

# BIBLIOGRAPHIE

---

YAHUDA (A.-S.). **Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitāb al-Hidāja ila farā'id alqulūb von Bachja ibn Josef ibn Paqūda aus dem Andalus**, nebst einer grösseren Textbeilage. Darmstadt, 1904; in-8° de p. VIII + 43 (allemand) + 49 (arabe).

L'action profonde que les conceptions théologiques d'Aboû-Hâmid al-Ghazâli ont exercée même sur des penseurs juifs se manifeste tout d'abord dans le fait que quelques-uns de ses ouvrages ont été traduits en hébreu, mais plus encore en ce que deux des théologiens juifs les plus influents se sont assimilés ses idées. Depuis les recherches faites par D. Kaufmann, il est avéré que Juda Halévi a conçu sous l'impulsion de Ghazâli le principe négatif qui inspire le Khazari, à savoir que la philosophie ne saurait être le critérium de la vérité de la religion. C'est encore l'influence du grand théologien musulman qui se remarque dans l'œuvre de R. Bechaï b. Joseph b. Bakoudah, œuvre si estimée et qui contribua si puissamment à former le caractère moral du judaïsme. On a pu, avec raison, nommer l'auteur « le Thomas à Kempis juif »<sup>1</sup>. Depuis longtemps, on avait montré que le *Hobot ha-Lebabot* a fait des emprunts de détail aux écrits de Ghazâli. Ce qui est plus important, c'est que Bechaï a subi son influence dans un problème général, à savoir la valeur « religieuse » qu'il convient d'attribuer à l'étude exclusive des questions « légales », problème que Ghazâli avait traité au point de vue de l'Islam. Quand on connaît l'exposé qu'il a consacré à ce point fondamental<sup>2</sup> et qu'on le compare avec les doctrines que Bechaï a présentées sur le même sujet, dans son Introduction et sur lesquelles il se fonde pour exiger les חכמה המצפון אלעלם אלכאטן (p. 35, l. 45), on ne peut douter un seul instant que la réforme de Ghazâli touchant l'étude religieuse n'ait trouvé un

<sup>1</sup> Joseph Hermann Hertz. *Bachya...*, Supplément aux *Proceedings of the sixth biennial Convocation of the Jewish Theological Seminary Association*, New-York, 1898.

<sup>2</sup> Les grandes lignes de ce sujet sont exposées dans *Le Livre de Muhammed ben Toumert* (Alger, 1903), Introduction, p. 27-37; cf. D. Kaufmann, *Die Theologie des Bachya ibn Pakuda* (Vienne, 1874), p. 21 note; Yahuda, p. 13.

adepte en Bechaï. Mais celui-ci, loin de reproduire servilement les pensées que lui avait suggérées le théologien musulman, les a élaborées d'une façon personnelle et les a fait servir à l'étude et à la pensée religieuse dans le judaïsme.

Il y a longtemps déjà que les amis de cette littérature souhaitaient vivement de posséder enfin dans l'original arabe l'œuvre de Bechaï qui a exercé, dans la traduction hébraïque de Juda b. Tibbon, une influence si puissante sur l'âme juive. Du texte arabe il s'est conservé deux manuscrits dans les bibliothèques de Paris et d'Oxford, en outre de quelques fragments qui se trouvent à Saint-Petersbourg. M. Yahuda est venu combler cette lacune, et c'est un heureux signe de l'activité de la *Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judenthums* (Société pour l'avancement de la science du judaïsme), récemment fondée, que d'avoir mis à son programme le travail de M. Yahuda. M. Y., qui, sur le titre arabe de son ouvrage, peut se donner la qualité de « al-Mukaddasî », c'est-à-dire Jérusalémite, réunit toutes les conditions requises pour un tel travail: il possède à fond l'arabe, sa langue maternelle, il est très versé dans la littérature musulmane qui a trait au sujet dont s'occupe le *Hobot ha-Lebabot*; il est très familiarisé avec les méthodes critiques de la philologie occidentale, que lui ont inculquées les universités allemandes, enfin, il a le mérite, que nous aurions dû mentionner en premier lieu, de connaître intimement la théologie juive. Le livre de Bechaï ne pouvait tomber en de meilleures mains, comme le montrent les *Prolégomènes* de l'édition que nous comptons voir paraître très prochainement. Ces *Prolégomènes* ont servi à l'auteur de thèse de doctorat auprès de la Faculté de philosophie de Strasbourg, où ils ont déjà trouvé des juges compétents dans les personnes de MM. Nöldeke et Landauer.

M. Y. nous donne, non pas tant une introduction à l'ouvrage même de B. — il compte en mettre une en tête de l'édition complète, — qu'une introduction à la tradition manuscrite de l'original arabe. Il est vrai que le premier chapitre de ces *Prolégomènes* présente également, sur l'époque de B., des considérations que l'auteur met en rapport avec la question des sources du livre. M. Y. a constaté que B., dans son *שער הבחינה*, a très largement utilisé — et même reproduit littéralement — certains passages de l'écrit de Ghazâlî, intitulé *al-hikma fî machlûkât Allâh*. Grâce à cette brillante découverte (p. 41), il obtient un *terminus a quo* certain pour la date de la composition du *Hobot*; l'autre point de repère lui est fourni par la mention de B. dans le Commentaire du Pentateuque d'Abraham ibn Ezra (à ce propos, il faut noter que la remarque de la page 42, n° 2, a déjà été faite par le rabbin hongrois Ad. Hochmuth<sup>1</sup>). En utilisant, de plus, quelques considérations suggérées par l'histoire de la civi-

<sup>1</sup> Cf. aussi la mention de *רב בחינה* dans le *יסוד מורה*, p. 26 a (éd. S. G. Stern, Prague, 1833).

lisation qui tendent précisément à montrer que le livre a été composé à cette époque, l'auteur arrive à ce résultat que la période qui va de 1106 à 1143 est celle où il faut placer l'activité de B. et l'apparition du *Hobot* (p. 16).

Mais dans ses Prolégomènes, l'auteur s'occupe principalement des manuscrits de l'original arabe de cet ouvrage, il les décrit et les caractérise à tous les points de vue de la manière la plus complète. Le manuscrit de Paris (P) présente, surtout dans l'Introduction et dans quelques chapitres de la première partie, qui traite de la théologie, des différences considérables avec celui d'Oxford (O), lequel offre le texte qui a servi de base à la traduction d'Ibn Tibbon. Cette divergence des recensions se reproduit dans les fragments de Saint-Petersbourg. Contrairement au style populaire et large de tout l'ouvrage, P, dans les parties où il diffère de O, expose d'une manière plus concise et plus scolastique l'enchaînement des idées. M. Y. ne pense pas qu'il faille attribuer ces divergences de P à un remaniement qui serait le fait de l'auteur lui-même. « Nous avons plutôt affaire, dit-il, à un lecteur postérieur de l'ouvrage, à qui les passages philosophiques, qui sont contenus notamment dans la première partie, ont paru avoir besoin d'être corrigés au point de vue de la forme, et qui a cru pouvoir prendre sur lui de faire ces corrections (p. 37). » Nous avons peine à admettre cette intervention arbitraire d'un lecteur, et nous préférierions mettre ces divergences sur le compte de l'auteur lui-même, qui, revoyant quelques passages de son œuvre, leur aurait donné une forme différente. La littérature arabe, précisément, présente un grand nombre d'exemples analogues à l'appui de la seconde hypothèse.

Pour la connaissance des manuscrits judéo-arabes, les renseignements que nous donne M. Y., pp. 20-36, sur le caractère linguistique des deux manuscrits sont de la plus haute importance. Se fondant sur les particularités de l'écriture, il reconnaît que le ms. O est originaire du Yémen, et le ms. P du Maghreb. A ce fait il rattache une longue série d'observations philologiques sur les nuances idiomatiques, orthographiques et grammaticales que les copistes ont données au texte original d'après leur propre individualité. Au moyen d'un grand nombre d'exemples, il réunit les particularités philologiques des manuscrits judéo-arabes du Yémen et du Maghreb, et il nous fournit ainsi des règles permettant de déterminer à coup sûr la provenance des manuscrits. Il a tout à fait raison de remarquer que ces observations qui portent sur le texte arabe du *Hobot* peuvent tout aussi bien servir à juger d'autres manuscrits judéo-arabes (p. 32, en haut). Il est très difficile de supposer que Maïmonide, par exemple, ait écrit le jargon si peu grammatical que nous offrent parfois les originaux de son *Sirâdj*. Ce sont des copistes qui y ont introduit leurs façons vulgaires de parler, qui s'étaient, il est vrai, établies, car un bien petit nombre de ceux qui faisaient de ces écrits l'objet constant de leurs études avaient l'intelligence et la préparation nécessaires

pour s'intéresser à la correction grammaticale avec laquelle il écrivait sûrement ses ouvrages. Les remarques philologiques que M. Y. a présentées à ce sujet, en se fondant sur un examen approfondi des manuscrits, serviront désormais, et très utilement, à la critique des textes judéo-arabes.

A ces prolégomènes l'auteur a joint un échantillon de son édition (texte arabe, pp. 4-49), pour lequel il a choisi le *Scha'ar ha-yihoud*. Il a pris comme base de son texte le ms. O; pp. 39 et suiv., il établit les principes méthodiques d'après lesquels il a utilisé, pour établir ce texte, les variantes de P, les gloses des deux mss., aussi bien que les leçons qu'on peut déduire d'une retraduction de la version d'Ibn-Tibbou. Ces principes dénotent un philologue pénétré des méthodes de la critique, et nous avons plein espoir que nous recevrons, sous une forme qui fera honneur à M. Y., le texte complet du B. arabe aussi bien que les autres ouvrages judéo-arabes qu'il compte publier, car Bechaï n'est, d'après son plan, que le premier d'une série de textes philosophiques de la littérature judéo-arabe. Pour cet échantillon, comme aussi bien pour la future édition complète, il a préféré donner le texte en caractères arabes, ayant pour cela des raisons de fond qu'il se propose d'exposer tout au long.

Grâce à l'original arabe, nous apprenons à mieux caractériser B. au point de vue littéraire. Ce n'est pas précisément la recherche de l'originalité qui distingue son ouvrage. Il imite la littérature ascétique si copieuse des Musulmans et il se contente d'introduire dans les matériaux qu'elle lui fournit les données qu'il puise dans la littérature juive; mais il le fait avec une adresse et un esprit d'ordre et de système qui donnent à son œuvre la marque d'une création originale (Yahuda, p. 40). Déjà le titre de son livre trahit le cercle littéraire d'où sortent ses *Devoirs du cœur*. Depuis les débuts de la littérature morale ascétique, les auteurs musulmans ont donné à leurs ouvrages des titres où le mot *Kalîb* est le complément déterminatif d'autres mots, et par là ils opposent la matière qu'ils traitent aux règles du légalisme extérieur, qui se rapportent aux membres du corps » (الجوارح = (איברים)). C'est ainsi que le plus ancien écrivain ascétique, Hârith al-Muhâsibi, écrit un ouvrage qu'il intitule : *دواء داء القلوب* « Guérison des maladies du cœur », et auquel succèdent des écrits qui portent les titres suivants : *قوت القلوب*, *حياة القلوب*, *علم القلوب* (ces deux derniers de Abou Tâlib al-Mekki, un des classiques du genre), *مكاشفة القلوب رساج القلوب* (Ghazâlî), *جلاء القلوب*, *ضياء القلوب*, etc. On trouve même une « Grammaire des cœurs », *نحو القلوب* (*Catalogue de la Bibliothèque du Caire*, II, p. 141) dans ce genre d'écrits auquel se rattache par son titre l'ouvrage de Bechaï. Dans le plan et dans la division, B. a également suivi, comme l'a démontré Schreiner<sup>1</sup>, ses modèles, les sources musulmanes, auxquelles il a en-

<sup>1</sup> *Der Kalâm in der jûdischen Litteratur*, p. 26.

core emprunté une grande partie de leurs maximes. Il en convient d'ailleurs lui-même (le passage de l'Introduction est cité dans l'original, Yahuda, p. 5 note 2), et « les hommes pieux et savants » dont il reproduit les paroles, sans indiquer leurs noms, sont pour la plupart des ascètes musulmans ou des hommes qui sont considérés par ceux-ci comme des types de piété pure (p. 6, note 2). Les citations sont naturellement cueillies dans la littérature de l'Islam et ce sera la tâche du commentaire qui accompagnera l'édition d'en indiquer les sources (p. 12, note), M. Y. a les qualités nécessaires pour s'en acquitter. M. Y. incline à croire, d'ailleurs, que B. tient la partie essentielle de ses emprunts de Ghazâlî, « que même les conceptions qui se trouvent déjà chez des auteurs antérieurs sont reproduites par lui dans la forme sous laquelle Ghazâlî les a exposées à sa manière » (p. 9 en bas). Quoi qu'il en soit, plus d'un point nous reste incompréhensible si nous ne connaissons pas les sources musulmanes. Il est clair que cette lacune sera moins sensible lorsque l'original arabe du *Hobot* nous sera devenu accessible que tant que nous en sommes réduits à la traduction d'Ibn Tibbon. C'est ainsi que, pour nous en tenir à la partie éditée par M. Y., nous trouvons citée, dans le chap. 9 du *Scha'ar ha-yihoud*, l'assertion suivante d'un sage touchant le Créateur. Répondant à la question « où est Dieu », il dit, d'après la traduction hébraïque : בצפירה, et, dans ce mot, les traducteurs modernes allemands ont vu toutes sortes de choses impossibles. R. Fürstenthal traduit « dans la contemplation », M. S. Stern, « dans l'intuition » ; M. Kaufmann, qui a tenu compte pourtant de l'original arabe, « dans l'observation », ce qu'il explique d'une manière plus précise par « le spectacle de la nature » (p. 88). Dans l'original arabe (éd. Yahuda, p. 40, l. 6) le mot correspondant est באלמרצת, et, pour comprendre cette expression, il faut, savoir qu'elle repose sur une allusion à un passage du Koran (Soura 89, v. 13) : *inna rabbaka la-bil-mirçâdi*, « Dieu est aux aguets ». L'auteur de la question voulant avoir une localisation de Dieu, le sage se tire d'affaire en lui répondant par le mot du Koran. Ainsi, le sens mystique qu'on a cherché jusqu'à présent dans le mot צפירה d'Ibn Tibbon ne se trouve pas en réalité dans cette anecdote, si répandue dans la littérature arabe. Elle est racontée presque textuellement sous la même forme que chez B. par Djâhiz, *Bayân*, I, p. 96 ; *Pseudo-Balkhî*, éd. Huart, I, p. 76 ; Yâfi'i, *Raoud al-rayâhîn*, p. 327 ; Tôusi, *Shy'a Books*, p. 345. L'allusion au mot du Koran est faite le plus sérieusement du monde par le poète arabe Alî b. Djahm, *Aghânî*, IX, p. 118, 4. Nous voyons donc que B. s'est servi ici d'une anecdote courante dans la littérature musulmane et dont la pointe ne peut être saisie que par celui qui connaît le Koran.

Cet exemple n'est pas le seul à montrer que B. était familiarisé avec la littérature musulmane qui l'intéressait et qu'il a incorporé à son ouvrage des éléments intelligibles seulement si l'on en connaît la signification dans la littérature éthique et théologique de

l'Islam. A cet ordre de faits appartient, dans le fragment édité par M. Y., le terme, emprunté à littérature musulmane, de *שהוף נעלם* (p. 47, l. 5 ; cf. *השהוף הנסתר*, *Aboda*, ch. iv, *Yihoud hamaasse*, ch. v) qui correspond à *الشرك الخفي* dans l'éthique musulmane et par lequel on flétrit soit le plaisir sensuel, soit la piété intéressée. Dans la littérature musulmane on a stigmatisé ainsi principalement, mais non exclusivement, « l'action de se faire voir » de l'hypocrite (*الرياء*) ; cf. *Muhammed. Studien*, II, p. 280, note 2). Le poète mystique Omar b. al-Fârid (éd. Beyrouth, 1895), p. 85, l. 5 (= *Tâ'îya*, v. 227), dit dans ce sens : *ولكن على الشرك الخفي عكفت* « mais tu as persisté dans la petite association », c'est-à-dire : tu t'es montré enclin à l'hypocrisie. C'est ainsi que s'explique également *השהוף הנסתר* dans *Ethical Treatise of Berachya*, éd. Gollancz, p. 344, où les mots *זהו זה* correspondent à l'arabe *ابواب الرياء*. Le mot « association » ne veut pas dire que « l'homme adonné à la pratique extérieure de la religion a secrètement quelque autre but », mais le sens est que quiconque poursuit par sa piété une ostentation extérieure porte trouble à l'adoration exclusive de Dieu dans son for intérieur ; le culte qu'il rend à Dieu n'est pour ainsi dire plus exclusif.

On trouvera encore dans les « Portes » suivantes maint autre exemple analogue de l'emploi de termes particuliers à l'Islam, et c'est seulement grâce à l'original arabe que ces termes deviendront vraiment intelligibles. Déjà dans la première Porte, éditée par M. Y., nous trouvons des phrases du Koran : chap. II : *שהעמיקר בחכמה* = *الذين سخوا في العلم* (p. 4, dernière ligne) d'après Soura, III, v. 5 (cf. *Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenl.*, III, p. 83)<sup>1</sup>, et le passage classique des dogmatiques musulmans *ليس كئله شيء* (Soura, XLII, v. 9), emprunt assurément inconscient (p. 34, dernière ligne ; p. 40, avant-dernière ligne), comme il en a pénétré plus d'un dans la littérature juive aussi bien avant B. qu'après lui, et comme plus d'un s'y est maintenu<sup>2</sup>.

M. Y. étend l'opinion que B. s'est approprié les doctrines antérieures par l'intermédiaire de Ghazâli aux rapports du théologien juif avec les *ikhwân al-çafâ* (p. 40) que, depuis le lumineux ouvrage de Kaufmann sur B., nous sommes habitués à considérer comme une des sources de cet auteur. Je ne crois pas qu'on puisse le contester au moins pour ce qui touche l'antithèse entre *האחד האמת* et *האחד* *فالواحد يقال على الوجهين إماماً* : *העובר*. Cf. Rasâ'il, éd. Bombay, I, p. 23. A vrai dire le terme *الواحد الحق*, considéré à

<sup>1</sup> *החכמים הנשקפים*, Maïmonide, *מאמר היחוד*, éd. Steinschneider (Berlin, 1847), p. 14, note 17.

<sup>2</sup> Cf. sur ce sujet, *Revue*, XXXVIII, pp. 270-271, et les passages indiqués comme références.

part, a acquis par ailleurs droit de cité dans la littérature philosophique (Alfârâbî, éd. Dieterici, p. 24, l. 10, 12); mais la question ne porte que sur la source originale de cette antithèse. Il est difficile de supposer que Ghazâli se soit laissé influencer par les Ikhwân. Il parle fort peu d'eux et dans son *Mounkidh* (éd. du Caire, 1309, p. 19, l. 18) il les place au plus bas degré de la philosophie populaire; c'est dans ce sens qu'il applique à leurs écrits l'épithète *حشوية الفلسفة*.

En terminant nous exprimons le souhait que M. Yahuda nous donne très prochainement l'édition complète de l'original arabe du *Hobot ha-Lebabot*, cette œuvre fondamentale de l'éthique juive. Ses Prolégomènes nous autorisent à l'attendre avec pleine confiance.

I. GOLDZIHÉ.

---

## ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XLVIII, p. 145. — Au sujet de Paltiel, M. Simonsen de Copenhague attire mon attention sur le récit contenu dans le ס' חסידים, éd. *Mekice Nirdamim*, p. 152, et qui a été jusqu'ici complètement négligé. Ce récit singulier, qui est peut-être traduit de l'arabe, mériterait une étude approfondie. — P. 174, note 2, l. 2, au lieu de דל, lire דן (?). Les noms d'objets arabes qui se trouvent à la même page et que je n'avais pu déchiffrer ont tout été élucidés par M. Israelsohn de Moscou : מלאה דביקר est מלאה דביקר, c'est-à-dire un voile ou un manteau de Dabka (דבקה) en Égypte (v. Harkavy, *Stud. ud. Mitt.*, p. 143 et 398; il faut donc aussi, au lieu de ורחוב דיבדקו, lire ורחוב דביקר); ספנט מדהרון est ספנט מדהרון, une boîte pour l'onction; au lieu de כיאזה, enfin, il faut lire כואזה = כוזה, pluriel de כוז, une cruche à goulot. — S. Poznanski.

*Ib.*, p. 232, au milieu. — Dans l'explication de la partie de droite de la figure 2, j'ai mal envisagé la coiffure du vénérable rabbin qui préside la cérémonie : il a la tête couverte du *talit*, agrémenté d'une bordure rouge, et, de sa main droite, en perspective mal conçue, il tient le *Séfer Tora*, dont le sommet est orné d'une double couronne. — M. Schwab.

---

. Le gérant :  
ISRAEL LÉVI.