ Le recueil rabbinique le plus ancien, la *Mishna*, donne la liste de ceux qui sont privés de leur part au monde futur, et parmi ceux-ci on trouve celui qui ne croit pas en la résurrection des morts.¹²

L'importance de la résurrection est un trait que les rabbins partagent avec les chrétiens. Les deux groupes ont hérité cette croyance d'une partie des juifs de l'époque du Second Temple (par exemple les pharisiens) et ils l'utilisent de manière identitaire: on ne peut être véritablement juif ou chrétien, sans croire en la résurrection.¹³ Selon les rabbins, Esaü est l'ancêtre de Rome et il rejette la croyance en la résurrection des morts.¹⁴ Ils s'efforcent de montrer que la résurrection est déjà attestée dans de nombreux versets bibliques et pas uniquement dans Dn 12, 2.¹⁵ Ils tentent de préciser les modalités de cet événement miraculeux: qui aura part à la résurrection (tout le monde, une élite?), où aura-t-elle lieu (en Palestine

⁹ L.I. Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity. Conflict or Confluence?*, Hendrickson Pub., Peabody 1999, pp. 96-138; C. Hezser, "Interfaces between Rabbinic Literature and Graeco-Roman Philosophy", in P. Schäfer – C. Hezser (eds.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, II, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, pp. 161-87; F. García Martínez – D. Pollefeyt – R. Bieringer – P.J. Tomson (eds.), *The New Testament and Rabbinic Literature*, Brill, Leiden 2009; S.J.D. Cohen, "Parallel Historical Tradition in Josephus and Rabbinic Literature", in Id., *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, pp. 154-61; E. Grypeou – H. Spurling, *The Book of Genesis in Late Antiquity. Encounters between Jewish and Christian Exegesis*, Brill, Leiden - Boston 2013.

¹⁰ J. Costa, "Les attestations rabbiniques sur la résurrection et les autres judaïsmes", *De Kêmi à Birût Nâri 4* (2009-2011), pp. 76-9.

¹¹ Costa, *L'au-delà et la résurrection* (cité *supra*, n. 3), pp. 11-132, 197-202, 235-54.

¹² *Mishna, Sanhedrin*, 10, 1-3.

¹³ Costa, "Les attestations rabbiniques" (cité *supra*, n. 10), pp. 87-8, 90.

¹⁴ *Be-resḥit Rabba*, 63, 11 et 14; *Talmud Babli, Baba Batra*, 16b.

¹⁵ Costa, *L'au-delà et la résurrection* (cité *supra*, n. 3), pp. 143-62; Id., "Le genre du florilège et la littérature des rabbins de l'Antiquité: considérations générales et cas particulier des *Testimonia*", in S. Morlet (ed.), *Lire en extraits. Lecture et production des textes de l'Antiquité à la fin du Moyen-Âge*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, Paris 2015, pp. 376-87.

uniquement ou aussi en diaspora?), quand (au moment de la venue du Messie ou plus tard dans les temps eschatologiques?) et comment (à partir d'une matière première? Le corps sera-t-il nu ou vêtu?). Les réponses des rabbins à ces questions sont multiples et pas toujours concordantes. Elles reflètent parfois leurs discussions avec d'autres groupes: les païens, les chrétiens ou les juifs non-rabbiniques.¹⁶

Un point est néanmoins clair: la résurrection n'est pas pour eux une métaphore pour l'immortalité de l'âme. Elle est bel et bien le retour à la vie d'un être humain dans un corps de chair. Cette dimension corporelle de la résurrection n'est pas comprise par les Grecs et les Romains. Un dignitaire romain ("César") tient par exemple le propos suivant à Rabban Gamliel II (80-110): "Vous dites que les morts revivront, cependant ils sont de la poussière et la poussière peut-elle revivre?"¹⁷ La résurrection est également corporelle pour le christianisme qui sera reconnu comme orthodoxe à partir du IV^e siècle. Certains chrétiens, notamment parmi les gnostiques, avaient une autre approche de la question: ils appelaient résurrection ce qui est en fait l'immortalité de l'âme.¹⁸ On notera cependant une divergence majeure entre les rabbins et les chrétiens qui n'est certainement pas due au hasard. Paul distingue le corps psychique (σῶμα ψυχικόν) qu'est le nôtre et le corps spirituel (σῶμα πνευματικόν) de la résurrection, qui est donc différent.¹⁹ Les rabbins soutiennent au contraire avec beaucoup de constance que "l'homme revient comme il est parti". Si un homme est infirme, il est même ressuscité avec ses infirmités. La guérison de ces infirmités voire une transformation plus radicale du corps n'interviennent qu'après la résurrection.²⁰ Le fait que les rabbins voient la résurrection comme un phénomène corporel n'a rien de surprenant. Chez eux, le corps est partout: Dieu et les anges sont corporels, l'homme est d'abord et avant tout défini par son corps, qui est sa partie la plus importante et l'interprétation de l'Écriture part toujours d'un examen méticuleux de son "corps", c'est-à-dire de sa lettre.²¹ Avec une anthropologie rabbinique centrée sur le corps, l'eschatologie des rabbins ne peut que mettre l'accent sur la résurrection corporelle. Le corps est trop essentiel pour disparaître définitivement et ne pas revenir à la fin des temps. Cette approche est à première vue à l'opposé de celle du platonisme et du néoplatonisme qui valorise l'âme et dont l'eschatologie consiste essentiellement dans la doctrine de l'immortalité de l'âme.²²

La croyance messianique constitue une croyance moins importante de l'eschatologie rabbinique. Son caractère secondaire est perceptible à différents niveaux. Le messianisme est

¹⁶ Costa, *L'au-delà et la résurrection* (cité *supra*, n. 3), pp. 167-233; Id., "Les attestations rabbiniques" (cité *supra*, n. 10), pp. 79-90.

¹⁷ Talmud Babli, *Sanhedrin*, 90b-91a. Sauf contre-indication, les traductions sont nôtres. Les textes rabbiniques sont traduits à partir des éditions courantes. Quand un manuscrit est utilisé, la référence du manuscrit est donnée.

¹⁸ Voir Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 80, 5; Pseudo-Justin, *Sur la résurrection*, 2; Irénée, *Contre les hérétiques*, 5, 9, 1; Tertullien, *Sur la résurrection*, 19, 2 et 30, 1; l'ouvrage gnostique intitulé *Traité sur la résurrection*, 45, 31-39; 47, 6-8; 48, 5-6.

¹⁹ 1 Co 15, 44.

²⁰ Costa, *L'au-delà et la résurrection* (cité *supra*, n. 3), pp. 216-33.

²¹ Voir D. Boyarin, "The Eye in the Torah: Ocular Desire in Midrashic Hermeneutic", in Id., *Sparks of the Logos. Essays in Rabbinic Hermeneutics*, Brill, Leiden - Boston 2003, pp. 3-23; Id., "De/Re/constructing Midrash", in C. Bakhos (ed.), *Current Trends in the Study of Midrash*, Brill, Leiden - Boston 2006, pp. 299-321.

²² B. Quinquis, *La conception de l'immortalité de l'âme dans les dialogues de Platon. Sources et enjeux*, Thèse, Université de Bretagne occidentale 2015; S.R.P. Gertz, *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo*, Brill, Leiden - Boston 2011.

surtout représenté dans les strates les plus tardives de la littérature rabbinique (notamment dans le *Talmud Babli*), alors qu'il est pratiquement absent de la *Mishna*. Il revêt par ailleurs chez les rabbins une forme sobre et minimaliste: le Messie est principalement un roi, qui restaure la souveraineté juive en terre d'Israël et ramène les exilés; il n'est pas celui qui ressuscite les morts et ouvre les portes de la vie éternelle, comme chez les chrétiens.²³ La croyance en un Messie politique, qui arrive à la fin des temps pour sauver le peuple d'Israël, n'a guère d'affinités avec le néoplatonisme, qui s'intéresse peu à la politique, n'a pas une conception linéaire de l'histoire et privilégie le salut intérieur et individuel sur le salut extérieur et collectif.²⁴

La troisième composante de l'eschatologie des rabbins est probablement la plus secondaire et elle est aussi marquée par le plus grand foisonnement de doctrines: il s'agit de la survie de l'âme ou du mort dans l'au-delà.²⁵ Pour désigner l'âme, les rabbins emploient trois termes d'origine biblique: *nefesh*, *ruah* et *neschama*. Ils les considèrent presque toujours comme des synonymes. Alors que l'hébreu biblique n'a pas vraiment de mot pour désigner le corps, les rabbins emploient à cette fin le terme *guf*.²⁶ La distinction entre l'âme et le corps est donc chez eux beaucoup plus nette que dans la Bible. De nombreuses traditions attestent l'idée que l'âme survit à la mort du corps. Selon une version de cette survie, l'âme est "serrée dans le faisceau des vivants" (1 S 25, 29), sous le trône de gloire ou dans un trésor. L'âme des méchants est soumise à des mouvements violents d'une extrémité du monde à l'autre.²⁷

La différence entre l'âme et le corps, la survie de la première, tout cela fait penser à Platon. Certains textes ont une tonalité platonicienne encore plus marquée. Selon une première tradition, l'âme vient d'en-haut, où il n'y a ni penchant au mal, ni mort, alors que le corps vient d'en-bas.²⁸ Une deuxième tradition attribue le propos suivant à l'âme: "Depuis le jour où je suis sortie de lui (= du corps), voici que je vole dans l'air comme un oiseau pur".²⁹ Une troisième tradition fait du penchant au mal le maître des deux cent quarante-huit membres du corps.³⁰ Dans une dernière tradition, pendant la période intra-utérine, l'âme est instruite par un ange. Au moment de la naissance, elle oublie tout ce qu'elle a appris.³¹ Le dualisme

²³ J. Costa, "Les messianismes dans le judaïsme rabbinique et synagogaal", in D. Hamidović – X. Leveils – C. Mézange avec l'aide d'A. Thromas (eds.), *Encyclopédie des messianismes juifs dans l'Antiquité*, Peeters, Leuven 2018, pp. 391-428.

²⁴ C. Touati, "La philosophie juive au Moyen Age", in Id., *Prophètes, talmudistes, philosophes*, Cerf, Paris 1990, pp. 120-25; J.H. Russell, *Athens and Byzantium: Platonic Political Philosophy in Religious Empire*, Thèse, Louisiana State University 2010, pp. 11-15 (en fait, dans cette thèse, Russell montre que le néoplatonisme n'est pas si indifférent à la politique qu'on le dit généralement). Les formes mystiques du messianisme, qui se sont développées dans le judaïsme à partir de l'époque médiévale, sont plus propices à une rencontre avec le néoplatonisme: voir M. Idel, *Mystiques messianiques. De la kabbale au hassidisme, XIII^e-XIX^e siècle*, Calmann-Lévy, Paris 2005 (1998).

²⁵ Costa, *L'au-delà et la résurrection* (cité *supra*, n. 3), pp. 309-476; Id., "Immortalité de l'âme ou résurrection des morts? La question d'O. Cullmann et le témoignage des sources rabbiniques anciennes", in G. Van Oyen – T. Shepherd (eds.), *Resurrection of the Dead: Biblical Traditions in Dialogue*, Peeters, Leuven 2012, pp. 429-51; Id., "Afterlife III. B (Rabbinic Judaism)", in *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, Vol. 1, Aaron – Aniconism, De Gruyter, Berlin - New York 2009, pp. 530-3.

²⁶ C. Tresmontant, *Le Christ hébreu*, Albin Michel, Paris 1992 (1983), pp. 186-8; Urbach, *Les sages* (cité *supra*, n. 3), p. 260.

²⁷ Costa, *L'au-delà et la résurrection* (cité *supra*, n. 3), pp. 325-54.

²⁸ *Wa-yiqra Rabba*, 4, 5.

²⁹ *Wa-yiqra Rabba*, 4, 5.

³⁰ *Abot de-rabbi Natan*, A, 16.

³¹ Midrash Tanḥuma, *Pequde*, 3.

des rabbins n'a cependant pas la radicalité de celui de Platon. Il est au contraire fortement atténué. Pour les rabbins, l'âme et le corps ne sont pas en conflit, mais sont complémentaires. La survie de l'âme constitue un simple état intermédiaire avant la résurrection corporelle.³² Le but est de conserver l'âme, qui semble ne pas être immortelle par nature, de manière à ce qu'elle puisse revenir au moment de la résurrection.³³ Un petit nombre de textes rabbiniques suggère l'existence de deux âmes distinctes dans l'homme, mais la nature exacte de chacune de ces âmes n'est jamais définie, contrairement à ce qui est le cas chez les philosophes grecs.³⁴

Dans le lexique hébreu des rabbins antiques, il n'y a pas un équivalent de l'expression "immortalité de l'âme", et ce pour une raison simple: les rabbins n'ont pas vraiment de mot pour dire "immortalité". C'est même une lacune dont ils sont conscients, comme le montre le texte suivant:

"Car celui-ci est Dieu, notre Dieu, pour toujours, il nous conduira *'al mut*" (Ps 48, 15). [...] *'Al mut* (signifie) "avec vigueur" (*ba-'alimut*).³⁵ *'Al mut* (signifie) "comme ces jeunes femmes (*'alamot*)". Aquila a traduit: "immortalité" (*ata nasya*; grec: *athanasia*), un monde où il n'y a plus de mort [...] *'Al mut* (signifie *'olamot*, "les mondes"): Il nous conduira dans le monde présent, il nous conduira dans les temps futurs.³⁶

Le texte propose plusieurs interprétations de *'al mut*, une expression obscure employée dans Ps 48, 15. L'une de ces interprétations comprend manifestement *al mawet*, "pas de mort".³⁷ Ces mots hébreux n'apparaissent néanmoins pas directement dans le texte, qui renvoie à la traduction grecque de la Bible effectuée par Aquila. Ce dernier a en effet traduit *'al mut* par *athanasia*, "immortalité". Le terme grec est ensuite glosé en hébreu de la manière suivante: "un monde où il n'y a plus de mort". Les rabbins à l'origine de ce texte connaissent donc bien l'idée d'immortalité, mais ils savent qu'il n'y a pas vraiment de terme hébreu correspondant à cette idée. Pour l'exprimer en hébreu, on doit recourir à des périphrases comme "pas de mort" ou "un monde où il n'y a plus de mort". Pour avoir un mot unique, il faut recourir au grec et à *athanasia*. L'expression biblique *le-'olam*, "pour toujours", "à jamais", n'est pas très éloignée de l'idée d'immortalité ou d'éternité. Or, elle est régulièrement transformée, dans le commentaire rabbinique, en *la-'olam ha-ba*, "pour/dans le monde futur", où l'idée d'immortalité est moins évidente. Le texte que nous venons de commenter rapproche d'ailleurs *'al mut* du terme hébreu *'olamot*, qui pour les rabbins ne signifie pas "les éternités" mais "les mondes", c'est-à-dire le monde présent et le monde futur. La notion philosophique d'immortalité de l'âme suppose de toute façon de traiter, de manière explicite, la différence entre les concepts de temps et d'éternité, l'éternité étant ce qui est extérieur au temps. Or, les rabbins antiques ignorent la notion de temps. Le mot *zeman* a toujours chez eux le sens d'un temps ou d'un moment particulier et il ne désigne jamais le temps en général.³⁸ Même

³² *Wa-yiqra Rabba*, 4, 5: "Qu'a fait le Saint, béni soit-il? Il a fait venir l'âme, l'a jetée dans le corps et les a jugés (tous) les deux comme une unité..."

³³ Costa, *L'au-delà et la résurrection* (cité *supra*, n. 3), pp. 337-8.

³⁴ Costa, *L'au-delà et la résurrection* (cité *supra*, n. 3), pp. 551-68.

³⁵ Entre crochets, on trouve la précision: "avec rapidité" (*bi-zerizut*).

³⁶ Talmud Yerushalmi, *Megilla*, 2, 3, ms Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Scaliger, 3. Voir également Urbach, *Les sages* (cité *supra*, n. 3), p. 245.

³⁷ Dans cette interprétation, la préposition *'al* (avec *'ayin*) est lue *al* (avec *alef*).

³⁸ S. Stern, "The Rabbinic Concept of Time from Late Antiquity to the Middle Ages", in G. Jaritz –

quand ils envisagent un monde futur qui ne connaît plus la mort, les rabbins semblent plutôt imaginer une perpétuation de la vie terrestre et corporelle et non l'accès à une autre dimension de l'existence totalement extérieure au temps.

De nombreux textes eschatologiques des rabbins ne mentionnent même pas le couple de l'âme et du corps, ni dans le cadre de l'au-delà (après la mort), ni dans celui de la résurrection. Les spécialistes affirment qu'ils relèvent d'une anthropologie moniste. Les conceptions eschatologiques peuvent ainsi exister en deux versions, l'une dualiste et l'autre moniste.³⁹ Les traditions monistes sont encore plus éloignées du platonisme que celles qui dépendent du dualisme atténué des rabbins. Elles disent, par exemple, que les morts mangent et boivent sous la surveillance de l'ange Duma ou que la résurrection est opérée par des moyens naturels (la pluie, la rosée) et qu'elle est comparable au mûrissement d'un grain de blé ou au fleurissement d'une plante.⁴⁰

Concernant les lieux eschatologiques des rabbins, ils sont loin de se limiter au couple de la géhenne et du jardin d'Éden. Parfois les textes ne mentionnent aucun lieu ou proposent des lieux alternatifs comme le trône de gloire et les extrémités du monde, dans la doctrine fondée sur le commentaire de 1 S 25, 29, déjà commentée plus haut. Si on suit la Bible, le jardin d'Éden est un lieu terrestre et la géhenne (que les rabbins identifient régulièrement au Shéol) un lieu souterrain. Cela n'empêche pas certains rabbins de les localiser dans le ciel. Leurs proportions seraient gigantesques.⁴¹ La cosmologie néoplatonicienne distingue trois niveaux: le monde sublunaire, le monde astral et le monde intelligible. Après la mort, l'âme irrationnelle se rend dans le monde astral et l'âme rationnelle dans le monde intelligible.⁴² L'idée que l'âme du juste va au ciel après la mort est évidemment connue des rabbins.⁴³ Plusieurs textes bibliques ou rabbiniques connaissent le motif plus précis de l'immortalité astrale: les justes deviennent semblables aux astres et brillent comme eux. Il est probable cependant que cette rétribution ultime vient après la résurrection corporelle, c'est donc le corps des justes ressuscités qui brille.⁴⁴ Il n'y a pas vraiment de distinction équivalente à celle du monde astral et du monde intelligible chez les rabbins, même si un texte du *Talmud Babli* y fait peut-être allusion quand il différencie le jardin de l'Éden, un Éden que nul œil n'a jamais vu (Is 64, 3).⁴⁵

Le "corps" des âmes

Le texte rabbinique qui présente le plus d'affinités avec l'eschatologie néoplatonicienne est probablement celui qui traite du "corps" des âmes. Il n'apparaît pas moins de quatre fois dans le *Talmud Babli*.

Il est dit: Il avait des enfants et ils sont morts. Rab Huna a dit: Il a accompli (le commandement de) procréation et Rabbi Yoḥanan a dit: Il n'a pas accompli (le commandement de)

G. Moreno-Riaño (eds.), *Time and Eternity. The Medieval Discourse*, Brepols, Turnhout 2003, pp. 129-45.

³⁹ Costa, *L'au-delà et la résurrection* (cité *supra*, n. 3), pp. 479-508.

⁴⁰ *Midrash Tehillim*, 11; 18; 68; *Talmud Babli*, *Sanhedrin*, 90b; *Ketubbot*, 111b.

⁴¹ Costa, *L'au-delà et la résurrection* (cité *supra*, n. 3), pp. 573-81; Id., "Afterlife" (cité *supra*, n. 25), p. 532.

⁴² A. Smith, *Porphyrus's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974, pp. 61-3.

⁴³ Voir par exemple *Midrash Tanḥuma*, *Wa-yiqra*, 8: "les justes, une fois qu'ils partent du monde, montent aussitôt et se tiennent dans cette hauteur".

⁴⁴ Costa, *L'au-delà et la résurrection* (cité *supra*, n. 3), pp. 287-94.

⁴⁵ *Talmud Babli*, *Berakhot*, 34b.

procréation. Rab Huna a dit: Il a accompli (le commandement de) procréation à cause de Rab Assi, car Rab Assi a dit: Le fils de David ne viendra que quand seront épuisées toutes les âmes qui sont dans le corps (Talmud Babli, *Yebamot*, 62a, ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, 141).⁴⁶

Les *amora'im* débattent sur le contenu exact du commandement de procréation: suffit-il de mettre au monde des enfants pour que ce commandement soit accompli ou faut-il aussi que ces enfants survivent? L'*amora* babylonien Rab Huna (250-290) soutient le premier avis et son contemporain en Palestine Rabbi Yoḥanan, le deuxième. Selon la voix anonyme du Talmud, Rab Huna fonde son opinion halakhique sur une affirmation aggadique de Rab Assi (290-320), un *amora* qui appartient pourtant à la génération suivante.⁴⁷ Cette affirmation a un contenu eschatologique, puisqu'elle concerne le moment de la venue du Messie. Pour Rab Assi, il existe un nombre limité d'âmes qui se trouvent dans un lieu appelé "corps" (*guf*). Quand toutes ces âmes se seront incarnées, le Messie viendra. Dans cette version, Rab Assi ne cite pas de verset pour justifier son affirmation. Si l'on suit Rab Assi, l'incarnation d'un certain nombre d'âmes suffit pour que le commandement de la procréation soit accompli, ce qui concorde avec l'opinion de Rab Huna. Dans son commentaire du passage, Rashi identifie le "corps" des âmes à un trésor ou un entrepôt (*oṣar*). Le trésor, bien attesté dans la littérature rabbinique, garde habituellement les âmes dans le temps qui sépare la mort de la résurrection.⁴⁸ Rashi estime donc qu'un trésor semblable existe avant l'incarnation de l'âme dans un corps.

"Ne te soucie du souci du lendemain, car tu ne sais pas ce que le jour va enfanter. Demain vient et il n'est plus, il souffre pour un monde qui n'est plus le sien" (cf. Si 30, 23-24). Rab Assi a dit: Le fils de David ne viendra que quand seront épuisées toutes les âmes qui sont dans le corps, ainsi qu'il est dit: "(car ce n'est pas pour toujours que je me querellerai et pas à jamais que je serai en colère), car l'esprit qui est devant moi (*ruah mi-le-fanay*) s'évanouira (*ya'atof*) ainsi que les âmes que j'ai faites (*neshamot ani 'asiti*) (Is 57, 16)" (Talmud Babli, *Yebamot*, 63b, ms München, Bayerische Staatsbibliothek, 141).

Après avoir cité une maxime de Ben Sira sur la peur du lendemain, le traité *Yebamot* revient à l'affirmation de Rab Assi sur le lendemain par excellence qu'est la venue du Messie, justifiée cette fois par le verset d'Is 57, 16. La difficulté principale du verset réside dans l'emploi du verbe *'atof*, qui signifie à la fois "se revêtir" et "s'évanouir". On peut donc traduire le verset

⁴⁶ L'édition de Vilna ajoute le verset d'Is 57, 16.

⁴⁷ Il existe deux Rab Assi, le premier situé dans les années 220-250 et le deuxième dans les années 290-320: G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, C.H. Beck, München 2011, pp. 101, 105. Il serait plus logique que Rab Huna s'appuie sur l'opinion d'un rabbin antérieur, c'est-à-dire le premier Rab Assi (c'est l'opinion que nous avons soutenue en 2004 dans *L'au-delà et la résurrection* [cité *supra*, n. 3], p. 564 n. 43). E. Urbach estime néanmoins que l'affirmation sur le corps des âmes doit être attribuée au deuxième Rab Assi et il a probablement raison (*Les sages* [cité *supra*, n. 3], pp. 247 et 798 n. 79). Le Talmud par ailleurs ne tient pas toujours compte de la chronologie, quand il dit qu'un rabbin se fonde sur l'enseignement d'un autre rabbin. On notera enfin que dans la recherche contemporaine, les attributions rabbiniques sont considérées avec un certain scepticisme. Dans cette perspective, il importe peu de savoir quel Rab Assi est concerné et un seul fait compte: l'affirmation sur le corps des âmes n'est attestée que dans le *Talmud Babli*, rédigé entre 600 et 700 de notre ère.

⁴⁸ Urbach, *Les sages* (cité *supra*, n. 3), pp. 248-51; H. Sysling, *Tehiyat ha-metim. The Resurrection of the Dead in the Palestinian Targums of the Pentateuch and Parallel Traditions in Classical Rabbinic Literature*, Mohr Siebeck, Tübingen 1996, pp. 201-2.

de deux manières différentes: “car l'esprit qui est devant moi s'évanouira ainsi que les âmes que j'ai faites” ou “car l'esprit qui est devant moi se revêtira (de son corps) ainsi que les âmes que j'ai faites”. Dans les deux cas, le sens du verset est le même: la colère de Dieu, c'est-à-dire l'exil, ne durera pas éternellement (“car ce n'est pas pour toujours que je me querellerai et pas à jamais que je serai en colère”). Elle prendra fin et le Messie viendra quand toutes les âmes préexistantes (“l'esprit qui est devant moi [...] ainsi que les âmes que j'ai faites”) se seront évanouies ou revêtues d'un corps. Nous avons opté pour la première traduction, car elle ne demande pas l'ajout d'un complément (“de son corps”) et elle correspond parfaitement au commentaire de Rab Assi:

Rab Assi: “quand seront épuisées (*yikhlu*) toutes les âmes qui sont dans le corps”

Is 57, 16: “car l'esprit qui est devant moi s'évanouira (*ya'atof*) ainsi que les âmes que j'ai faites”.

Rab Assi commente Is 57, 16 en employant le verbe *kala*, “être épuisé”. Il est donc très probable que le verset contienne un verbe, dont la signification est semblable. Or, c'est le cas uniquement si l'on traduit le verbe *'ataf* par “s'évanouir”.

Curieusement, Rashi ne mobilise aucune des deux significations courantes du verbe *'ataf* (“se revêtir”, “s'évanouir”), auquel il attribue une troisième signification: “retarder”, en se fondant sur Gn 30, 42: “ceux qui s'accouplent tardivement” (*ha-'atufim le-laban*). Il comprend donc ainsi Is 57, 16: “car ce n'est pas pour toujours que je me querellerai [...], mais l'esprit qui est devant moi retarde (*ya'atof*) (la venue du Messie) ainsi que les âmes que j'ai faites”. Les Tosafistes suivent Rashi dans sa compréhension du verbe *'ataf*, mais ils interprètent également le couple “esprit” (au singulier) / “âmes” (au pluriel) employé dans le verset. Les âmes sont bien les âmes préexistantes du “corps”, mais l'esprit est en fait une allusion au Messie, comme le montre Lm 4, 20 où le “Messie de l'Éternel” est appelé “esprit de nos narines”.⁴⁹ Si on suit les Tosafistes, on traduira Is 57, 16 de la manière suivante: “mais les âmes que j'ai faites retardent (*ya'atfu*) l'esprit qui est devant moi (c'est-à-dire le Messie)”.

Nous n'avons pas retenu l'interprétation de Rashi, car elle suppose d'attribuer au verbe *'ataf* une signification peu attestée et elle ne permet plus de trouver dans le verset un correspondant au verbe “éprouver” employé dans le commentaire. Même si les Tosafistes se fondent sur cette interprétation doublement problématique de Rashi, leur lecture du verset a pour avantage d'expliquer le couple “esprit” / “âmes”. Il est frappant en effet que le verset mentionne à la fois l'esprit et les âmes, alors que le commentaire de Rab Assi ne parle que des âmes. Les Tosafistes résolvent ce problème de manière élégante en identifiant le Messie du commentaire de Rab Assi avec l'esprit du verset:

Rab Assi a dit: Le fils de David (= l'esprit) ne viendra que quand seront épuisées toutes les âmes qui sont dans le corps, ainsi qu'il est dit: “mais les âmes que j'ai faites retardent l'esprit qui est devant moi (= le Messie)” (Is 57, 16).

Il faut cependant noter qu'outre les problèmes déjà mentionnés, la lecture des Tosafistes est celle qui s'éloigne le plus de la lettre du verset. Quant à l'avantage qu'elle procure, il n'est peut-être pas si nécessaire que cela. Il est possible en effet que la formulation de Rab Assi

⁴⁹ *Tosafot* sur Talmud Babli, *'Aboda Zara*, 5a: *ki ruah mi-le-fanay ya'atof*.

aille à l'essentiel en ne mentionnant que les âmes, mais qu'il faille en fait comprendre: "le fils de David ne viendra que quand tous les esprits et les âmes qui sont dans le corps seront épuisés". En effet, dans un autre traité talmudique, Rabbi Shim'on ben Laqish (250-290) commente lui aussi Is 57, 16 et en déduit que dans le septième ciel on trouve les esprits (*ruhot*) et les âmes (*neshamot*) qui seront créés dans le futur.⁵⁰ Rab Assi est peut-être d'accord avec Rabbi Shim'on ben Laqish pour dire que l'incarnation implique deux types d'âmes et dans ce cas il n'est nullement nécessaire d'identifier l'esprit avec le Messie comme les Tosafistes.⁵¹ On constate au passage qu'en dépit de la présence du mot "esprit" au singulier dans le verset, Rabbi Shim'on ben Laqish parle bien d'esprits au pluriel dans son commentaire.

L'affirmation de Rab Assi apparaît une troisième fois dans le traité *'Aboda Zara*, toujours en lien avec la procréation:

Resh Laqish a dit: Venez et remercions nos pères, car sans eux, nous ne serions pas venus au monde, ainsi qu'il est dit: "C'est moi qui dis: Vous êtes (comme) Dieu, vous tous êtes (comme) les fils de l'en-haut. Cependant, vous mourrez comme l'homme (*adam*)" (Ps 82, 6-7). "C'est moi qui dis: Vous êtes (comme) Dieu", (mais) vous avez corrompu vos actions, "cependant, vous mourrez comme l'homme", pour (te) dire que s'ils n'avaient pas péché, ils n'auraient pas procréé [...]. Et cependant Resh Laqish a dit: Pourquoi est-il écrit: "Celui-ci est le livre des générations d'Adam" (Gn 5, 1)? Et est-ce qu'Adam avait un livre? En fait, (cela nous) enseigne que le Saint, béni soit-il, a fait voir à Adam le premier chaque génération et ses prédicateurs, chaque génération et ses sages, chaque génération et ses dirigeants et quand il est arrivé à la génération de Rabbi 'Aqiba [...]. Et Rab Assi⁵² a dit: Le fils de David ne viendra que quand seront épuisées toutes les âmes qui sont dans le corps, ainsi qu'il est dit: "car l'esprit qui est devant moi s'évanouira ainsi que les âmes que j'ai faites" (Is 57, 16). Ne dis pas: Nous ne serions pas venus au monde, mais dis: Comme si nous n'étions pas venus au monde (Talmud Babli, *'Aboda Zara*, 5a, ms Paris, Bibliothèque nationale de France, *hébr.* 1337).

Selon Rabbi Shim'on ben Laqish (Resh Laqish), la faute du veau d'or a permis que "nous venions au monde". En effet, avant cette faute, par le mérite de la réception de la Tora, Israël était devenu immortel, or un être immortel ne procréé pas. Deux traditions amoraïques contredisent cette déclaration de Rabbi Shim'on ben Laqish. La première est également attribuée à ce rabbin: Dieu a fait voir à Adam toutes les générations à venir, y compris l'époque de Rabbi 'Aqiba. Il était donc prévu dès le temps des origines que les Hébreux du Sinaï auraient des descendants. La deuxième tradition amoraïque est celle de Rab Assi, qui selon la voix anonyme du Talmud suppose la même chose, puisque l'incarnation des âmes et donc la procréation doit durer jusqu'à la venue du Messie. On pourrait objecter que même si les juifs s'étaient arrêtés de procréer au Sinaï, les non-juifs auraient continué à le faire et à vider le "corps" des âmes jusqu'à l'arrivée du Messie. Cette difficulté amène les Tosafistes à émettre l'hypothèse suivante: il existerait deux "corps" distincts, celui des âmes juives et celui

⁵⁰ Talmud Babli, *Hagiga*, 12b.

⁵¹ Le commentaire de Rashi dans Talmud Babli, *Yebamot*, 63b va dans le même sens: le "corps" contient ici à la fois les âmes et les esprits.

⁵² Édition de Vilna: Yose.

des âmes non-juives et Rab Assi ferait allusion au premier.⁵³ La voix anonyme conclut qu'il faut réinterpréter la déclaration initiale de Rabbi Shim'on ben Laqish: sans la faute du veau d'or, les Hébreux sortis d'Égypte auraient continué à procréer mais ils seraient quand même restés immortels et c'est donc comme si leurs descendants ne seraient pas venus au monde, puisqu'ils n'auraient pas pu succéder à leurs pères.

La dernière occurrence de l'affirmation de Rab Assi est dans le traité *Nidda*:

Nos maîtres ont enseigné: Les prosélytes et ceux qui jouent avec les enfants retardent le Messie. D'accord pour les prosélytes, conformément à Rabbi H̄elbo (320-350), car Rabbi H̄elbo a dit: Les prosélytes sont pénibles pour Israël comme la gale, mais ceux qui jouent avec les enfants, qu'en est-il? [...] En fait, il s'agit de ceux qui épousent des femmes mineures, car Rab Assi⁵⁴ a dit: Le fils de David ne viendra que quand seront épuisées toutes les âmes qui sont dans le corps, ainsi qu'il est dit: "car l'esprit qui est devant moi s'évanouira ainsi que les âmes que j'ai faites (Is 57, 16)" (Talmud Babli, *Nidda*, 13b, ms Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat. ebr.* 113).

C'est à nouveau de la procréation qu'il s'agit. Une *barayta* enseigne que ceux qui jouent avec les enfants retardent l'arrivée du Messie. Selon la voix anonyme du Talmud, ceux qui jouent avec les enfants sont des hommes ayant des relations sexuelles avec des femmes qui ne sont pas en âge de procréer, or comme le montre Rab Assi, ne pas procréer, c'est retarder la venue du Messie. Concernant le "corps" qui contient les âmes, le commentaire de Rashi dans *Yebamot*, 63b et *Nidda* diffère légèrement de celui qui se trouve dans *Yebamot*, 62a. Dans *Yebamot*, 63b, le "corps" est identifié au rideau (*pargod*) qui se trouve entre les anges et la *Shekhina* et dans lequel les âmes et les esprits sont placés. Dans *Nidda*, il est décrit comme une "chambre" (*heder*), c'est-à-dire comme "le nom d'un lieu spécifiquement réservé aux âmes qui vont naître dans le futur" (*shem maqom ha-meyuḥad la-neshamot ha-'atidin li-hyot noladim*).

L'interprétation de Rab Assi contient quatre éléments fondamentaux: 1. le nombre des âmes est limité; 2. elles ont été créées au temps des origines (avant ou pendant les jours de la création); 3. elles se trouvent dans un lieu qui s'appelle "corps"; 4. quand elles seront toutes incarnées, le Messie viendra. Les éléments 3 et 4 sont explicites et les éléments 1 et 2 en sont des corollaires évidents: si l'incarnation de toutes les âmes est la condition préalable de la venue du Messie (4), c'est qu'elles sont en nombre limité (1) et si elles sont déjà présentes en un lieu (3), c'est qu'elles ont toutes été créées avant l'apparition du premier homme (le premier à recevoir son âme de ce lieu) (2).

La préexistence des âmes (2) est une doctrine connue de 2 Hénoch, de Philon et de plusieurs Pères de l'Église (par exemple Origène).⁵⁵ Elle est mentionnée dans *Be-reshit Rabba* sous une forme partielle: Dieu consulte les âmes des justes avant de créer le monde.⁵⁶ Elle est surtout répandue dans le *Midrash Tanḥuma* (compilé au IX^e siècle) sous une forme partielle (les âmes

⁵³ *Tosafot* sur Talmud Babli, 'Aboda Zara, 5a: *en ben dawid ba 'ad she-yikblu neshamot she-ba-guf*.

⁵⁴ Édition de Vilna: Yose.

⁵⁵ 2 Hénoch, 23, 4; H.A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 1-2, Harvard U.P., Cambridge 1962, 1, pp. 204, 214, 269-70, 360, 386-90, 396, 410; P. Heimann, *Erwähltes Schicksal. Präexistenz der Seele und christlicher Glaube im Denkmodell des Origenes*, Katzmann, Tübingen 1998.

⁵⁶ *Be-reshit Rabba*, 8, 7.

de tous les juifs étaient présentes au moment de la révélation sinaïtique) ou complète (toutes les âmes ont été créées pendant les six jours de la création).⁵⁷ Le *Talmud Babli* n'attribue pas cette idée uniquement à Rab Assi mais aussi à Rabbi Shim'on ben Laqish, comme nous l'avons vu plus haut. L'incarnation de toutes les âmes doit précéder la rétribution des justes dans 4 Esdras et la fin du monde dans les *Reconnaissances* pseudo-clémentines (variantes de 4).⁵⁸ Un texte du *Midrash Tanḥuma* réunit les quatre composantes de l'interprétation de Rab Assi: il admet un nombre d'âmes limité (1), créées au moment de la création du monde (2), placées dans le jardin d'Éden (variante de 3) et dont l'incarnation doit précéder la fin du monde (4).⁵⁹

Le texte le plus proche de l'affirmation de Rab Assi est néanmoins le suivant:⁶⁰

“Ceci est le livre des descendants d'Adam” (Gn 5, 1).⁶¹ Il est écrit: “car ce n'est pas pour toujours que je me querellerai” (Is 57, 16), avec Adam le premier, “et pas à jamais que je serai en colère”, avec ses descendants, “car l'esprit qui est devant moi⁶² se revêtira (d'un corps) ainsi que les âmes que je ferai”⁶³ (Is 57, 16) [...]. Rabbi Tanḥum be-rabbi Hiyya (290-320) et on la⁶⁴ dit (aussi) au nom de nos maîtres: toujours est-il que le roi Messie ne viendra que quand seront créées toutes les âmes qui sont dans la pensée (de Dieu) pour être créées et ce sont les âmes qui sont dites dans le livre d'Adam.⁶⁵

Ce texte de *Be-reshit Rabba* (un recueil dont la rédaction finale date du V^e siècle) soutient en effet que le nombre des âmes est limité et que leur incarnation doit précéder la venue du Messie (1 + 4). Il se fonde sur le même verset que celui de Rab Assi, Is 57, 16 et emploie une formulation similaire: “le roi Messie/fils de David ne viendra que quand seront créées/épuisées toutes les âmes qui sont dans la pensée/dans le corps”. On constate cependant deux différences significatives: i) les âmes ne sont pas toutes créées au temps des origines, leur création est uniquement prévue par Dieu (“toutes les âmes qui sont dans la pensée [de Dieu]”); ii) leur “lieu” n'est pas le “corps” mais le livre d'Adam où leurs noms (?) sont consignés (“ce sont les âmes qui sont dites dans le livre d'Adam”).⁶⁶

Sur le point 3, Rab Assi reste sans véritable parallèle, car il est le seul à appeler le lieu des âmes préexistantes “corps”. Comme nous l'avons déjà signalé, Rashi identifie le “corps” à un trésor, une chambre ou au rideau entre les anges et la *Shekhina*, mais il n'explique à aucun moment pourquoi ce lieu dans lequel sont placées les âmes préexistantes est appelé “corps”.

⁵⁷ Midrash Tanḥuma, *Niššabim*, 3; *Yitro*, 11; *Pequde*, 3.

⁵⁸ 4 Esdras, 4, 35-36; *Reconnaissances* pseudo-clémentines, 3, 26.

⁵⁹ Midrash Tanḥuma, *Pequde*, 3.

⁶⁰ Un point bien perçu par Sysling, *Tehiyyat ha-metim* (cité *supra*, n. 48), p. 208.

⁶¹ Il faut probablement comprendre: le livre contenant les noms de toutes les âmes qui seront créées dans le futur.

⁶² C'est-à-dire: dans ma pensée.

⁶³ On peut aussi comprendre: “l'esprit qui est devant moi (= le Messie) est retardé par les âmes que je ferai” (voir le commentaire de M.A. Mirkin dans *Midrash Rabba*, Vol. 1, Yavneh, Tel Aviv 1968, p. 184).

⁶⁴ L'interprétation qui suit.

⁶⁵ *Be-reshit Rabba*, 24, 4. Le texte comporte un parallèle dans *Wa-yiqra Rabba*, 15, 1: “le Messie ne viendra pas tant que ne seront pas épuisées (*lo' yikblu*) toutes les âmes qui sont montées dans la pensée (de Dieu) pour être créées”. On retrouve ici le verbe *kala* comme dans l'affirmation de Rab Assi.

⁶⁶ Si l'on tient uniquement compte des recueils dans lesquels se trouvent les traditions, il est possible que le texte de *Be-reshit Rabba* soit la source de celui du *Talmud Babli* et que le deuxième texte soit une modification du premier. L'articulation que l'on trouve dans *Be-reshit Rabba* entre Gn 5, 1 et Is 57, 16 a peut-être aussi inspiré la version de *Talmud Babli*, *Aboda Zara*, 5a, où Resh Laqish commente Gn 5, 1 et Rab Assi Is 57, 16.

Un commentateur moderne, E. Urbach, a proposé de résoudre cette énigme en affirmant que le “corps” n’est justement pas le lieu des âmes préexistantes, mais le corps individuel dans lequel chaque âme va s’incarner. Il faudrait comprendre: “Le fils de David ne viendra que quand seront épuisées toutes les âmes qui (doivent s’incarner) dans un corps”.⁶⁷ Cette lecture est peu convaincante: si c’était réellement le sens de la phrase, pourquoi Rab Assi n’a-t-il pas dit tout simplement “quand toutes les âmes seront entrées dans un corps”? D. Boyarin a proposé récemment de comparer l’affirmation de Rab Assi avec les conceptions d’un théologien arien du ive siècle, Eunome de Cyzique (335-393, Cappadoce), en affirmant que cette comparaison contribuait à les éclairer mutuellement et permettait enfin de comprendre pourquoi le lieu des âmes préexistantes est appelé par Rab Assi “corps”.⁶⁸

Boyarin s’appuie sur la présentation suivante des conceptions d’Eunome, que l’on doit à R.P. Vaggione:

Nous avons uniquement besoin de noter que, sur un plan exégétique, Eunome semble avoir enseigné que les âmes humaines sont apparues en même temps que le reste du monde intelligible dans le processus décrit dans Gn 1, 1-2, 3 et ont été entreposées dans la présience divine en attendant la création de la réalité matérielle (2). Ainsi, en Gn 2, 7, parce que le souffle divin est mentionné après la création du corps, Eunome pouvait le prendre comme un paradigme pour l’infusion de l’âme (3). Mais, comme selon lui un acte créateur sans limites ou éternel est impossible, les âmes créées au commencement doivent être numériquement finies, comme le sont les corps censés les recevoir (1). Il en découle que, quand le nombre final est atteint, le monde lui-même arrivera à sa fin (4).⁶⁹

Pour Boyarin, on retrouve chez Eunome tous les éléments constitutifs de l’affirmation de Rab Assi. Comme le Pseudo-Athanase attribue des conceptions similaires à celles d’Eunome aux “conteurs juifs” (*fabulatores Judaeos*), il est tentant de voir dans la tradition de Rab Assi la source d’Eunome, peut-être connue par l’intermédiaire des *Reconnaissances* pseudo-clémentines.⁷⁰

Les éléments 1 et 4 sont en effet identiques chez Eunome et Rab Assi. Pour l’élément 2, la description de Vaggione est quelque peu ambiguë: Eunome parlerait d’âmes créées au moment de la création du monde mais elles seraient entreposées dans la présience divine, ce qui laisse entendre que ces âmes sont plus des pensées divines que des réalités déjà existantes. On peut néanmoins estimer que c’est un problème secondaire et que le rapprochement reste pertinent. Qu’en est-il de l’élément 3? C’est ici que l’on trouve l’apport propre de Boyarin par rapport à Vaggione. Selon Boyarin, Eunome applique Gn 2, 7 à l’Adam céleste/divin (*supernal Adam*): le souffle divin qui est introduit dans son corps est en fait constitué par toutes les âmes créées au moment de la création du monde. Eunome permet donc d’identifier le “corps” dont parle Rab Assi: il s’agit du corps de l’Adam céleste.⁷¹ Toujours selon Boyarin, c’est aussi de ce

⁶⁷ Urbach, *Les sages* (cité *supra*, n. 3), pp. 247-8.

⁶⁸ D. Boyarin, “Is Metatron a Converted Christian?”, *Judaïsme ancien/Ancient Judaism* 1 (2013), pp. 15-21.

⁶⁹ R.P. Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford U.P., Oxford - New York 2000, p. 119. La numérotation de 1 à 4 nous est propre et elle renvoie aux quatre composantes de l’affirmation de Rab Assi.

⁷⁰ Boyarin, “Metatron” (cité *supra*, n. 68), pp. 18-9. Le texte du Pseudo-Athanase est le suivant: *De trinitate et spiritu sancto*, PG 26, 1211C-1212A.

⁷¹ Boyarin, “Metatron” (cité *supra*, n. 68), p. 20.

corps dont il est question dans la définition de l'âme formulée par Eunome. Son adversaire Némésius d'Émèse estime que cette définition est contradictoire:

Eunome a défini l'âme comme une substance incorporelle (οὐσίαν ἀσώματον) créée dans un corps (ἐν σώματι κτιζομένην), s'accordant à la fois avec Platon et Aristote. Il a pris (l'idée d') une substance incorporelle à la vérité⁷² et (le fait que l'âme est) créée dans un corps à l'enseignement d'Aristote. Bien que perspicace, il n'a pas remarqué qu'il essaye de combiner (συνάγειν) deux éléments incompatibles (τά ασύμβατα) dans la même chose (εἰς ταυτό). En effet, tout ce qui a une origine corporelle et donc temporelle est périssable et mortel.⁷³

Pour Némésius, la position d'Eunome est contradictoire car il affirme simultanément que l'âme est une substance incorporelle et qu'elle est créée dans le corps. Or, si l'âme est créée dans le corps, elle est périssable comme lui et ne peut être une substance incorporelle, c'est-à-dire une entité préexistante, originellement indépendante du corps et donc éternelle par nature. Or, selon Boyarin, Némésius n'aurait pas compris ce qu'Eunome entend par "corps" dans sa définition de l'âme. Le corps dont parle Eunome serait celui de l'Adam céleste, qui contient en lui la totalité des âmes à incarner. Dans cette perspective, l'âme est en effet une substance incorporelle préexistante, créée et placée dans un corps très particulier, celui de l'Adam céleste, à l'époque de la création du monde.⁷⁴

Si elle paraît à première vue convaincante, l'interprétation de Boyarin pose en réalité d'importantes difficultés. Deux points sont incontestables: Eunome croit en un nombre limité d'âmes et dans le fait que leur incarnation complète mène à la fin du monde. Sur ces deux points, le témoignage de Némésius est d'une grande clarté:

Quand l'univers sera achevé (τελεσιουργηθῆ), il sera alors dissous (διαλυθήσεται) selon lui, car les derniers hommes auront réalisé le nombre d'âmes (τὸν ψυχικὸν ἀριθμὸν) (requis) pour la résurrection.⁷⁵

Rien ne montre en revanche qu'Eunome croyait en la préexistence des âmes et en leur création au moment de la création du monde. Vaggione fournit plusieurs références confortant cette assertion, mais aucune d'entre elles n'est concluante.⁷⁶ On peut même dire que le témoignage de Némésius contredit frontalement l'affirmation de Vaggione. Némésius, qui est un partisan de la préexistence des âmes, critique justement Eunome pour avoir soutenu que l'âme est créée dans le corps. Pour Eunome, les âmes n'ont pas toutes été créées au temps des origines, elles sont créées progressivement au fil du temps:

Toujours selon lui, l'univers n'est pas encore achevé. Il n'est même actuellement qu'à moitié fini et toujours en manque de suppléments. De toute façon, cinquante mille nouveaux êtres intellectuels (οὐσίαι νοηταί) au moins sont ajoutés à lui chaque jour.⁷⁷

⁷² Platon.

⁷³ Nemesius Emesenus, *De Natura Hominis*, ed. M. Morani, Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig 1987, p. 30.18-23.

⁷⁴ Boyarin, "Metatron" (cité *supra*, n. 68), p. 21.

⁷⁵ Nemesius, *De Nat. Hom.*, p. 31.11-13 Morani.

⁷⁶ Vaggione, *Eunomius of Cyzicus* (cité *supra*, n. 69), p. 119 n. 254.

⁷⁷ Nemesius, *De Nat. Hom.*, p. 31.8-10 Morani.

Vaggione lui-même présente son affirmation comme une conjecture (“Eunome semble [nous soulignons] avoir enseigné que les âmes humaines sont apparues en même temps que le reste du monde intelligible...”), fondée sur la définition de l’âme proposée par Eunome: cette définition serait contradictoire parce qu’elle affirme à la fois que l’âme est préexistante et qu’elle est créée dans le corps. Or, ce n’est pas exactement ce que dit Némésius: “Eunome a défini l’âme comme une substance incorporelle créée dans un corps, s’accordant à la fois avec Platon et Aristote”. Eunome suit Platon dans le fait que l’âme est une “substance incorporelle”, mais il n’est pas du tout évident qu’il le suive aussi sur son caractère préexistant. Si c’était le cas, Némésius aurait dû pointer une simple contradiction chronologique: comment l’âme peut-elle avoir été créée à la fois au temps des origines et au moment de son incarnation? Or, ce n’est pas ce que fait Némésius, il insiste au contraire sur une contradiction de nature ontologique: une âme créée dans un corps serait périssable, alors qu’une substance incorporelle est nécessairement éternelle.

Sur la définition de l’âme par Eunome, jugée contradictoire par Némésius, W. Telfer fait le commentaire suivant:

La difficulté semble provenir du fait qu’Eunome regarde la création non comme instantanée mais comme un processus. De même, il conçoit l’engendrement du Verbe comme quelque chose qui s’achève uniquement quand le Verbe devient Fils (comme il le soutient) par l’incarnation et donne donc pour la première fois le nom de Père au Dieu éternel et inengendré. Eunome a enseigné que le Verbe a commencé de créer les âmes à la création du monde. En ce sens, elles préexistent, mais leur création n’est achevée, selon Eunome, que quand le corps destiné à chacune d’entre elles est conçu.⁷⁸

Le raisonnement de Telfer ne manque pas d’intérêt, mais aucun texte explicite d’Eunome ou sur Eunome ne prouve qu’il croyait en la préexistence des âmes et qu’il établissait un parallèle entre les incarnations respectives du Verbe et de l’âme. Selon nous, il est plus simple de comprendre ainsi la définition de l’âme proposée par Eunome: l’âme est créée dans le corps en tant que substance incorporelle. En d’autres termes, pour Eunome, même si l’âme est créée à chaque fois dans le corps qui lui correspond, elle n’en est pas moins un être immatériel et immortel par nature. C’est d’ailleurs cette position qui a finalement été jugée “orthodoxe” dans l’Église et qui est défendue par les scolastiques médiévaux, comme Thomas d’Aquin.⁷⁹

Selon Vaggione, Eunome mobilise Gn 2, 7 pour justifier le caractère préexistant de l’âme. Boyarin est plus précis sur ce point: le verset ferait allusion à la création de toutes les âmes dans le corps de l’Adam céleste. Les deux lectures de Vaggione et Boyarin sont l’une et l’autre problématiques.⁸⁰ Elles se heurtent d’abord au témoignage de Némésius:

Si quelqu’un croit que l’âme est venue à l’existence après le corps, parce que l’âme a été introduite après la formation du corps, il commet une erreur contraire à la vérité, car Moïse

⁷⁸ W. Telfer, *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, Westminster John Knox Press, Louisville 2006 (1955), p. 282 n. 6.

⁷⁹ R. Rezazadeh, “The Creation of the Human Being in Thomas Aquinas and Mullā Ṣadrā”, *Philosophy East and West* 64 (2014), pp. 639-48.

⁸⁰ Aucun des textes cités par Vaggione à l’appui de sa présentation n’est concluant: *Eunomius of Cyzicus* (cité *supra*, n. 69), p. 119 n. 255.

n'a pas dit qu'elle a été créée quand elle a été introduite dans le corps et ce n'est pas non plus en accord avec la raison.⁸¹

Si on suit Némésius, Eunome ne voit nullement en Gn 2, 7 une preuve de la préexistence des âmes. Il s'appuie au contraire sur ce verset pour montrer que l'âme est créée à l'intérieur du corps. En effet, Dieu commence par créer le corps d'Adam et c'est uniquement dans un deuxième temps qu'il insuffle l'âme à l'intérieur: pour Eunome, cela signifie qu'il crée l'âme dans le corps. Némésius, qui est un partisan de la préexistence de l'âme, rejette cette lecture. Selon lui, Eunome prête à Moïse une doctrine qu'il ne défend pas explicitement. Gn 2, 7 décrit uniquement l'introduction de l'âme dans le corps. Rien n'empêche de penser que cette âme a déjà été créée auparavant, avant ou pendant la création du monde.

Si Eunome n'interprète pas le verset de Gn 2, 7 en lien avec la préexistence des âmes, il est plus difficile encore de dire, comme Boyarin, qu'il y voit une allusion à la création de toutes les âmes dans le corps de l'Adam céleste. Cette affirmation contredit par ailleurs tout autant l'exégèse des Pères que celle des rabbins.⁸² Si les Pères de l'Église distinguent volontiers deux Adam, ils associent l'Adam spirituel et céleste à Gn 1, 26-27 et l'Adam corporel et terrestre à Gn 2, 7. Il n'est donc pas question d'un Adam céleste, doté d'un corps et associé à Gn 2, 7. Quant aux rabbins, ils ignorent totalement la distinction des deux Adam, ce qui rend encore plus improbable d'identifier le "corps" de Rab Assi à celui d'un Adam céleste. C'est le *Sefer ha-bahir*, le premier ouvrage de la kabbale médiévale, qui identifie le corps de Rab Assi à celui d'Adam et encore dans une addition marginale au manuscrit le plus ancien du texte, comme le note Boyarin lui-même.⁸³

Boyarin pourrait objecter à notre argumentation, qu'elle est en grande partie fondée sur le témoignage de Némésius et que ce témoignage n'est pas fiable. C'est d'ailleurs sa conviction intime: Némésius a compris que dans sa définition de l'âme, Eunome parlait du corps individuel alors qu'il était en fait question du corps de l'Adam céleste. Or, cette affirmation n'est guère convaincante, car la définition apparaît dans le cadre d'un développement conséquent et articulé où Némésius traite d'une question hautement discutée chez les théologiens chrétiens, celle de l'origine de l'âme. Selon lui, les âmes ont été créées au temps de la création. Il s'oppose donc à tous ceux qui situent l'apparition des âmes dans le temps présent, une doctrine qui peut prendre deux formes: soit les âmes sont créées à partir du néant (ce qui est impossible puisque Dieu ne crée plus dans le présent), soit elles naissent les unes à partir des autres (par l'effet de la providence, mais n'étant pas créées par Dieu, ces âmes sont périssables). La première opinion est attribuée à Eunome, la deuxième à Apollinaire. Quand Eunome définit l'âme comme "une substance incorporelle créée dans un corps", cette création a donc lieu dans le présent et concerne le corps individuel. Que Némésius ait mal compris la définition de l'âme par Eunome peut se soutenir, mais qu'il ait attribué à Eunome une conception de l'origine de l'âme totalement différente de celle qu'il a défendue est beaucoup moins vraisemblable. Si Eunome conçoit bien l'origine de l'âme comme le dit Némésius, il est difficile de comprendre sa définition de l'âme à la manière de Boyarin. Dans le débat entre Némésius, Eunome et

⁸¹ Nemesius, *De Nat. Hom.*, p. 31.1-5 Morani.

⁸² J. Costa, "Le récit de la création dans l'exégèse des rabbins et des Pères de l'Église: un essai de comparaison", in M.A. Vannier (ed.), *Judaïsme et christianisme dans les commentaires patristiques de la Genèse*, Peter Lang, Berne 2014, pp. 33-5.

⁸³ Boyarin, "Metatron" (cité *supra*, n. 68), pp. 20-1 n. 16.

Apollinaire, le mot “corps” a nécessairement le même sens pour les trois théologiens: il renvoie au corps individuel et non au corps d'un éventuel Adam céleste, dont nous avons par ailleurs vu qu'il n'est attesté ni chez les Pères, ni chez les rabbins.

Si Eunome ne parle ni de préexistence des âmes ni d'un “corps” qui les contient, il est difficile de voir dans l'affirmation de Rab Assi sa source directe ou indirecte via les *Reconnaissances* pseudo-clémentines.⁸⁴ En fait, Eunome se limite à évoquer un nombre d'âmes limité et le fait que leur incarnation complète précède la fin de l'univers. Ces deux idées sont effectivement mentionnées dans un texte des *Reconnaissances* pseudo-clémentines, qui est lui-même l'héritier de spéculations apocalyptiques juives, déjà exprimées par 4 Esdras. On notera enfin que le texte du Pseudo-Athanase qui parle des “conteurs juifs” n'évoque pas aussi clairement que le disent Vaggione et Boyarin des conceptions semblables à celles d'Eunome. Il critique en fait ceux qui identifient le souffle divin dans Gn 2, 7 à une simple âme et non à l'esprit saint.

Si l'argumentation de Boyarin n'est pas convaincante, la question reste entière: pourquoi Rab Assi a-t-il appelé le lieu où se trouvent toutes les âmes préexistantes “corps”? À première vue, le sens de cette appellation est clair: pour Rab Assi, les âmes préexistantes, qui ne sont pas incarnées, doivent quand même avoir un corps. En fait, cette opinion illustre bien la centralité du corps dans la pensée des rabbins antiques, que nous avons déjà soulignée plus haut. Au fondement de plusieurs traditions rabbiniques, on trouve la double conviction que l'âme et le corps sont faits pour vivre l'un avec l'autre et que leur séparation n'est pas quelque chose de naturel.⁸⁵ Comme le dit le passage suivant du *Midrash Tanḥuma*, “... et tous deux (= l'âme et le corps) ont péché. Pourquoi? Parce qu'il n'est pas possible au corps d'être sans une âme, car s'il n'y a pas d'âme, il n'y a pas de corps et s'il n'y a pas de corps, il n'y a pas d'âme”.⁸⁶ Une âme sans corps est finalement quelque chose que les rabbins ont du mal à admettre, d'où leur valorisation de la résurrection corporelle, qui est la doctrine principale de leur eschatologie: la séparation de l'âme et du corps ne peut être que temporaire et ils seront à nouveau réunis à la fin des temps pour ne plus être séparés. En réalité, même cette séparation temporaire semble poser problème et c'est pourquoi Rab Assi place les âmes préexistantes dans un “corps”. Il est probable que le trésor ou le faisceau des vivants joue un rôle semblable pour les âmes, après la mort, celui d'un corps de substitution, avant leur retour dans leur corps individuel au moment de la résurrection.⁸⁷

L'explication que nous venons de donner reste néanmoins partiellement insatisfaisante. Le principe selon lequel une âme est inséparable d'un corps n'apparaît pour la première fois que dans le *Midrash Tanḥuma*, qui est un ouvrage assez tardif. On notera d'ailleurs que si la version Buber de ce *Midrash* mentionne le principe (“s'il n'y a pas d'âme, il n'y a pas de corps et s'il n'y a pas de corps, il n'y a pas d'âme”), ce n'est pas le cas de la version courante (“s'il n'y a pas d'âme, il n'y a pas de corps et s'il n'y a pas de corps, il n'y a pas d'âme qui pêche”).⁸⁸ L'endroit où les âmes sont placées après la mort n'est pas appelé “corps” mais “trésor” ou “faisceau des vivants”, ce qui n'est pas exactement la même chose. Le passage du *Midrash*

⁸⁴ Les *Reconnaissances* pseudo-clémentines ne parlent pas du corps des âmes. On voit mal comment Eunome aurait pu avoir accès à ce motif par leur intermédiaire.

⁸⁵ Costa, “Immortalité de l'âme” (cité *supra*, n. 25), p. 434.

⁸⁶ *Midrash Tanḥuma*, ed. S. Buber, *Wa-yiqra*, 11, pp. 4a-b.

⁸⁷ Costa, *L'au-delà et la résurrection* (cité *supra*, n. 3), pp. 325-54, 548-50.

⁸⁸ *Midrash Tanḥuma*, *Wa-yiqra*, 6.

Tanḥuma affirmant que toutes les âmes ont été créées au moment de la création du monde ne place pas ces âmes dans le “corps” mais tout simplement dans le jardin d’Éden.⁸⁹ Il est donc possible que le principe selon lequel une âme est toujours accompagnée d’un corps n’est pas si évident que cela pour les rabbins et que son origine est peut-être extérieure à la tradition rabbinique elle-même.

Cette hypothèse est confortée par les deux textes suivants: le premier est de Plotin et le deuxième de Jamblique.

Car peut-être s’ensuivra-t-il que toute âme est toujours dans un corps, et en particulier l’âme du Tout; car on ne dit pas qu’elle quitte le corps, comme fait la nôtre. Et cependant il est des gens pour dire que, si l’âme (= la nôtre) quitte ce corps-ci, elle ne sera pas absolument hors de tout corps. Mais si elle est destinée à être absolument hors de tout corps, comment l’une quittera-t-elle le corps et l’autre (= l’âme du Tout) non, quand il s’agit de la même âme.⁹⁰

Cependant, une autre manière de voir des platoniciens ne distingue les descentes des âmes à partir des lieux différents ni selon les lots alloués par le démiurge, ni selon les divisions des genres supérieurs tels que dieux, anges, démons, héros, ni selon la distribution des parties de l’univers; mais, posant en principe que l’âme est toujours dans un corps, comme par exemple Ératosthène, Ptolémée le platonicien et d’autres, elle la fait passer de corps plus subtils dans les corps ostréux: l’âme sans doute séjourne ordinairement en quelque portion du monde sensible, mais elle descend dans le corps solide tantôt de tel lieu de l’univers, tantôt de tel autre.⁹¹

Ces deux textes montrent clairement que selon certains platoniciens, l’âme est toujours dans un corps, ce qui implique qu’avant d’être incarnée dans un corps “ostréux” (de chair), l’âme était placée dans un corps plus subtil. Le médioplatonisme et après lui le néoplatonisme ont développé ce motif du corps (τὸ σῶμα) subtil (λεπτότερος), aérien (ἀεροειδές), éthéré (αἰθερωδές) et brillant (ἀυροειδές), identifié d’abord à un souffle/esprit (πνεῦμα) puis qualifié d’astral (ἀστροειδές), qui entoure l’âme et lui sert de véhicule (ὄχημα).⁹² Le corps véhiculaire combine en fait la métaphore platonicienne du véhicule avec le concept aristotélicien et surtout

⁸⁹ Midrash *Tanḥuma*, *Pequde*, 3.

⁹⁰ Plotin, *Enn.* IV 3[27], 4.4-9; traduction de S. Toulouse dans “Le véhicule de l’âme chez Plotin: de la réception d’une hypothèse cosmologique à l’usage dialectique de la notion”, *Études platoniciennes* 3 (2006), pp. 106-7.

⁹¹ Jamblique, *De Anima*; traduction de A.J. Festugière in *La révélation d’Hermès Trismégiste*, III, *Les doctrines de l’âme*, Gabalda, Paris 1953, p. 237 (légèrement modifiée par Toulouse, “Le véhicule de l’âme”, p. 106 n. 11).

⁹² Sur le corps véhiculaire de l’âme, voir S. Toulouse, *Les théories du véhicule de l’âme dans le néoplatonisme: genèse et évolution d’une doctrine de la médiation entre l’âme et le corps*, Thèse, École Pratique des Hautes Études, 2001; Id., “Les théories du véhicule de l’âme dans le néoplatonisme: genèse et évolution d’une doctrine de la médiation entre l’âme et le corps”, *École Pratique des Hautes Études. Section des sciences religieuses. Annuaire* 109 (2000), pp. 521-4; Id., “Le véhicule de l’âme” (cité *supra*, n. 90); E.R. Dodds, “Appendix II: The Astral Body in Neoplatonism”, in *Proclus. The Elements of Theology*, trad. E.R. Dodds, Clarendon Press, Oxford 1963 (1933), pp. 313-21; A.-M. Lemnar, “The Theory of the *Ochema Pneuma* in Late-Antique Neoplatonism: Porphyry, Iamblichus and Proclus” (communication prononcée à l’Université de Cambridge, le 18 juin 2018, nous remercions Mme Lemnar de nous avoir transmis son texte). Le terme πνεῦμα désigne d’abord le premier véhicule de l’âme humaine. Après Plotin, il devient un synonyme de véhicule. Avec Proclus, il est désormais question d’un adjectif, πνευματικόν, qualifiant un type de véhicule (Toulouse, “Le véhicule de l’âme” [cité *supra*, n. 90], p. 104). L’adjectif astral est employé à partir de Proclus (Dodds, “The Astral Body”, p. 313 n. 4).

stoïcien du souffle/esprit.⁹³ Il permet de mieux penser le statut de l'âme avant l'incarnation et après la mort, sa relation avec le corps et, sur un plan plus général, le rapport entre les mondes sensible et intelligible.⁹⁴ Il revêt deux formes fondamentales: celui d'un corps inné et naturel, attaché en permanence à l'âme et celui d'un corps acquis pendant le voyage de l'âme à travers les sphères, lors de sa descente vers le monde terrestre et de sa remontée vers le ciel.⁹⁵ Il a enfin un lien privilégié avec l'âme irrationnelle, dont la survie a suscité de nombreux débats.⁹⁶ Dans le médioplatonisme, on le trouve chez Galien, Plutarque, les écrits hermétiques, et, comme nous l'avons déjà vu, chez Ptolémée.⁹⁷ Plotin évoque l'hypothèse du corps véhiculaire à plusieurs reprises dans son œuvre, mais elle reste chez lui une notion assez secondaire.⁹⁸ Porphyre s'intéresse beaucoup plus à ce sujet et voit dans la purification théurgique le moyen permettant la remontée dans le ciel du corps véhiculaire. Proclus distingue un véhicule supérieur astral de l'âme rationnelle et un véhicule inférieur pneumatique de l'âme irrationnelle. Le premier est immortel et le deuxième se dissout au terme du processus de purification.⁹⁹

Si on revient aux rabbins, l'idée que toutes les âmes ont déjà été créées se retrouve principalement dans un texte du *Midrash Tanhuma* et dans l'affirmation de Rab Assi. Le premier texte place ces âmes dans le jardin d'Éden, le deuxième dans un "corps". Le premier texte est intégré dans une longue séquence consacrée à la "formation de l'embryon", qui sur de nombreux points s'inspire directement de Platon. On y trouve notamment l'idée que l'âme préexistante apprend un certain nombre de choses, qu'elle oublie au moment de la naissance. Le deuxième texte, qui parle de "toutes les âmes qui sont dans le corps", ne dépendrait pas de Platon lui-même mais du médioplatonisme et du néoplatonisme qui dotent également les âmes préexistantes d'un corps.¹⁰⁰ Le "corps" de Rab Assi et le corps véhiculaire sont liés à des principes généraux formulés pratiquement dans les mêmes termes: "s'il n'y a pas de corps, il n'y a pas d'âme" (déclaration de certains rabbins) / "l'âme est toujours dans un corps" (déclaration de certains platoniciens). Si le "corps" de Rab Assi est un équivalent du corps véhiculaire, cela permettrait aussi de résoudre une dernière énigme, relative au verset d'Isaïe 57, 16: "car l'esprit qui est devant moi s'évanouira ainsi que les âmes que j'ai faites". Le verset mentionne le couple "esprit (au singulier) / âmes (au pluriel)", alors que le commentaire de Rab Assi n'évoque que les âmes. Que peut bien être cet esprit pour lui? Il est tentant de l'identifier au "corps" qui contient les âmes, car le corps véhiculaire est un corps pneumatique.

⁹³ Dodds, "The Astral Body" (cité *supra*, n. 92), pp. 313-16; Toulouse, "Théories" (cité *supra*, n. 92), pp. 522-3. S. Toulouse parle d'une métaphore (le véhicule) qui est devenue un concept ainsi que d'une notion stoïcienne (le souffle/esprit) qui a été digérée par le néoplatonisme: "Le véhicule de l'âme" (cité *supra*, n. 90), pp. 103-4; Id., "Théories" (cité *supra*, n. 92), p. 524.

⁹⁴ Toulouse, "Théories" (cité *supra*, n. 92), pp. 521-2.

⁹⁵ Dodds, "The Astral Body" (cité *supra*, n. 92), pp. 319-20.

⁹⁶ Smith, *Porphyry's Place* (cité *supra*, n. 42), pp. 56-9; Dodds, "The Astral Body" (cité *supra*, n. 92), pp. 318-20; Toulouse, "Le véhicule de l'âme" (cité *supra*, n. 90), pp. 119-28.

⁹⁷ Dodds, "The Astral Body" (cité *supra*, n. 92), pp. 316-7.

⁹⁸ Dodds, "The Astral Body" (cité *supra*, n. 92), p. 318; Toulouse, "Le véhicule de l'âme" (cité *supra*, n. 90).

⁹⁹ Dodds, "The Astral Body" (cité *supra*, n. 92), p. 318-21; Toulouse, "Théories" (cité *supra*, n. 92), p. 523. En fait, on peut voir dans cette opinion de Proclus une tentative de synthèse des deux opinions contradictoires de Porphyre (véhicule qui se dissout) et Jamblique (véhicule immortel): Lemnaru, "The Theory of the *Ochema Pneuma*" (cité *supra*, n. 92).

¹⁰⁰ Nous avons déjà proposé ce rapprochement en 2004 dans une note, sans le développer plus avant: Costa, *L'au-delà et la résurrection* (cité *supra*, n. 3), pp. 549-50, n. 178.

Une fois que toutes les âmes se sont évanouies (se sont incarnées), il est logique que l'esprit, c'est-à-dire le "corps" qui les contient, s'évanouisse à son tour.

Certes, le "corps" de Rab Assi n'est pas identique au corps véhiculaire. Chez Rab Assi, le "corps" semble statique et il contient toutes les âmes, alors que le corps véhiculaire des platoniciens a, comme son nom l'indique, une dimension plus dynamique et il est individuel. Ces différences ne sont cependant pas surprenantes: de même que les rabbins ont adapté à leurs besoins les conceptions de Platon, ils ont procédé de même pour celles de ses successeurs. On pourrait objecter à notre rapprochement le fait que Rab Assi est un *amora* babylonien (290-320) et que son affirmation n'est attestée que dans le *Talmud Babli* (600-700). Or, les rabbins babyloniens, qui ont vécu jusqu'en 651 sous l'hégémonie des Perses sassanides, sont a priori moins hellénisés que leurs collègues de Palestine, qui appartiennent au monde romain et byzantin. En fait, la réalité est plus complexe: en dépit de ses origines babyloniennes et de son titre Rab typiquement babylonien, Rab Assi a vécu en Palestine et il est classé dans les *amora'im* de la terre d'Israël.¹⁰¹ Même si l'attribution à Rab Assi de la tradition sur le "corps" des âmes n'est pas exacte, divers éléments suggèrent par ailleurs que le *Talmud Babli* avait une certaine relation avec la culture hellénistique.¹⁰²

Émanation et mystique

Cette dernière section élargit la comparaison entre les sources rabbiniques anciennes et le néoplatonisme à des sujets qui ne relèvent pas de l'eschatologie. Nous commencerons par deux textes relatifs à la *Shekhina*, qui ont souvent été lus en lien avec la notion d'émanation, même si le vocabulaire technique fait défaut.¹⁰³

¹⁰¹ Stemberger, *Einleitung* (cité *supra*, n. 47), p. 105. *Be-reshit Rabba*, 24, 4 attribuée d'ailleurs une interprétation très proche de celle de Rab Assi à un *amora* palestinien Rabbi Tanḥuma be-rabbi Ḥiyya qui appartient à la même génération que Rab Assi.

¹⁰² Il suffit pour s'en convaincre de considérer le roman alexandrin que contient le *Talmud Babli* (*Tamid*, 31b-32b). Voir aussi D. Boyarin, "Hellenism in Jewish Babylonia", in C.E. Fonrobert – M.S. Jaffee (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, Cambridge U.P., Cambridge [etc.] 2007, pp. 336-63; Id., *Socrates and the Fat Rabbis*, Chicago U.P., Chicago 2009; R. Kalmin, *Migrating Tales. The Talmud's Narratives and their Historical Context*, University of California Press, Oakland 2014. Dans une étude à paraître consacrée aux textes médicaux du *Talmud Babli*, M. Geller distingue au sein de ce corpus les passages en hébreu qui proviennent de la Palestine gréco-romaine et les passages en araméen qui sont d'origine babylonienne: les premiers sont influencés par la science grecque et les deuxièmes par la science akkadienne. Même si pour Geller, les rabbins babyloniens ignorent le grec, le *Talmud Babli* n'en contient pas moins des traditions médicales hellénisées en provenance de la Palestine: M. Geller, "Akkadian Healing Therapies in the Babylonian Talmud", pp. 3-4. Nous remercions M. Geller de nous avoir communiqué son manuscrit avant sa publication. Il faut également tenir compte de la *translatio studiorum*, qui voit la philosophie grecque et particulièrement néoplatonicienne, interdite à Athènes (529), s'exiler en Asie dans l'Empire sassanide puis à Ḥarrān ou migrer vers les monastères syriens des VII^e-VIII^e siècles: voir A. de Libera, *La philosophie médiévale*, Presses Universitaires de France, Paris 1993, pp. 4-8. La présence du néoplatonisme en Asie, à Pergame ou Apamée, est bien antérieure à cette époque. Un dernier lien entre le néoplatonisme et la Babylonie réside peut-être dans les fameux *Oracles chaldéens* qui ont joué un rôle important chez les néoplatoniciens: voir H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mystic Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Institut des Études augustiniennes, Paris 1978. Comme nous l'avons vu plus haut, si on ne tient compte que des recueils, la tradition attribuée à Rab Assi est peut-être la modification babylonienne d'un texte palestinien antérieur de *Be-reshit Rabba*, 24, 4. Ce serait alors en Babylonie que la tradition palestinienne de *Be-reshit Rabba* aurait acquis à la fois une dimension platonicienne (avec l'ajout de la préexistence des âmes) et néoplatonicienne (avec l'ajout du corps des âmes).

¹⁰³ Sur l'émanation dans le néoplatonisme, voir M. Sedgwick, "Neoplatonism and Emanationism", in

Rabbi Yehoshua^c ben Sikhnin (a dit) au nom de Rabbi Lévi (290-320): À quoi ressemble la tente du rendez-vous? À une grotte qui se trouve au bord de la mer. (Quand) la mer monte, elle inonde la grotte. (Celle-ci) se remplit à partir de la mer et la mer ne connaît pas de diminution (de son eau). De même, la tente du rendez-vous se remplit de l'éclat de la *Shekhina*, c'est pourquoi il est dit: "Et ce fut le jour où Moïse acheva d'ériger la Demeure ... " (Nb 7, 1).¹⁰⁴

Rabbi Shim'on ben Yehosadaq interrogea Rabbi Shemu'el bar Naḥmani (290-320), en lui disant: Parce que j'ai entendu sur toi que tu es un maître dans la *aggada*, (dis-moi) d'où la lumière a été créée. Il lui répondit: (Cela nous) enseigne que le Saint, béni soit-Il, s'est enveloppé en elle comme dans un manteau et il a fait briller (*hibhiq*) l'éclat de sa splendeur (*ziw badaro*) d'une extrémité du monde à l'autre. Il la lui a dite¹⁰⁵ dans un murmure. Il lui dit (alors): Il y a un verset explicite (à ce sujet): "Il¹⁰⁶ se revêt de la lumière comme un manteau" (Ps 104, 2) et toi, tu me (la) dis dans un murmure, c'est étonnant! Il répondit: De même que je l'ai entendue dans un murmure, de même je te la dis dans un murmure. Rabbi Berekhya a dit: Si Rabbi Yiṣḥaq (290-320) ne l'avait pas enseignée, il ne serait pas possible¹⁰⁷ de la dire. Avant cela, que disaient-ils? Rabbi Berekhya a dit au nom de Rabbi Yiṣḥaq: C'est à partir du lieu du Temple que la lumière a été créée, c'est ce qui est écrit en Ez 43, 2: "(Et) voici que la gloire du Dieu d'Israël (*kebod elohe yisra'el*) vient de la voie de l'Orient, sa voix est comme la voix d'eaux nombreuses et la terre respandit (*he'ira*) de sa gloire" et sa gloire n'est (autre) que le Temple, comme tu (peux le) lire¹⁰⁸ (en Jr 17, 12): "Un trône de gloire, élevé dès l'origine, (ainsi est) le lieu de notre sanctuaire".

Le premier texte compare la relation entre la *Shekhina* et Dieu à celle qui existe entre la mer et une grotte inondée par ses flots. La surabondance de la mer fait qu'elle peut céder une partie de son eau, sans connaître une quelconque perte ou diminution. De même Dieu peut céder une partie de sa lumière dans la *Shekhina*, sans qu'il y ait de lacune dans son "être". L'idée de la surabondance créatrice, le motif de la lumière, la comparaison avec les flots de la mer sont familiers des lecteurs de Plotin.¹⁰⁹ Il n'est pas surprenant que certains commentateurs aient parlé ici de la *Shekhina* comme d'une émanation de la divinité.¹¹⁰

Id., *Western Sufism. From the Abbasids to the New Age*, Oxford U.P., Oxford 2016, pp. 15-29. La notion d'émanation n'est pas si évidente qu'on pourrait le penser dans l'œuvre de Plotin: H.F. Müller, "Plotinische Studien I. I. Ist die Metaphysik des Plotinos ein Emanationssystem?", *Hermes* 48 (1913), pp. 408-25; F. Brunner, "Création et émanation: fragment de philosophie comparée", *Studia Philosophia* 33 (1973), pp. 33-63; L.P. Gerson, "Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?", *The Review of Metaphysics* 46 (1993), pp. 559-74; L. Brisson, "Les traditions platoniciennes et aristotéliennes", in M. Canto-Sperber (ed.), *Philosophie grecque*, Presses Universitaires de France, Paris 1997, p. 619.

¹⁰⁴ *Pesiqta de-rab Kahana*, 1, ms Paris, Alliance israélite universelle, H 47A. Il n'est pas sûr que la citation de Nb 7, 1 ait un rapport direct avec l'enseignement qui précède, à moins que le verbe "achever" (*kallot*) soit mis en relation avec la plénitude (l'idée de totalité: *kol*) de la lumière divine.

¹⁰⁵ Cette tradition.

¹⁰⁶ On peut aussi traduire: "Tu te revêts..." ou "Se revêtant..."

¹⁰⁷ Nous n'avons pas suivi sur ce point le manuscrit, qui a la leçon suivante: "il serait possible".

¹⁰⁸ Lit.: "dire".

¹⁰⁹ Voir E. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Vrin, Paris 1999, pp. 42-3.

¹¹⁰ Voir, par exemple, A.M. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schechinah in der frühen rabbinischen Literatur*, De Gruyter, Berlin 1969, p. 478. Goldberg parle d'une conception "primitive" (non conceptuelle?) de l'émanation pour ce texte de la *Pesiqta*.

Dans le deuxième texte, Rabbi Shemu'el bar Naḥmani évoque “l'éclat de la splendeur” de Dieu et Rabbi Yiṣḥaq “la gloire du Dieu d'Israël”. Or, les termes “splendeur” et “gloire” sont souvent appliqués par les rabbins à la *Shekhina*. Les deux rabbins auraient donc comme point commun l'identification de la lumière du premier jour avec celle de la *Shekhina* et ils seraient en désaccord sur la nature profonde de cette entité. Selon Rabbi Shemu'el bar Naḥmani, la *Shekhina* serait une entité issue de Dieu par émanation et elle-même divine: Dieu s'enveloppe dans la lumière du premier jour “comme dans un manteau” et il émane une deuxième lumière, celle de l'éclat de sa splendeur, c'est-à-dire la *Shekhina*. Selon Rabbi Yiṣḥaq, la *Shekhina* serait une entité créée, entièrement distincte de Dieu. En tout cas, pour V. Aptowitzer et A. Altmann, l'opinion de Rabbi Shemu'el bar Naḥmani relève clairement d'une cosmologie de l'émanation, que l'on peut rapprocher des passages philoniens sur le *logos*.¹¹¹ Les versions les plus tardives de la tradition voient dans la lumière émanée la matière première de la création du monde et là aussi le rapprochement avec le *logos* de Philon est pertinent.¹¹²

L'opinion de Rabbi Shemu'el bar Naḥmani sur l'origine de la lumière est dite dans un murmure, ce qui est un indice clair de son caractère ésotérique. Selon G. Scholem, le manteau lumineux est partie intégrante des enseignements mystiques du *Shi'ur Qoma*.¹¹³ Le texte que nous venons de commenter articule donc émanation et mystique et invite à comparer rabbins et néoplatoniciens sur le domaine de la mystique. De manière générale, la mystique occupe une place assez restreinte dans la littérature rabbinique ancienne.¹¹⁴ Scholem voyait dans la littérature des *Hekhalot* la partie ésotérique et mystique du corpus rabbinique, mais cette opinion est loin d'aller de soi: il est possible au contraire que les *Hekhalot* proviennent d'un milieu non-rabbinique.¹¹⁵ Une autre thèse de Scholem pose problème: l'idée qu'on trouve dans les *Hekhalot* l'ascension de l'âme et qu'il s'agit du thème central de cette littérature.¹¹⁶ Même si ce motif se retrouve également dans le néoplatonisme, Scholem le rattache à la gnose et parle plus généralement des *Hekhalot* comme une gnose juive.¹¹⁷ En fait, les *Hekhalot* traitent uniquement de la montée ou de la descente du mystique, sans préciser si ces mouvements concernent uniquement son âme ou toute sa personne. Comme le note P. Schäfer, on ne

¹¹¹ V. Aptowitzer, “Zur Kosmologie der Aggada. Licht als Urstoff”, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 72 (1928), pp. 363-70; A. Altmann, “A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation”, *Journal for Jewish Studies* 7 (1956), pp. 195-206.

¹¹² J. Costa, “Émanation et création: le motif du manteau de lumière revisité”, *Journal for the Study of Judaism* 42 (2011), pp. 244-8.

¹¹³ G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1960, pp. 58-64. Pour une évaluation critique de l'interprétation de G. Scholem, voir Costa, “Émanation et création” (cité *supra*, n. 112), pp. 248-51.

¹¹⁴ P. Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, pp. 175-242.

¹¹⁵ Voir R. Boustán, “Rabbinization and the Making of Early Jewish Mysticism”, *Jewish Quarterly Review* 101 (2011), pp. 482-501, et notre discussion de cet article dans “Some Remarks about Non-rabbinic Judaism, Rabbinization and ‘Synagogal Judaism’”, in G. McDowell – R. Naiweld – D. Stökl (eds.), *Diversity and Rabbinization. Jewish Texts and Societies between 400 and 1000 CE*, OpenBook Publishers, Cambridge 2021, pp. 90-107.

¹¹⁶ Voir la présentation de la thèse de G. Scholem et des problèmes qu'elle pose dans P. Schäfer, *Le Dieu caché et révélé. Introduction à la mystique juive ancienne*, Le Cerf, Paris 1993, pp. 154-62.

¹¹⁷ G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Payot, Paris 1973 (1946), pp. 62-8; Id., *Jewish Gnosticism* (cité *supra*, n. 113). Pour une critique de cette thèse de Scholem, voir M. Idel, *La cabale. Nouvelles perspectives*, Le Cerf, Paris 2007, pp. 72-6.

sait pas si ce mystique “a vécu une aventure psychique ou physique”.¹¹⁸ Un ouvrage juif souvent qualifié de mystique et vraisemblablement non-rabbinique, difficile à dater (entre 450 et 700?), le *Sefer Yešira*, contiendrait selon L. Baeck des matériaux d'origine néoplatonicienne (notamment en provenance de Proclus), mais les rapprochements de Baeck ont été jugés peu convaincants par G. Vajda.¹¹⁹ Le fait que le *Sefer Yešira* ait été l'objet au Moyen-Âge de lectures néoplatoniciennes n'en fait pas pour autant un ouvrage d'inspiration néoplatonicienne.¹²⁰

Le *Talmud Babli* mentionne un débat entre les deux *tanna'im* Rabbi 'Aqiba et Rabbi Yishma'el sur ce que signifie “adhérer à Dieu”. Pour Rabbi Yishma'el, il s'agit d'une métaphore: l'adhésion à Dieu consiste à pratiquer les commandements et à accomplir de bonnes actions, par exemple donner sa fille en mariage à un rabbin. Rabbi 'Aqiba comprend au contraire l'adhésion comme un contact réel (*mamash*) et donc probablement mystique.¹²¹ Selon certains commentateurs, la conception de l'union mystique, que l'on trouve chez Plotin, serait inspirée de celle de Numénius d'Apamée (en Syrie), qui elle-même aurait été influencée par celle de Rabbi 'Aqiba.¹²² Tout cela reste très spéculatif. Une autre dimension de la mystique est la théurgie. Des néoplatoniciens comme Jamblique et Proclus ont réinterprété les rites anciens du paganisme dans un cadre théurgique: ces rites permettraient d'agir sur le divin et d'influencer le monde de l'en-haut.¹²³ C. Mopsik a défini cinq types de théurgie: instauratrice, restauratrice, conservatrice, amplificatrice et attractrice.¹²⁴ Il montre cependant que ces types de théurgie sont peu représentés dans la littérature rabbinique ancienne et qu'ils sont surtout caractéristiques de la kabbale.¹²⁵ Un dernier phénomène, relevant de la mystique (ou de l'eschatologie) est celui de l'extase. Il est bien connu dans la tradition platonicienne.¹²⁶ Le *Talmud Babli* cite un exemple d'expérience extatique, celui du fils de Rabbi Yehoshua' ben Lévi, qui tombé dans le coma a vu un “monde inversé” (*'olam hafukh*).¹²⁷

¹¹⁸ Schäfer, *Le Dieu caché* (cité *supra*, n. 116), p. 159.

¹¹⁹ L. Baeck, “Zum Sepher Jezira”, in Id., *Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens*, Schocken, Berlin 1938, pp. 382-97; G. Vajda, “Les commentateurs du *Sefer yeširah*”, in Juda Ibn Malka, *La consolation de l'expatrié spirituel*, trad. P. Fenton, Éditions de l'éclat, Paris 2008, pp. 23-8. Vajda signale cependant que “la procession des quatre premières *sefirôt* cherche, tout au moins, une théorie émanatiste (la double création, idéale et matérielle, suppose une influence platonicienne que je crois, du reste, indirecte et lointaine)” (p. 40).

¹²⁰ C'est le cas du commentaire kairouanais du *Sefer Yešira*: Vajda, “Commentaires” (cité *supra*, n. 119), pp. 73-4; Id., *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, Vrin, Paris 1947, pp. 68-70; P. Fenton – G. Vajda, *Le commentaire de Dînash b. Tânim (X^e s.) de Kairouan sur le Livre de la Création*, Peeters, Paris-Leuven 2002. Le commentaire de Sa'adya Ga'on est plutôt inspiré par le *kalâm*: Vajda, “Commentaires”, pp. 41-72.

¹²¹ Talmud Babli, *Sanhedrin*, 64a.

¹²² Idel, *La cabale* (cité *supra*, n. 117), pp. 86-8.

¹²³ C. Mopsik, *Les grands textes de la cabale. Les rites qui font Dieu*, Verdier, Lagrasse 1993, pp. 18-41. Porphyre a une préférence pour la théurgie philosophique.

¹²⁴ Mopsik, *Rites* (cité *supra*, n. 123), pp. 40-1.

¹²⁵ Mopsik, *Rites* (cité *supra*, n. 123), pp. 52-65. Le reste de l'ouvrage porte sur la kabbale. Sur la théurgie néoplatonicienne et le rapport des rabbins à la magie, voir G. Bohak, *Ancient Jewish Magic. A History*, Cambridge U.P., Cambridge 2008, pp. 336, 363.

¹²⁶ L'histoire d'Er le Pamphylien, à la fin du dixième livre de la *République* de Platon, est bien connue. Voir également A. Kélessidou-Galanou, “L'extase plotinienne et la problématique de la personne humaine”, *Revue des études grecques* 84 (1971), pp. 384-96.

¹²⁷ Talmud Babli, *Baba Batra*, 10b.

En conclusion, on peut retenir que peu d'éléments vont dans le sens d'une rencontre entre les rabbins antiques et le néoplatonisme, dans le domaine eschatologique comme sur d'autres questions. R. Naiweld soutient que les rabbins ont construit leur éthique dans un dialogue constant bien que dissimulé avec l'éthique des philosophes et il s'agit d'un dialogue critique, car les rabbins se sont voulus des antiphilosophes. Or, il est frappant de voir que dans son argumentation, Naiweld se réfère assez peu aux philosophes néoplatoniciens.¹²⁸ B. Levy distingue la pensée de Philon de celle du néoplatonisme qu'il appelle hyperplatonisme. Le *logos* philonien a tendance à réduire à l'unité les trois différences fondamentales entre masculin et féminin, Israël et Nations, lettre et esprit, alors que la pensée pharisienne/rabbinique s'attache à préserver ces différences.¹²⁹ Le néoplatonisme est perçu par Levy comme proche des rabbins: l'Un étant chez eux transcendant, il ne peut être un facteur d'unification.¹³⁰ Or, si Levy mobilise dans cette perspective de nombreux *midrashim* anciens, il les lit très largement à travers le prisme de la tradition kabbalistique plus tardive, qui est elle-même imprégnée par le néoplatonisme.

Il est indéniable qu'un néoplatonisme juif explicite n'est apparu pour la première fois qu'au IX^e siècle dans ce que l'on a appelé l'école de Kairouan.¹³¹ Nous avons tenté ici de retrouver les traces d'une influence plus ancienne du néoplatonisme sur le judaïsme rabbinique, dont les manifestations les plus convaincantes sont probablement la notion de corps des âmes et la conception de la *Shekhina* en termes d'émanation. Il ne faut pas négliger cependant une autre voie, qui est celle de l'influence éventuelle du judaïsme sur le néoplatonisme. Dans un article récent, qui tient compte de cette approche, nous avons esquissé une histoire alternative des notions d'hypostase et d'émanation, qui auraient été conçues au sein du judaïsme hellénisé et du christianisme, puis reprises et développées de manière plus articulée par le néoplatonisme avant de revenir sous cette forme chez les juifs à l'époque médiévale.¹³² Ce scénario reste néanmoins une hypothèse, qui demande à être confirmée par des travaux plus approfondis.

¹²⁸ R. Naiweld, *Les antiphilosophes. Pratiques de soi et rapport à la loi dans la littérature rabbinique classique*, Armand Colin, Paris 2011.

¹²⁹ B. Levy, *Le logos et la lettre. Philon d'Alexandrie en regard des pharisiens*, Verdier, Lagrasse 1988, pp. 13-5, 97-100.

¹³⁰ Levy, *Le logos et la lettre* (cité *supra*, n. 129), pp. 100-1, 109, 114, 116, 125, 155, 169, 183-4.

¹³¹ Vajda, *Introduction* (cité *supra*, n. 120), pp. 65-70.

¹³² J. Costa, "Hypostase, émanation et bithéisme dans le judaïsme antique: des catégories entre théologie et mystique", in D. Cohen-Levinas – G. Roux – M. Sebti (eds.), *Mystique et philosophie dans les trois monothéismes*, Hermann, Paris 2015, pp. 303-17.