Les huit chapitres de Maïmonide : ou introduction à la Michna d'Aboth : maximes des Pères (de la Synagogue) [suite]

Autor(en): **Wolff, Jules**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **44 (1911)**

Heft 6

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-379900

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

LES HUIT CHAPITRES DE MAÏMONIDE

OU

Introduction à la Michna d'Aboth

Maximes des Pères (de la Synagogue),

TRADUITS DE L'ARABE

PAR

JULES WOLFF [1]

Rabbin de la Communauté israélite de la Chaux-de-Fonds.

CHAPITRE III

Des maladies de l'âme.

Les anciens ont dit que l'âme, tout comme le corps, est bien portante ou malade. L'âme est dite bien portante, quand elle-même et ses différentes parties (facultés) sont dans la disposition voulue pour accomplir constamment ce qui est bien, beau et noble ; et on la dit malade, quand elle-même et ses parties sont enclines à faire constamment ce qui est mauvais, honteux et laid. Ce qui a trait à la santé et à la maladie du corps est l'objet d'étude de la médecine. Or, de même que les gens atteints d'une maladie du corps [2], par suite de l'altération de leurs sens, jugent amer ce qui est doux et doux ce qui est amer, se représentent ce qui est convenable [3], comme

[1] Voir la livraison de septembre-octobre 1911.

[2] Le texte arabe porte : « maladie des corps ».

[3] Le texte arabe porte : מלאים, part. de la IIIe f. de לאם, « convenir ».

ne l'étant pas et, dans la violence de leurs désirs, se régalent de choses qui pour les personnes bien portantes n'ont rien d'agréable, mais, au contraire, provoquent parfois de la douleur, comme de manger de l'argile, des charbons, de la poussière, des substances très acides ou très fermentées[1] ou d'autres nourritures analogues que les personnes saines ne recherchent pas, mais ont même en aversion; ainsi ceux dont l'âme est malade, c'est-à-dire les hommes méchants et vicieux, se représentent le mal comme étant le bien et le bien comme étant le mal; de plus, le méchant aspire toujours aux choses extrêmes qui, en réalité, sont mauvaises, mais qui, à cause de la maladie dont son âme est affectée, lui semblent bonnes. Et, comme les malades conscients de leur maladie, mais ignorant l'art médical consultent les médecins qui leur prescrivent ce qu'ils doivent faire, leur défendent ce qu'eux-mêmes jugent agréable[2] et les forcent de prendre des substances repoussantes et amères jusqu'à ce que leurs corps soient guéris et redevenus capables de trouver bon ce qui est bon, et mauvais ce qui est mauvais; ainsi ceux qui ont une maladie de l'âme doivent consulter les savants[3], qui sont les médecins des âmes; et ceux-ci leur défendront ces choses mauvaises qu'ils croient bonnes et les traiteront selon l'art propre à guérir les mœurs de l'âme et que nous exposerons dans le chapitre suivant.

Pour ceux dont l'âme est malade[4], mais qui n'en ont pas conscience et ne se font pas soigner, leur destinée est celle du malade qui, poursuivant son plaisir et ne se faisant pas soigner, court sûrement à sa perte.

Quant à ceux qui ont conscience (de leur maladie) et recherchent (quand même) leurs plaisirs, l'Ecriture, dans sa véracité, dit d'eux, en rapportant leurs propres paroles[5],

[1] C'est-à-dire dans un état de fermentation très avancée.

[2] Ibn Tibbon a encore : « et qui est contraire à leur maladie. »

[3] C'est-à-dire les moralistes et les théologiens.

[4] Ibn Tibbon a encore : « et supposent que c'est leur état normal ou qui en ont conscience, mais ne se font pas soigner. » Ce texte est préférable à celui de Pococke.

[5] C'est-à-dire « met dans la bouche de ces hommes pervers (ces paroles). »

« car je veux suivre le penchant de mon cœur, etc. » (Deut. 29 : 18), c'est-à-dire[1] en voulant assouvir sa soif, il ne fait que l'augmenter lui-même. — Ceux qui n'ont pas conscience (de leur maladie), Salomon[2] les décrit souvent[3]. Ainsi, il dit d'eux : « La voie du sot est droite à ses yeux; mais celui qui écoute le conseil est sage » (Prov. 12 : 15), c'est-à-dire celui qui suit l'avis du sage lui enseignant la voie qui est droite en réalité et non celle qu'il regarde comme la voie droite. — Il (l'auteur des Proverbes) dit encore 14 : 12 ; 16 : 25 : « Telle voie paraît droite à l'homme, mais elle conduit à l'abîme. »

Il dit aussi de ceux dont l'âme est malade et qui ignorent ce qui leur est nuisible et ce qui leur est utile 4 : 19 : « La voie des méchants est ténébreuse ; ils ne savent pas ce qui les fait chanceler. » — Quant à l'art de traiter les âmes, il est tel que je le décrirai dans le quatrième chapitre qui va suivre.

CHAPITRE IV[4]

Du traitement des maladies de l'âme.

Les bonnes actions sont celles qui, gardant le juste milieu, sont également éloignées des deux extrêmes, lesquels sont tous deux un mal, l'un péchant par excès et l'autre par défaut ; et les vertus sont des dispositions de l'âme et des habitudes acquises tenant le milieu entre deux dispositions mauvaises dont l'une pèche par excès et l'autre par défaut. De ces (différentes) dispositions résultent ces actions (diverses). Ainsi la continence (= chasteté)[5] est une disposition qui tient le milieu entre la passion et l'insensibilité ou l'indifférence[6], donc la continence est au nombre des bonnes

[1] Le commentaire se rapporte à la suite du texte que Maïm. ne cite pas, mais qu'il suppose connu de ses lecteurs.

[2] Ibn Tibbon a encore la formule habituelle : « Que la paix soit sur lui ! »

[3] Ibn Tibbon n'a pas ce mot. Le texte de Pococke porte כתיר au lieu de l'adverbe כתירא.

[4] Ibn Tibbon traduit ici d'après l'arabe avec l'article ; il a conservé également l'article devant : chap. 7 et 8. Pour les autres titres, il a chaque fois omis l'article : c'est là une petite inconséquence du traducteur qui ne se justifie pas.

[5] Litt. la privation de la sensation du plaisir.

[6] Ou ataraxie.

actions, et la disposition de l'âme d'où résulte la modération est une vertu morale ; la passion, qui est l'un des extrêmes et l'indifférence [totale], qui en est le second, sont l'une et l'autre absolument mauvaises. Ces deux dispositions de l'âme d'où résultent la passion et l'indifférence, la première disposition péchant par excès et la seconde par défaut, sont toutes deux au nombre des vices moraux. De même la générosité est également éloignée de l'avarice et de la prodigalité, le courage tient le milieu entre la témérité et la pusillanimité, l'enjouement[1] est également éloigné de la bouffonnerie et de la gaucherie ; l'humilité tient le milieu entre l'orgueil et la bassesse[2] ; la magnificence tient le milieu entre la profusion et la sordidité ; la modération dans les désirs (litt. : l'acte de se suffire) tient le milieu entre la cupidité et la paresse[3] ;

[1] La mention de cette qualité manque dans la traduction d'Ibn Tibbon.

[2] Ibn Tibbon a, après ce mot, tout un long morceau qui est comme une paraphrase prolixe du texte arabe : « L'honneur = l'amour-propre והסלסול (litt. l'exaltation de soi-même) tient le milieu entre la gloire ou l'ostentation ההתנשאות et la bassesse הנבלה. (Le mot סלסול s'emploie de quelqu'un qui jouit d'une considération méritée et ne s'abaisse à aucune vilaine action ; le mot התנשאות se dit au contraire de quelqu'un qui est estimé au delà de son mérite. Quant à la signification du terme נבלה, elle est connue ; il se dit de quelqu'un qui commet des actions laides, très vicieuses et répréhensibles) ; le calme הנחת (ou le sang-froid) tient le milieu, d'une part, entre la tendance à accuser הקטרוג (du grec : *καταγορεύω*) et à contredire (ou à contrarier) הקנטונרת et, de l'autre, la nonchalance (ce qu'on appelle en français (provençal) amould = mou). C'est la mollesse, disposition de quelqu'un qui, par suite de sa complexion lourde et de son tempérament froid, ne parle ni n'agit (quand il faudrait) ; c'est l'opposé du קטרוג lequel résulte d'une complexion délicate et d'un tempérament chaud. »

[3] Ibn Tibbon a de nouveau un passage qui ne répond pas au texte arabe de Pococke : « Le philanthrope טוב לב (litt. le généreux, celui qui a bon cœur) tient le milieu entre l'égoïste et le prodigue (mot à mot excès de bon cœur). Comme il n'existe point dans notre langue (c'est-à-dire en hébreu) de terme connu pour désigner ces dispositions, il est nécessaire qu'on en donne la définition et qu'on indique le sens que les philosophes attachent à ces termes. On entend par טוב לב l'homme qui a *bon cœur :* celui qui se propose en toute circonstance de faire du bien aux hommes (en les aidant) de sa personne, de ses conseils, et de son argent, autant qu'il le peut, sans qu'il ait à subir de ce fait aucun tort, ni aucune humiliation ; c'est la qualité moyenne (= le juste milieu) ; l'égoïsme נבלה (au lieu de נבל) est l'opposé de ce caractère : il se dit de celui qui ne veut en rien se rendre utile aux autres, même dans les cas où il n'y aurait

la mansuétude (= patience) tient le milieu entre la colère et l'apathie[1] ; la pudeur est entre l'impudence et la fausse honte[2] (ou timidité) ; et ainsi des autres qualités morales, et les choses[3] n'ont pas besoin d'avoir des noms qui leur soient nécessairement attribués quand les idées sont claires et compréhensibles.

Parfois des gens se trompent beaucoup au sujet de ces actions et considèrent l'un des extrêmes comme un bien et comme une qualité de l'âme ; [ainsi], tantôt ils considèrent le premier extrême[4] comme un bien, c'est ce qui a lieu, lorsqu'ils prennent la témérité pour une qualité et appellent les téméraires des héros. S'ils voient, par exemple, un homme pousser la témérité jusqu'à la dernière limite, se précipiter au-devant du péril et s'aventurer de propos délibéré à la mort, mais y échapper parfois par un heureux hasard[5], ils le

pour lui aucune dépense, aucune peine, ni aucun dommage (matériel) ; c'est l'un des deux extrêmes. L'exagération de la générosité (ou bonté excessive) יתרון טוב הלבב s'applique à celui qui accomplit des actes comme ceux dont on a parlé à propos du philanthrope, même s'il doit en résulter pour lui un grand tort (matériel), une humiliation, une grande peine, une importante perte d'argent ; c'est l'autre extrême. »

[1] Ibn Tibbon traduit ce mot par l'expression : « Ce défaut consiste à être insensible à l'insulte et au mépris. »

[2] C'est-à-dire la timidité exagérée. Dans Ibn Tibbon, il y a encore : « Il me paraît, en effet, résulter des paroles de nos docteurs (que leur souvenir soit béni !) que pour eux le mot *Baychâne* (Aboth 2 : 6) signifie celui qui est « trop timide » ; tandis que le Bauch-panîm (Aboth. ibid.) tient le juste milieu [c'est l'homme modeste], puisqu'ils disent (Aboth. ibid.) : « En habaychâne laméd », le Baychâne n'est pas capable de bien apprendre = de s'instruire, et qu'ils n'emploient pas [dans ce passage] le terme de Bauch-panîm ; tandis qu'ailleurs [dans Aboth] ils disent : le « Bauch-panîm » ira en paradis et ne se servent pas du terme « Habbaychâne ». Puis viennent quelques mots dans la traduction d'Ibn Tibbon qui semblent être comme la conclusion de ce développement, mais que nous ne saisissons pas très bien : ולזה סדרתי כך « et c'est pourquoi ils (= ces deux termes Baychâne et Bauch-panîm) sont placés dans cet ordre », littéralement « et c'est pour cela que leur ordre (je lis סִדְרָתָם) est tel » [dans les deux passages cités d'Aboth].

[3] Le texte d'Ibn Tibbon dit ici tout le contraire de celui de Pocoke : « Et ainsi des autres qualités morales qui, pour qu'on en saisisse le sens, ont absolument besoin d'être désignées par des termes de convention. »

[4] C'est celui qui marque l'excès.

[5] Nous avons traduit d'après l'hébreu n'ayant pas compris les deux mots

louent pour cet acte et l'appellent un héros ; tantôt ils considèrent l'autre extrême comme un bien [1], comme lorsqu'ils disent d'un homme lent [2] qu'il est patient et d'un paresseux qu'il est content (de son sort), de l'homme insensible à tout plaisir, à cause de sa complexion lourde [3], qu'il est continent [4]; et, en vertu d'une erreur du même genre, ils considèrent également la prodigalité et le faste [5], comme des actions louables ; mais tout cela est erroné, car, en réalité, est seule louable la disposition tendant à garder le juste milieu et c'est à ce but que l'on doit tendre, c'est dans le sens du juste milieu qu'il faut orienter [6] constamment toute sa conduite. — Sachez maintenant que ces vertus et ces vices moraux ne s'établissent [7] dans l'âme humaine et ne s'y affermissent que grâce à la répétition très fréquente et pendant un temps prolongé des actions dérivant de cette disposition morale et par l'habitude prise de les accomplir ; donc, si ces actions sont bonnes, la (tendance [8]) qui en résultera pour nous sera une vertu ; au contraire, si elles sont mauvaises, (la tendance [8]) qui en résultera pour nous sera un vice. Or, l'homme, du fait de sa nature et dans sa condition première, n'est ni vertueux, ni vicieux, comme nous l'expliquerons dans le chapitre 8, mais, à coup sûr, il s'accoutume, dès l'enfance, à certaines actions inspirées par la manière de vivre de sa famille et de ses compatriotes et, parmi ces différentes actions, les unes peuvent être également éloignées des extrêmes et les autres

arabes קרי et באלאתפאק. Peut-être le premier doit-il être corrigé en כרי *aliquando*.

[1] Les trois mots : *comme un bien* ne sont pas dans le texte arabe de Pococke, mais nous les avons suppléés d'après Ibn Tibbon.

[2] Ibn Tibbon traduit le mot arabe אלמהין par פחות הנפש *celui dont l'âme* (le caractère) *est vile*. W. traduit ce mot inexactement par : *Unempfindlich*.

[3] = de son tempérament froid.

[4] Ibn Tibbon ajoute כלומר ירא חטא, c'est-à-dire « craignant le péché ».

[5] Le mot אלבדד d'après le dictionnaire a le sens d'orgueil. Ibn Tibbon le rend par יתרון טיב לבב, « l'excès de générosité ».

[6] L'arabe dit : « peser. »

[7] Litt. « ne parviennent. »

[8] L'arabe dit d'une manière vague : « ce qui nous arrivera. »

pécher soit par excès, soit par défaut, comme nous l'avons décrit ; et (dans ces deux cas) l'âme est alors affectée de maladie et il faudra la traiter absolument comme on traite (les maladies) du corps [1]. Et, de même que, lorsque le corps a abandonné l'équilibre (de ses forces), nous observons de quel côté il s'est penché et d'où il a dévié pour lui administrer des (remèdes) contraires [2], jusqu'à ce qu'il ait recouvré l'équilibre (de ses forces) ; et, une fois ce résultat atteint, nous laissons de côté ces remèdes contraires et lui administrons de nouveau ce qui doit le maintenir dans son assiette ; ainsi procèderons-nous exactement à l'égard des mœurs. — Voyons-nous, par exemple, un homme enclin à se priver de tout [3], (tendance) qui constitue un vice moral et d'où découlent des actions mauvaises [4], comme nous l'avons exposé dans ce chapitre, lorsque nous nous proposons de traiter cette maladie, nous ne lui prescrivons pas (l'exercice) de la générosité, car ce serait comme si l'on voulait traiter un homme atteint de la fièvre [5] par un remède moyen [6] et qui ne le guérirait pas de sa maladie ; mais il faut qu'il se mette à pratiquer, à différentes reprises, la prodigalité, et qu'il fasse fréquemment œuvre de prodigue [7], jusqu'à ce qu'ait disparu de son âme la disposition qui le portait à l'avarice et qu'il ait presque acquis la tendance à la prodigalité ou, du moins, qu'il s'en soit rapproché ; à ce moment, nous lui défendrons les actes de la prodigalité et lui prescrirons de s'en tenir aux œuvres de la générosité, d'y persévérer constamment en ne péchant ni par excès, ni par défaut. Pareillement, quand nous voyons qu'un homme est prodigue, nous lui prescrivons de pratiquer les œuvres de l'avarice plusieurs fois de suite, mais pas aussi fréquemment que lorsque nous avons prescrit

[1] L'arabe met ici : « l'homme » au lieu de *du corps* que nous avons cru devoir mettre pour l'intelligence de la phrase.

[2] C'est-à-dire à son tempérament.

[3] Litt. « à être avare pour lui-même. »

[4] Litt. « l'acte qu'il accomplit compte parmi les actions des méchants. »

[5] Litt. « sur lequel la chaleur est en excès. »

[6] C'est-à-dire également éloigné des deux extrêmes du chaud et du froid.

[7] C'est-à-dire « et qu'il ait contracté l'habitude de la prodigalité. »

à l'avare d'imiter la conduite du prodigue[1]. Voici, en effet, un point qui forme la base et le secret de la thérapeutique : c'est qu'on revient plus aisément et plus sûrement de la prodigalité à la générosité que de l'avarice à la générosité, de même, l'homme insensible au plaisir[2] devient plus aisément et plus sûrement continent que le voluptueux ; et c'est pourquoi, nous ferons répéter plus fréquemment par le voluptueux les actes de l'homme insensible au plaisir qu'à ce dernier les actes du voluptueux; et nous astreindrons plus l'homme pusillanime à la témérité que l'homme téméraire à la pusillanimité ; nous exercerons plus l'homme sordide à la somptuosité, que l'homme trop large à la sordidité ; voilà une règle sur le traitement des mœurs qu'il convient de retenir[3]. C'est pour ce motif que les hommes vertueux[4] ne maintenaient pas leurs âmes dans une disposition d'équilibre absolu, mais qu'ils penchaient un peu tantôt vers l'excès, tantôt vers le défaut par « mesure[5] de précaution[6] (a) », je veux dire qu'ils s'écartaient un peu, par exemple, de la continence vers l'insensibilité[7], un peu du courage vers la témérité, un peu de la noblesse vers l'orgueil, un peu de la modestie vers l'humilité et de même pour les autres vertus. Et c'est à cette disposition morale qu'il est fait allusion dans cette parole des sages : « il faut rester en deçà des limites du droit[8]. »

S'il est vrai qu'à certaines époques quelques hommes ver-

[1] Litt. « nous ne lui ferons pas répéter aussi fréquemment les œuvres de l'avarice, que nous lui avons fait répéter l'œuvre de la prodigalité. » Ibn Tibbon a ici un membre de phrase obscur ; peut-être faut-il lire : Kechannauthau au lieu de Kechénâkhon. Ibn Tibbon traduit le mot arabe אלנקתה par החדוש הטוב, « cette heureuse originalité. »

[2] Litt. « privé de la sensation des plaisirs. »

[3] Mot à mot : « et retiens-la. »

[4] Litt. « qui est excellent » (en vertu).

[5] Litt. « par voie. »

[6] Sorte de *prophylaxie morale.*

[7] Litt. « l'absence de la sensation du plaisir. »

[8] La locution hébraïque souvent employée et devenue presque proverbiale dit littéralement *à l'intérieur de la ligne du droit,* c'est-à-dire ne pas s'en tenir strictement à ce qu'on doit faire et, d'après Maïm., ne pas garder toujours le juste milieu, mais, dans certains cas, même le dépasser.

tueux penchèrent dans leur conduite vers l'un des extrêmes, s'imposèrent des jeûnes et des veilles, s'abstinrent de manger de la viande, de boire du vin, d'avoir commerce avec une femme [1], se vêtirent de laine et de poil, habitèrent les montagnes et se retirèrent dans les déserts, ils ne firent rien de tout cela qu'à titre de traitement (moral), comme nous l'avons mentionné et aussi en raison de la corruption des gens de la ville. Dans la crainte qu'en les fréquentant et en voyant leurs actes ils se corrompraient et qu'ils risquaient que, dans leur société, la corruption gagnerait leurs mœurs, ils les quittèrent pour se retirer dans les déserts et (dans les endroits) où il n'y avait pas d'homme méchant, selon la parole du prophète (Jérémie 9 : 1) : « Qui me donnera au désert une cabane de voyageurs [2], » etc. Et lorsque des sots virent la conduite de ces gens vertueux dont ils ignoraient le but, ils s'imaginèrent que cette conduite était bonne en soi, ils l'imitèrent dans l'idée de leur ressembler ; ils se mirent donc à infliger à leur corps toutes sortes de tourments pensant par là acquérir de la vertu, faire le bien et se rapprocher de Dieu ; comme si Dieu était l'ennemi du corps et se proposait sa destruction et sa perte ; mais ils ne s'apercevaient pas que ces actes sont mauvais en soi et qu'en les pratiquant [3] ils contractaient quelque vice [4]. Ils sont comparables à un homme qui, ignorant l'art de la médecine, voit d'habiles médecins administrer à des moribonds de la pulpe de coloquinte, de la scammonée, de l'aloès et d'autres (drogues) analogues, en leur défendant toute (autre) nourriture et, les malades ayant guéri et échappé comme par miracle à la mort [5], cet ignorant se dit : puisque ces remèdes guérissent la maladie, à plus forte raison doi-

[1] C'est-à-dire « ne se marièrent point. »

[2] Ibn Tibbon cite encore la suite du verset : « et j'abandonnerai mon peuple et je m'éloignerai d'eux, car ils sont tous des adultères ; c'est une clique de gens perfides. »

[3] L'arabe : « par là. »

[4] Litt. « un des vices de l'âme. »

[5] Litt. « ils sont délivrés de la mort par une puissante délivrance. » Ibn Tibbon traduit ונמלטו מן הות הצלה המורג « et ont échappé à la mort grâce à une délivrance complète. »

vent-ils conserver la santé de l'homme bien portant ou même l'augmenter, il se met donc à les prendre constamment, à suivre le régime des malades[1], et, à coup sûr, il tombera lui-même malade. Et pareillement ceux-ci, en prenant des remèdes[2], alors qu'ils se trouvent en bonne santé, contractent sûrement des maladies de l'âme[3]. Mais notre[4] loi qui est parfaite et qui nous conduit à la perfection, selon le témoignage qu'a porté sur elle celui qui l'a connue à fond, (disant d'elle[5]) : « La loi de l'Eternel est parfaite, restaure l'âme, donne la sagesse au simple » (Psaumes 19 : 8) cette loi, dis-je, n'ordonne rien de pareil ; elle vise uniquement à ce que l'homme vive conformément à sa nature[6], suive la voie moyenne[7], qu'il mange avec modération ce qu'il lui est permis de manger, boive avec modération ce qu'il lui est permis de boire, use avec modération des plaisirs charnels, qu'il habite dans les villes en pratiquant la justice et l'équité et non pas qu'il se retire dans les cavernes[8] et les montagnes, non pas qu'il se revête de laine et de poil, non pas qu'il mortifie son corps et lui inflige des tourments. Elle interdit toutes ces exagérations[9] d'après ce que nous rapporte la tradition[10] à propos de l'abstème[11]. La loi dit : « Le pontife le fera absoudre de ce qu'il a péché contre lui-même » (Nombres 6 : 1-21) et ils (les docteurs) se demandent[12] : « Mais en quoi celui-ci (l'abstème)

[1] Litt. « de la maladie. »

[2] Ibn Tibbon : « des remèdes » dont il est parlé à propos des hommes vertueux qui, pour se préserver du contact des hommes corrompus, prennent certaines précautions mentionnées plus haut.

[3] Litt. « sont malades des âmes. »

[4] Litt. « cette. »

[5] Ibn Tibbon donne encore le commencement de ce verset : « le statut de l'Eternel est fidèle. »

[6] Litt. « soit naturel. »

[7] C'est-à-dire « le juste milieu. »

[8] Dans Ibn Tibbon, il y a : « dans les déserts » bammidbarauth au lieu de bammearauth « dans les cavernes. »

[9] L'arabe dit : « tout cela. »

[10] C'est-à-dire le Talmud.

[11] Le Nazaréen dont il est question dans Nombres 6 : 1-21.

[12] Nedarim 10 a.

a-t-il donc péché envers lui-même? — En se privant de vin. — Et dans ces termes (de la loi) n'y a-t-il pas (les prémisses) d'un raisonnement à fortiori ? Si celui qui s'est privé de vin a besoin d'expiation [1], à plus forte raison celui qui se mortifie en se privant de tout. »

De même dans les ouvrages [2] de nos prophètes et de nos docteurs [3] nous voyons qu'ils [4] voulaient qu'on s'en tînt au juste milieu et qu'on traitât le corps et l'âme d'après [5] la loi et conformément à la réponse [6] que Dieu (qu'il soit loué !) fit par l'organe de son prophète à ceux qui lui demandaient s'ils devaient continuer un jour de jeûne par an ou non [7]. Voici ce qu'ils dirent à Zacharie : «Faut-il que je pleure au cinquième mois et que je fasse abstinence, comme je l'ai fait depuis tant d'années. » Et il leur répondit : « Quand vous avez jeûné au cinquième et au septième mois et cela depuis soixante-dix ans, est-ce pour moi que vous avez jeûné ? et quand vous mangez et buvez, n'est-ce pas vous qui mangez et vous qui buvez? » (Zach. 7 : 5). Alors, il leur ordonna seulement d'observer la modération et (de pratiquer) la vertu et non le jeûne ; c'est là ce qu'il leur dit : « En ces termes a parlé l'Eternel Cebaoth : Rendez des jugements équitables et ayez l'un pour l'autre de la bonté et de la miséricorde » (Zach. ibid. 9). Puis il dit : « Ainsi a dit l'Eternel Cebaoth : le jeûne du quatrième mois, le jeûne du cinquième, le jeûne du septième et le jeûne du dixième, se changeront pour la maison de Juda en jours d'allégresse et de joie, en fêtes de réjouissance. Mais aimez la vérité et la paix. » (Zach. 8 : 9).

[1] C'est-à-dire d'offrir un sacrifice expiatoire.

[2] C'est-à-dire les livres.

[3] Ibn Tibbon traduit le mot arabe רואיה par חכמים, « les sages » = les docteurs, c'est-à-dire *ceux qui ont rapporté la tradition* = les auteurs de la Michna et de la Guemara.

[4] C'est-à-dire les prophètes et les docteurs de la loi.

[5] Ibn Tibbon en traduisant l'arabe עלי par על au lieu de כפי ne semble pas avoir bien saisi la phrase arabe; Pococke a traduit d'après l'hébreu.

[6] Ibn Tibbon semble avoir fait de ונואב le commencement d'une phrase, puisqu'il traduit וענה, alors que le mot dépend de עלי.

[7] Dans l'hébreu d'Ibn Tibbon, il y a par erreur בעולם au lieu de בשנה.

Or, sache que « éméth » *la vérité*, désigne [1] les qualités intellectuelles, parce qu'elles sont vraies et invariables, comme nous l'avons dit au second chapitre, tandis que « chalaume » *la paix*, désigne les qualités morales grâce auxquelles la paix règne dans le monde.

Pour en revenir à mon sujet [je dis] : Si ces gens, imitant [2] certaines sectes, alors qu'ils font partie de nos coreligionnaires [3] (car, c'est d'eux seulement que je parle [4]), prétendent qu'en macérant leur corps et en s'interdisant toute jouissance, ils ne font tout cela que pour maîtriser [5] leurs forces corporelles et pour incliner un peu vers l'un des extrêmes, c'est là une erreur de leur part, comme nous allons le démontrer. La loi [mosaïque], en effet, n'a dicté ses défenses et ses préceptes [6] qu'en vue de nous tenir plus éloignés d'un des extrêmes [7] grâce à une discipline [8] [morale]. Elle a défendu tous les mets illicites, les passions illicites, la prostition [9]; elle a imposé le contrat [de mariage] et celui des fiançailles ; et même avec toutes ces dispositions, elle n'a pas permis le commerce sexuel [10] en tout temps, mais l'a interdit aux époques de l'impureté mensuelle et de l'accouchement et, par surcroît, nos docteurs ont prescrit de restreindre le commerce sexuel et l'ont défendu pendant le jour, comme nous l'avons exposé dans le traité de Sanhédrin, toutes ces mesures, Dieu les a ordonnées uniquement pour que nous nous tenions très éloignés de l'extrême de la volupté et que

[1] L'arabe dit : « ce sont. »

[2] Litt. « s'assimilant à. »

[3] Litt. « les hommes de notre loi. »

Maïm. ne veut pas s'attaquer aux adeptes des autres religions ; il ne blâme que ses coreligionnaires égarés.

[5] Litt. « pour l'exercice des forces du corps, » c'est-à-dire pour s'habituer à dompter les forces corporelles.

[6] Litt. « n'a défendu ce qu'elle a défendu et prescrit ce qu'elle a prescrit que pour cette cause. »

[7] Litt. « un côté. »

[8] Litt. « par le côté de l'exercice. »

[9] Maïmonide emploie ici le terme hébreu Kedêcha, prostituée. Voir pour cette défense Deut. 23 : 18.

[10] Ibn Tibbon ajoute ici le mot אשה.

nous abandonnions le juste milieu pour nous porter [un peu] dans le sens de l'insensibilité, jusqu'à ce que la tendance[1] à la continence se soit fortifiée en nos âmes.

C'est encore la raison de toutes [les autres] dispositions de la loi [mosaïque], comme celle qui concerne le prélèvement des dîmes[2], la glanure, les épis oubliés, le coin du champ, les grains épars et les grapillons (de la vigne[3]), les règles[4] relatives à l'année de relâche et au jubilé[5], l'assistance proportionnelle aux besoins [du pauvre][6]; toutes ces mesures ne tendent qu'à nous rapprocher de la prodigalité pour que, éloignés de l'extrême de l'avarice sordide, nous soyons rapprochés de l'extrême de la prodigalité, et qu'alors [la tendance à] la générosité se fortifie en nous. Et si tu considères à ce point de vue[7] la majeure partie des lois [mosaïques], tu constateras qu'elles ont toutes pour objet de discipliner[8] les facultés de l'âme[9], comme lorsqu'elles défendent la vengeance et la peine du talion par la parole de Dieu : « Tu ne te vengeras ni ne garderas rancune » (Lév. 19 : 18) ; « tu l'aideras » [à décharger] (Ex. 22 : 5) ; « tu le relèveras avec lui » (Deut: 24 : 4.) ; de sorte que s'affaiblisse l'empire de la colère et du ressentiment ; de même le précepte : « tu les rapporteras » (Deut. 22 : 1.) [les objets trouvés], doit faire cesser[10] la disposition à l'avarice ; de même [les préceptes] : « Tu te lèveras devant les cheveux blancs, et tu honoreras le vieillard, etc. » (Lév. 19 : 32) ; « tu honoreras ton père, etc. » (Ex. 20 : 12 ; Deut. 5 : 16) ; « tu ne t'écarteras pas de ce qu'ils t'auront

[1] L'arabe dit : « disposition. »

[2] Voir Nomb. 18 : 21 sq. ; Deut. 14 : 22 sq. ; ibid. 28-29.

[3] Voir pour ce qui concerne le droit des pauvres : Lév. 19 : 9-10 : Deut. 24 : 19-21.

[4] L'arabe dit « les jugements. »

[5] Voir Ex. 23 : 10-11 ; Lév. 25 : 1-13; Deut. 15 : 1 sq.

[6] L'expression « Dê Makhsaurau » employée par Maïmonide appartient à Deut. 15 : 8 et s'applique au prêt gratuit et non à l'aumône proprement dite.

[7] Litt. « de cette manière. »

[8] D'« exercer. »

[9] = les passions.

[10] « Jusqu'à ce que disparaisse la disposition à l'avarice. »

dit, » etc. (Deut. 17 : 11), tous ces préceptes visent à faire cesser la tendance à l'impudence et à développer [1] le sentiment de la pudeur. Ensuite, pour nous tenir éloignés de l'autre extrême, c'est-à-dire de la fausse honte, [Dieu] a dit : « Tu reprendras ton prochain, » etc. (Lév. 19 : 7) ; « Vous ne le redouterez pas, » etc. (Deut. 1 : 17), jusqu'à ce que la fausse honte, elle aussi, ait disparu et que nous nous tenions dans le juste milieu [2].

Et si quelqu'un, par sottise à coup sûr, vient à renchérir sur ces prohibitions, ajoute, par exemple, aux mets et aux boissons qui ont été défendus ou s'interdit le commerce conjugal au delà des défenses touchant les relations sexuelles, ou distribue tous ses biens aux pauvres, ou les destine aux œuvres pies, dépassant ainsi [les obligations de] la loi [mosaïque] sur les aumônes et les estimations [3] de personnes, cet homme imite, à son insu, la conduite des méchants, se porte à l'un des deux extrêmes et sort tout à fait du juste milieu. Les sages (= docteurs de la loi) ont dit à cet égard une parole, comme jamais je n'en ai entendu de plus admirable ; elle est contenue dans la Guemara Palestinienne au neuvième chapitre de Nedarin. Blâmant ceux qui s'engagent par des serments et des vœux, au point de ressembler à des prisonniers, ils s'expriment comme suit [4] : « R. Adday au nom de R. Isaac [dit] : « La loi ne t'a-t-elle pas interdit assez de choses que [5] tu ajoutes encore à ses prohibitions? » Voilà une idée qui est, de tous points, identique à celle que nous avons déjà exprimée, sans rien de plus ni de moins. — Il ressort donc de tout ce que nous avons mentionné dans ce chapitre qu'on doit viser aux actions moyennes et ne pas s'en écarter [pour passer] à l'un des deux extrêmes, si ce n'est à titre de remède et pour combattre [cette tendance] par son contraire. Et de même qu'un homme versé dans l'art de guérir, dès qu'il

[1] « Jusqu'à ce que parvienne la disposition à la pudeur. »

[2] « La voie moyenne » également éloignée des deux extrêmes.

[3] Voir Nombres chap. 27.

[4] Litt. « Ils disent là-bas ce texte. »

[5] On trouve dans le traité d'Aboda Zara une expression analogue.

s'aperçoit que son tempérament s'est quelque peu altéré, ne le néglige pas[1] et n'attend pas que la maladie se soit aggravée et qu'il soit obligé d'user du médicament le plus énergique, ou[2] s'il remarque qu'un des membres de son corps est faible, il l'observe continuellement, évite ce qui peut lui être nuisible et recherche ce qui peut lui être utile, jusqu'à ce que le membre soit redevenu sain ou, du moins, que la faiblesse n'augmente plus ; ainsi l'homme parfait[3] doit constamment examiner ses mœurs[4], peser ses actions et considérer attentivement chaque jour la disposition de son âme ; et, dès qu'il la voit pencher vers l'un des deux extrêmes, il se hâte de la soigner et ne permet pas à la tendance mauvaise de se fortifier par la répétition des actes mauvais, comme nous l'avons dit ; il examinera de même constamment le défaut dont il est atteint et s'efforcera de le corriger sans cesse, comme nous l'avons dit précédemment, puisqu'il est impossible que l'homme soit exempt de défaut. Les philosophes ont déjà dit qu'il est impossible de rencontrer un homme qui soit naturellement doué de toutes les qualités, aussi bien des qualités morales que spéculatives. — Les livres des prophètes renferment, eux aussi, beaucoup de passages exprimant la même idée. Ainsi [Job] a dit : « Certes, il [Dieu] n'a pas confiance en ses serviteurs, » etc. (Job 4 : 18) ; « et est-ce que le mortel serait juste devant Dieu ? » etc. (Job 4 : 17); « l'être, né de la femme, serait-il pur » (Job 15 : 14) et Salomon a dit d'une manière générale : « certes, il n'est pas, sur terre, d'homme juste qui fasse [toujours] le bien et ne pèche pas » (Eccl. 7 : 20 ; cf. 1 Rois 8 : 46). Tu sais aussi qu'au prince des premiers et des derniers [prophètes], à Moïse, notre maître, Dieu (qu'il soit loué !) a dit : « parce que vous n'avez pas eu confiance en moi, etc. » (Nombres 20 : 12) ; « parce que vous m'avez désobéi, etc. » (Nombres 20 : 24) ; « parce que vous ne m'avez pas sanctifié, etc. » (Deut. 32 : 51),

[1] Ibn Tibbon traduit ce mot par לא ישכח, « il ne l'oublie pas. »

[2] En arabe, il y a : « et. »

[3] « Le sage. »

[4] « Ses manières d'être. »

et tout cela lui a été dit alors de la faute dont il [Moïse] (que la paix soit sur lui !), s'est rendu coupable, c'est que, [s'écartant] d'une vertu morale, la mansuétude, il s'est porté vers l'un des deux extrêmes, vers la colère, lorsqu'il a dit : « Ecoutez donc, ô vous rebelles, etc. » (Nombres 20 : 10). Dieu lui a donc sévèrement reproché qu'un homme tel que lui se soit mis en colère en présence de l'assemblée d'Israël dans une circonstance où il n'eût pas fallu se fâcher ; et une conduite pareille venant [1] d'un tel homme [constituait] une profanation du nom [divin], car tous ses mouvements et toutes ses paroles étaient imités et l'on espérait, par là, parvenir à la félicité temporelle et spirituelle [2] ; comment donc Moïse a-t-il pu se laisser aller à la colère, qui fait partie, comme nous l'avons expliqué, des actes des méchants et qui ne dérive que d'une disposition vicieuse de l'âme ?

Quant à ce passage : « Vous vous êtes révoltés contre moi, » il faut l'entendre dans le sens que nous allons indiquer : Moïse ne s'adressait pas à une troupe de gens incultes [3] ni à des individus dépourvus de toute vertu, mais à des hommes qui avaient des épouses dont la moindre égalait Ezéchiel, fils de Bouzi, selon une assertion des sages (= les docteurs) et qui examinaient [4] attentivement tout ce qu'il [Moïse] faisait ou disait. En le voyant s'emporter, ils se dirent : Si Moïse (que la paix soit sur lui !), qui n'est pas de ces gens [atteints] de quelque vice moral, ne savait pas que Dieu est irrité contre nous à cause de l'eau que nous avons réclamée et que nous avons provoqué sa colère, il [Moïse] ne se serait pas emporté. — Or, nous ne trouvons pas que Dieu (qu'il soit exalté !), en s'adressant à lui (Moïse) dans ce récit, se soit fâché et mis en colère, mais il [Dieu] s'est borné à dire : « Prends la verge et fais boire la communauté et ses troupeaux » (Nombres 20 : 7). — S'il est vrai que nous nous

[1] Les mots פי חק qu'Ibn Tibbon traduit par בדין paraissent signifier : « par rapport à ».

[2] En arabe : « la félicité ici-bas et dans l'autre monde. »

[3] Ibn Tibbon traduit עוֹאם par סכלים, « ignorants. » Pock. : « idiotas. »

[4] Dans Ibn Tibbon, il faut lire יבחנוהו au lieu de יבחנהו.

soyons écarté de l'objet de ce chapitre, nous avons, du moins, résolu un des passages difficiles que présente l'Ecriture, au sujet duquel on a déjà beaucoup disserté [1] pour découvrir le péché que Moïse a commis. Compare donc ce que nous avons dit nous-même là-dessus et ce qui a été avancé par d'autres, et la vérité trouvera déjà sa voie. — Je reviens maintenant à mon sujet : Si l'homme pèse constamment ses actions et vise à ce qu'elles soient dans le juste milieu, il a atteint le degré suprême (= de perfection) auquel on puisse parvenir, et par là il se rapprochera de Dieu et recevra [2] la récompense que [le Seigneur] lui réserve; or, cette conduite [3] est la façon la plus parfaite d'adorer Dieu. Les sages [= les docteurs de la loi] ont déjà exprimé la même idée et l'ont formulée dans le texte suivant [4] : « Celui qui dispose ses voies, mérite de voir le secours de Dieu, conformément à cette parole : à celui qui examine la valeur de ses voies, je montrerai le secours de Dieu » (Psaumes 50 : 23). Ne lis pas (dans ce passage) : *vesam dérèch*, mais : vescham dérèch ; c'est le sens du terme rabbinique « Chouma » qui est : estimation, appréciation. Or, c'est là tout à fait la pensée que nous avons développée dans tout ce chapitre.

Voilà tout [5] ce que nous avons cru nécessaire [de dire] sur cette matière.

CHAPITRE V

De la concentration [6] des facultés de l'homme sur un but unique.

L'homme doit employer [7] toutes les facultés de son âme en conformité de la raison, comme nous l'avons établi dans le

[1] En arabe : « il a été parlé. »

[2] En arabe : « il recevra ce qui est par devers Lui, » — ce que Dieu lui réserve, = le bonheur.

[3] En arabe « et ceci. »

[4] = « Observe de près ses actes ». — [5] En arabe : « la mesure. »

[6] Ibn Tibbon a traduit תצריף par השתמש, « l'emploi » ou la manière de diriger les facultés vers un but unique.

[7] Peut-être « maîtriser. »

chapitre précédent, et se proposer un but unique : approcher[1] de Dieu (qu'il soit exalté et glorifié !) dans la mesure où cela est possible à l'homme ; je veux dire[2] [parvenir à] la connaissance de Dieu ; il doit orienter tous ses actes, son activité, son repos[3] et toutes ses paroles vers ce but, de manière à ce qu'aucun de ses actes ne soit en pure perte, j'entends par là un acte qui n'est pas dirigé vers cette fin. C'est ainsi que par le manger, le boire, le commerce charnel, le sommeil, la veille, son activité et son repos, il ne tendra qu'à la santé du corps ; mais le but de la santé du corps, c'est que l'âme ait à sa disposition des organes[4] sains et en parfait état, pour qu'elle puisse s'adonner aux sciences et acquérir les qualités morales et intellectuelles, et qu'elle parvienne ainsi à cette fin (= la connaissance de Dieu). Or, selon cette règle, il (l'homme) ne recherchera pas uniquement le plaisir, au point de ne choisir pour aliment et pour boisson et pareillement pour tout le reste de son régime que ce qui est le plus agréable, mais uniquement ce qui est le plus utile, que cela soit [par hasard] agréable ou désagréable, peu importe ; ou bien il visera ce qui est le plus agréable en se conformant aux études médicales. Si, par exemple, on a perdu l'appétit, on devra le stimuler par des mets délicats[5], agréables et doux. De même s'il est atteint[6] de la mélancolie, il la chassera en écoutant des chants ou différentes sortes de musique, en se récréant [par des promenades] dans les jardins et dans les beaux édifices et en admirant les œuvres d'art[7] ou par des [distractions] analogues qui

[1] En arabe : « atteindre. »

[2] Ibn Tibbon n'a pas traduit אעני.

[3] En arabe : « ses repos. »

[4] En arabe : « instruments. »

[5] Ibn Tibbon traduit ce mot par המתובלות, « épicés » = qui flattent le goût.

[6] En arabe : « Si la mélancolie bouillonne en lui. » Ibn Tibbon traduit : « Si la bile noire l'agite. »

[7] En arabe : « les belles formes. » Maïmonide entend probablement par là les chefs-d'œuvre de la peinture et de la sculpture, les beaux tableaux et les belles statues.

rassérènent[1] l'âme et dissipent les pensées tristes[2]. Et, en tout cela, il visera la santé de son corps, et le but de la santé de son corps, sera d'acquérir de la science[3]. Pareillement, s'il s'efforce d'acquérier des biens[4], son but, en les amassant, doit être de les consacrer au service des vertus, d'en disposer pour la conservation[5] de son corps et pour la prolongation de son existence, de manière à arriver à posséder sur Dieu les notions qui lui sont accessibles. Ainsi, à ce point de vue, l'art de la médecine sera une très importante préparation[6] [à l'acquisition] des vertus, à la connaissance de Dieu et à la poursuite de la véritable félicité; et l'enseignement [de cette discipline], ainsi que son étude assidue[7], constitue des occupations de premier ordre[8], et [cette science de la médecine] ne saurait donc être comparable à l'art du tissage et de la charpenterie, parce que c'est sur elle que nous réglons nos actions et leur conférons le caractère d'actions humaines conduisant aux vertus et aux notions vraies[9]. Si donc quelqu'un se met à manger un mets doux au palais, qui sent bon et est appétissant, mais qui est nuisible et dangereux, au point de devenir parfois la cause d'une grave maladie ou d'une mort subite, cet homme ressemble à la brute, car sa manière de faire n'est pas celle d'un homme, au vrai sens de

[1] En arabe : qui « dilatent. »

[2] Ibn Tibbon n'a pas traduit וסוסה, « pensée, suggestion. »

[3] En arabe : qu'il apprenne « les sciences. »

[4] En arabe : « les biens. »

[5] Ibn Tibbon met : « pour les organes de son corps. »

[6] En arabe : « introduction, entrée. »

[7] Ibn Tibbon a exactement rendu l'arabe par les deux termes למודה et וכקשתה, c'est-à-dire l'étude qu'elle provoque. Wolff dans sa traduction n'a pas traduit exactement le premier mot, car au lieu de « Erlernen » il faut « die Lehre. »

[8] Wolff n'a pas non plus saisi ce membre de phrase : il ne s'agit pas du tout de « Gottesdienstliche Thätigkeiten », mais de simples travaux, d'occupations utiles.

[9] Maïmonide, en effet, dans tout ce passage, veut dire, qu'après la théologie et la morale, la science la plus digne des efforts de l'homme, c'est la médecine. C'est pourquoi beaucoup de savants rabbins, au moyen-âge, pratiquaient cet art.

ce terme [1], mais bien plutôt d'un animal, et il est assimilable aux *bêtes qui périssent* [2]. Il n'agit humainement qu'en prenant pour aliment uniquement ce qui est le plus utile, laissant de côté [parfois] ce qui est le plus agréable, pour manger ce qui l'est moins au point de vue de cette recherche de la plus grande utilité, voilà une manière d'agir conforme à la raisou et par laquelle l'homme se distingue dans ses actes des autres êtres. — Et pareillement, si quelqu'un se livre aux plaisirs sexuels, quand il en éprouve le désir, sans se préoccuper si cela lui est nuisible [3] ou utile, il agit [4] à la manière d'un animal, mais non à la manière d'un homme [raisonnable]. Cependant si, par toute sa conduite [5] et fût-elle dirigée vers l'utile [6], selon ce que nous venons de dire, l'homme ne se propose comme fin que la santé du corps et la préservation des maladies [7], il n'est pas vertueux ; car, si tel préfère l'agrément de la bonne santé, un autre pourra préférer celui de la nourriture ou du commerce charnel, mais alors aucun d'eux ne vise dans ses actions à une fin véritable. Mais ce qui seul est juste, c'est que l'homme poursuive, comme but de son activité, la santé du corps et la prolongation de son existence en parfait état, afin que les organes des facultés de l'âme, je veux dire les membres du corps, demeurent intacts et que l'âme puisse [alors] s'exercer sans obstacle aux vertus morales et intellectuelles ; et il en va de même à l'égard des sciences et des connaissances que l'on apprend. Celles qui mènent directement à cette fin ne sont pas en question [8] ;

[1] En arabe : « en tant qu'homme. »

[2] Ps. 49 : 13. Wolff traduit le mot du psaume *nidmou*, « qui sont muettes. » — Ibn Tibbon a le singulier alors que, dans le psaume, il y a le pluriel.

[3] En arabe : « du tort ou de l'utilité. »

[4] En arabe : « cette action est à lui. »

[5] En arabe : « son régime. »

[6] En arabe : « le plus utile. »

[7] En arabe : « son intégrité à l'égard des maladies. »

[8] C'est-à-dire l'étude de ces disciplines se recommande naturellement au théologien.

quant aux autres qui n'aident pas à y parvenir [1], comme les propositions de l'algèbre [2], le traité des sections coniques (= la géométrie [3]), les connaissances techniques et la plupart des problèmes de la géométrie et de la mécanique [4] et beaucoup d'autres (connaissances) analogues, toutes ont pour but d'aiguiser l'esprit et d'exercer la faculté intellectuelle aux procédés de la démonstration, pour que l'on acquière le pouvoir de distinguer le raisonnement purement démonstratif [6] de tout autre et qu'on parvienne ainsi [7] à la connaissance de la vérité touchant l'existence de Dieu (qu'il soit exalté !). Il en est de même de tous les sujets d'entretiens auxquels on se livre : l'homme ne doit parler que des choses dont il tirera pour lui-même quelque utilité ou qui permettront à son âme ou à son corps d'éviter quelque mal, ou de ce qui a rapport à quelque science ou à quelque vertu ou à la louange d'une vertu ou d'un homme vertueux ou au blâme d'un vice ou d'un homme vicieux; car flétrir les gens vicieux et blâmer leur conduite, si c'est pour les faire mépriser des autres hommes, pour qu'on se détourne d'eux et qu'on n'imite point leurs actions, cette manière d'agir est certes obligatoire et constitue même une action méritoire [8]. Ne connais-tu pas cette parole de Dieu (qu'il soit loué!) : « Ne vous conduisez pas selon les pratiques du pays d'Egypte, etc., et du pays de Chanaan, » etc. (Lév. 18 : 3).

[1] En arabe : « qui ne sont pas utiles, » c'est-à-dire qui sont en apparence des sciences de second ordre, comme les sciences exactes, les mathématiques, l'astronomie, les sciences naturelles, etc.

[2] L'algèbre en arabe s'appelle : אלגבר ואלמקאבלה [la science] de la réduction (= simplification) et de la comparaison [des quantités].

[3] Il s'agit du livre du mathématicien grec Apollonius de Perga.

[4] En arabe il y a ואלחיל, « les artifices », que Wolff a traduit : « les procédés techniques. » Ce sont proprement les connaissances professionnelles = la pratique des métiers.

[5] Mot à mot : *l'action de tirer les poids* = la mécanique. La traduction allemande de l'édition de Bâle met : « das *Gewitter* anziehen ! » pour « Gewicht. »

[6] = le syllogisme ; en général, tout argument démonstratif.

[7] Par voie démonstrative.

[8] En arabe il y a : « une vertu. »

comme le récit relatif aux Sodomites [1], ainsi que tous les passages où l'Ecriture blâme les gens vicieux et désapprouve leurs actions et ceux où elle loue les bons et les honore, [tous ces passages] ne visent que ce but mentionné : voir les hommes imiter la conduite des uns et fuir celle des autres. Lorsque donc on poursuit ce but, on renoncera à beaucoup d'actions [habituelles] et l'on réduira considérablement le nombre de ses paroles. On [2] ne s'ingéniera donc pas à appliquer des ornements d'or aux parois de sa maison ou à mettre une frange d'or à un vêtement, à moins toutefois qu'on ne veuille, par ce moyen, rasséréner son âme pour qu'elle recouvre la santé, se guérisse de quelque maladie et que, redevenue brillante et pure, elle puisse s'assimiler les sciences, conformément à la parole des sages (= des docteurs de la loi) : « Une belle habitation, une belle femme et une couche moelleuse conviennent aux disciples des sages; » car l'âme se fatigue et l'esprit s'émousse [3] par une attention trop prolongée sur des sujets ardus [4]. Et comme le corps, après avoir accompli des besognes pénibles, éprouve de la lassitude et doit par conséquent prendre du repos et demeurer tranquille pour recouvrer l'équilibre [de ses forces], ainsi l'âme doit, elle aussi, se reposer [5] et être occupée par le plaisir [6] des sens. Elle contemplera, par exemple, des tableaux et d'autres belles choses, qui la délivreront de sa fatigue, ainsi que le disent les sages (= les docteurs de la loi) : « Quand les docteurs [de la loi] étaient fatigués par l'étude, ils disaient des paroles plaisantes ». A ce point de vue, on peut admettre [7] que les soins apportés à peindre et à orner

[1] Voir Genèse 18 : 20 sq. — Ibn Tibbon a traduit littéralement וסת par ספר, terme qui n'est pas clair ici.

[2] L'arabe répète ici : « celui qui tend à ce but. »

[3] Ibn Tibbon traduit : « la pensée se trouble ».

[4] Ibn Tibbon : « choses laides », traduction inexacte.

[5] Le texte arabe porte תהדי (sans doute pour תהדן) ; Ibn Tibbon n'a pas rendu ce mot dans sa traduction. Pococke a traduit : « requiescit » et a lu probablement תהד.

[6] Ibn Tibbon a traduit inexactement : *pendant le repos des sens.*

[7] Le terme arabe פיושד est obscur ; Ibn Tibbon l'a traduit ויחשוב, *et il pense* ; peut-être faut-il וְיֻחַשֵּׁב, *et l'on penserait* = *l'on pourrait penser.*

les édifices, les vases [1] et les vêtements, ne sont ni choses mauvaises ni des actions futiles.

Sache bien que ce degré [de culture morale] est très élevé, difficilement accessible et que peu d'hommes l'atteignent et seulement à la suite d'un très grand effort [2]; et lorsqu'il se rencontre un homme en cet état, je ne le dis pas inférieur [3] aux prophètes, je veux dire qu'il emploiera toutes les forces de son âme et leur assignera comme but unique [de leur activité] [la connaissance de] Dieu (qu'il soit exalté ! [4]), qu'il n'accomplira aucune action, quelle qu'elle soit [5], et ne prononcera aucune parole, à moins que cette action ou cette parole n'aboutisse directement ou indirectement à une vertu ; à propos de tout acte ou de tout mouvement, il réfléchira et regardera si cet acte ou ce mouvement conduit à ce but ou non, alors [seulement] il l'accomplira. C'est là le but que Dieu (qu'Il soit exalté !) nous demande de poursuivre, en disant : « Tu aimeras l'Eternel ton Dieu [6]... et de tout ton pouvoir » (Deut. 6 : 5), c'est-à-dire avec toutes les parties de ton âme ; tu assigneras à chacune de ses parties un but unique, « qui est d'aimer l'Eternel ton Dieu ». — Les prophètes, eux aussi, (que la paix soit sur eux !) nous invitent à tendre vers ce but. [L'auteur des Proverbes] a dit : « Connais-le (= Dieu) dans toutes tes voies », etc. (Proverbes 3 : 6), et les sages (= les docteurs de la loi), à titre de commentaire, y ajoutent ces mots : *même en cas d'une transgression* [d'un précepte], c'est-à-dire que l'on [7] doit assigner à cet acte [8] un but [9] conforme au droit, quoique [cet acte] implique, sous certain rapport une transgression. — Les sages (à leur tour), que la paix soit sur eux !, ont résumé ce sujet tout entier dans une for-

[1] Ou « les *meubles.* »

[2] En arabe : « après un très grand exercice ».

[3] Litt. « au-dessous. »

[4] Et leur assigne comme but : Dieu (qu'il soit loué !)

[5] En arabe : grande ou petite.

[6] Ibn Tibbon complète la citation biblique.

[7] En arabe il y a la seconde personne.

[8] Probablement : « à tout acte. »

[9] « La connaissance de Dieu. »

mule des plus concises [1] et l'ont embrassé d'une façon absolument complète ; et lorsque tu examines la concision de ces mots et te demandes comment ils ont pu exprimer ce sujet [2] si vaste et si important, que des volumes entiers ne sauraient épuiser, tu es obligé de reconnaître qu'ils n'ont pu être dits, à coup sûr, qu'au moyen d'une force divine [3]. Cette formule, contenue parmi les préceptes de ce traité michnaïque [d'Aboth], est ainsi conçue : « Que toutes tes actions soient accomplies au nom du Ciel [4].» Or, c'est bien là la pensée que nous avons développée nons-même dans ce chapitre. Et tout cela, nous avons jugé utile de le mentionner ici par rapport à ces préliminaires [5].

CHAPITRE VI

De la distinction [à établir] entre l'homme vertueux [6] et celui qui domine ses penchants [7] [et s'abstient du mal].

Les philosophes disent de celui qui se maîtrise, que, quoiqu'il accomplisse les actes vertueux, il fait le bien, tout en aspirant aux actions mauvaises [8] ; qu'il souhaite [de les accomplir], mais qu'il lutte contre son inclination et s'oppose par sa conduite [aux actes] vers lesquels le poussent sa force [9], sa passion et la disposition de son âme et que, s'il fait le bien, il en souffre [intérieurement [10]], tandis que l'homme [foncièrement] vertueux [11] se conforme dans sa conduite aux

[1] « Dans des expressions aussi concises que possible. »

[2] = Le but de toute l'activité humaine.

[3] = Par une sorte d'inspiration divine.

[4] C'est-à-dire pour complaire à Dieu.

[5] Les huit chapitres qui servent d'introduction au traité d'Aboth.

[6] C'est-à-dire qui est *naturellement* porté à la vertu.

[7] Litt. *le fort*, c'est-à-dire qui a la force de maîtriser ses mauvais penchants. Ibn Tibbon a traduit le premier terme arabe par : *l'homme pieux par excellence*, le second par une périphrase : *celui qui dompte sa passion et domine sa personne.*

[8] « Des méchants » dans le texte. — [9] Ibn Tibbon : « ses forces. »

[10] Ibn Tibbon traduit מתאר par deux termes : *il s'en afflige... et souffre un dommage.*

[11] C'est-à-dire dont les actes sont conformes à ses penchants et à ses aspirations.

actes auxquels le portent son désir et sa disposition [naturelle], qu'il fait le bien auquel il aspire et qu'il désire. Et les philosophes s'accordent pour dire que l'homme vertueux l'emporte en excellence et en perfection sur l'homme qui se maîtrise; toutefois, ils reconnaissent que, en bien des points, celui-ci est l'égal de l'homme vertueux, quoique nécessairement il lui soit d'un degré inférieur, puisqu'il aspire à l'action du méchant, tout en ne l'accomplissant pas, mais cette inclination au mal est une disposition mauvaise de l'âme. Salomon [1] (l'auteur du livre des Proverbes) a dit quelque chose d'analogue en ces termes: « l'âme du méchant désire le mal » (Prov. 21 : 10) [2]. Et au sujet de la joie qu'éprouve l'homme [foncièrement] vertueux à faire [3] le bien et de la peine que ressent celui qui n'est pas vertueux à s'abstenir du mal [4], il s'est exprimé ainsi : « C'est un bonheur pour le juste d'exercer la justice et un objet d'épouvante pour les artisans d'iniquité (Prov. 21 : 15.) ». Voilà ce qui ressort clairement des paroles des Ecritures [5] et en concordance avec ce que disent les philosophes. — Cependant, lorsque nous examinons les paroles des sages [6] [se rapportant] à ce sujet, nous constatons que, pour eux, (les sages), celui qui désire se livrer aux transgressions [de la loi] et qui y aspire, [mais sait se dominer], l'emporte [7] en excellence et en perfection sur celui qui n'éprouve pas ce désir et ne ressent aucune peine à éviter [les péchés], de sorte qu'ils disent que la vertu et la perfection d'un homme sont en raison directe de la puissance de son penchant pour les transgressions et de la peine qu'il éprouve à les éviter, et, sur ce point, ils (les sages) produisent plusieurs passages [8]. Ils disent

[1] Ibn Tibbon : « le *roi* Salomon (*la paix soit sur lui !*) »

[2] D'où Maïmonide conclut que, selon ce texte, désirer [faire] le mal, c'est avoir déjà l'âme d'un méchant, même si l'on s'abstient de mal faire.

[3] Litt. « à le faire = le bien. »

[4] Le texte porte : « à le faire », c'est-à-dire à faire le bien pour imiter l'homme vertueux.

[5] En arabe : « les paroles des lois de Dieu. »

[6] « Docteurs du Talmud. »

[7] Litt. « est supérieur et plus parfait. » — [8] Littéralement : « récits ».

(d'abord) : « Plus l'homme est grand, plus ses passions sont grandes[1]. » Bien plus[2], ils affirment même que la récompense de l'homme qui est maître de soi est en raison de la peine qu'il ressent à se contenir, ainsi ils disent : « La récompense sera proportionnée à la peine[3]; » mais, ce qu'il y a de plus fort, c'est qu'ils recommandent à l'homme de se maîtriser[4] et lui défendent de dire : « Certes, je ne suis pas porté naturellement à commettre cette transgression même si la loi [de Dieu] ne l'avait interdite ». Ils disent en effet : « R. Siméon, fils de Gamaliel, dit : On [l'Israélite] ne doit pas dire : « Je ne voudrais pas manger, [même si la loi ne me l'avait interdit], d'un mélange de viande et de laitage, ni porter un vêtement hétérogène (tissé avec de la laine et du lin) ; ni épouser une proche parente (dont le mariage est prohibé par la loi) ; mais je le voudrais, et, si pourtant je m'interdis ces actes[6], c'est uniquement parce que mon Père qui est dans les cieux me les défend[7]. » Or, d'après le sens apparent de ces deux assertions[8], au premier abord, il semble qu'elles soient contradictoires, mais il n'en est rien ; toutes deux sont, au contraire, justes, et il n'existe absolument aucune divergence entre elles. Et voici pourquoi : C'est que les actions mauvaises qui, selon les philosophes, appartiennent à la catégorie de celles dont ils disent que l'homme qui n'éprouve pas le désir de les accomplir, est supérieur à celui qui a ce désir, mais le maîtrise, ce sont les actions réputées mauvaises de tous les hommes; telles que l'effusion du sang (= l'assassinat), le vol, la spoliation, la fraude, le tort causé à celui qui n'a pas fait

[1] Traité Soucca 52 a. Traduit d'après Schuhl, Sentences et proverbes, p. 256 n° 715.

[2] Litt. « cela ne leur suffit pas. »

[3] Sentence de Ben-Héhé dans Aboth 5 : 26 ; traduit d'après Schuhl, p. 516.

[4] Litt. « d'être un homme qui se maîtrise ». Ibn Tibbon a traduit d'après le sens général : « de désirer se livrer aux transgressions ».

[6] Litt. « mais que ferais-je, puisque... »

[7] Mdr. R. Lev. Cf. Midr. Yalk. sur Liev. § 626 où l'auteur de la citation est R. Eliézer b Azarya.

[8] = Celle de R. Gamaliel et celle des philosophes.

de mal, le mal rendu [1] pour le bien, le mépris des parents et d'autres actes semblables; ces lois sont celles dont les sages (que la paix soit sur eux !) disent que, si elles n'avaient pas été inscrites [dans la Bible], elles eussent mérité de l'être ; ce sont aussi ces préceptes que quelques savants *modernes* [2], atteints de la maladie des *Moutacallimouni* [3], désignent sous le nom de Préceptes rationnels. Il est certain, en effet [4], que l'âme qui désire [accomplir] une de ces actions et y aspire, est une âme vicieuse [5], et que l'âme [foncièrement] vertueuse n'a absolument aucune envie de ces mauvaises actions et ne ressent aucune peine à les éviter. — Quant aux actions à propos desquelles les sages disent que celui qui se maîtrise pour ne pas les accomplir est le plus vertueux, et que sa récompense est la plus grande, ce sont celles qui ont trait aux « Lois révélées [6] », et cela est vrai; car sans les prophètes [7], elles [8] ne seraient pas [tenues pour] mauvaises en aucune manière. C'est pourquoi ils (les docteurs de la loi) disent aussi que l'homme doit garder en son âme l'amour de ces choses [défendues par la loi] et qu'il n'aurait pas à s'en abstenir, sans les prophètes [9]. — Considère cette sage [10] pensée des docteurs (que la paix soit sur eux !) et les exemples par lesquels ils l'ont figurée [11], car ils ne disent pas [12] : « On ne doit pas dire : je ne serais pas naturellement porté à tuer un être humain, à dérober, à mentir, mais j'aimerais pouvoir le faire, seulement [13], etc., » non, ils n'ont cité [comme exem-

[1] Litt. « rendre le mal au bienfaiteur. »

[2] « Postérieurs ».

[3] Catégorie de philosophes arabes.

[4] Litt. « il n'y a pas de doute. »

[5] Ou « imparfaite ».

[6] C'est-à-dire les lois cérémonielles édictées seulement par la religion.

[7] Ibn Tibbon traduit : la loi.

[8] C'est-à-dire les actes que ces lois défendent.

[9] Ibn Tibbon : « la loi ».

[10] Dans le texte : « leur sagesse, sur eux la paix ! »

[11] Dans le texte : « Et à quoi ils l'ont comparée ». C'est-à-dire à quelle comparaison ils ont eu recours pour la faire comprendre.

[12] Il s'agit de la parole de R. Gamaliel citée plus haut.

[13] Ibn Tibbon donne la suite de la parole de R. Gamaliel.

ples] que des prescriptions cérémonielles [= de la loi révélée à Moïse] : le mélange de la viande et du laitage, le port d'un vêtement hétérogène (tissé de laine et de lin), les unions prohibées; or, ces lois et d'autres analogues sont celles que Dieu désigne par : « *mes statuts* [1] », c'est-à-dire, d'après la parole [2] des sages, les préceptes que je t'ai prescrits et que tu n'as pas le droit de scruter [3], contre lesquels les autres peuples [païens] élèvent des objections et que Satan [4] attaque, des prescriptions comme la vache rousse [5], le bouc émissaire [6], etc. — Quant à ces lois que les auteurs [7] modernes appellent rationnelles, elle sont désignées généralement sous le terme de מצות (micvauth) « préceptes » [tout court], d'après l'explication des sages. — De tout ce que nous avons dit, on voit donc clairement quels sont les péchés pour lesquels l'homme, qui n'est pas enclin [à les commettre], l'emporte en excellence sur celui qui a cette inclination et la maîtrise [8], et quels sont ceux pour lesquels c'est l'inverse. Voilà donc un aperçu [9] original et une admirable [10] conciliation des deux assertions [11] et dont la teneur prouve la vérité de notre explication. Le sujet de ce chapitre est achevé.

CHAPITRE VII

Des Voiles [12] [arrêtant la prophétie [13]] et de leurs significations.

On trouve fréquemment dans les Midrashoth et les Haggadoth du Talmud [cette assertion] que, parmi les prophètes, il

[1] Ibn Tibbon : « statuts ». — [2] Dans le texte, il y a : « ils (les sages) disent ». Joma 56. — [3] C'est-à-dire de soumettre au contrôle de la raison.

[4] « L'esprit du mal personnifié dans un ange. » Cf. Job, chap. 1 et 2.

[5] Dont les cendres servent à la préparation des eaux lustrales. Voir Nombres 19.

[6] Lévitique 21 : 21 sq.

[7] Il s'agit de ces auteurs qui imitent trop fidèlement les Moutacallimoun arabes.

[8] En arabe : « maîtrise son âme à l'égard de ces transgressions ».

[9] En arabe : « point ». — [10] Litt. « étonnant ».

[11] Celle des philosophes et celle des docteurs de la loi.

[12] Litt. « cloisons » ou « barrières », « voiles », « écrans », qui font obstacle à la prophétie et à la connaissance intuitive de Dieu. — [13] Cf. *Guide des égarés* trad. S. Munk, p. 3, p. 56, note 38, lire le ch. 9, p. 56 et suivantes.

en est qui ont vu Dieu derrière un grand nombre de voiles, d'autres à travers un petit nombre, selon qu'ils étaient plus ou moins rapprochés de la divinité et d'après le rang qu'ils occupent parmi les prophètes, de sorte que [les docteurs de la loi] ont dit que Moïse, notre Maître, a vu Dieu derrière un seul voile brillant, c'est-à-dire transparent, conformément à cette parole : « Il (Moïse) a contemplé Dieu [comme] à travers un miroir éclairant les yeux, » איספקלריא (= speculare) étant [en latin] le nom du miroir, fait d'un corps transparent[1] à l'instar du verre et du cristal, comme nous l'expliquerons à la fin (du traité Mischnaïque) de Kélim. Or, le but visé par cette assertion je vais te le dire : c'est que, comme je l'ai déjà expliqué au deuxième chapitre, les qualités [de l'homme] sont les unes intellectuelles et les autres morales, de même les défauts sont les uns intellectuels, comme l'ignorance, le défaut d'attention et d'intelligence, d'autres sont d'ordre moral, comme la sensualité, l'orgueil, la colère, la honte, l'amour de l'argent et d'autres défauts analogues, qui sont en très grand nombre.

Nous avons aussi indiqué, dans le quatrième chapitre, la méthode à suivre pour les étudier ; l'ensemble de ces vices constitue des « voiles » qui séparent l'homme de Dieu (qu'il soit exalté !). Le prophète [Isaïe] visant ce sujet a dit : « Ce sont vos iniquités qui vous ont séparés de Dieu » (Isaïe 59 : 2), il dit que nos péchés, c'est-à-dire les vices, comme nous venons de le dire, sont les voiles [= les obstacles] qui s'interposent entre l'homme et Dieu (qu'il soit exalté !). — Sache bien qu'un prophète, pour pouvoir prophétiser, doit posséder toutes les qualités intellectuelles et la majeure partie des qualités morales et les plus importantes d'entre celles-ci, selon cette parole [des docteurs] : « L'inspiration prophétique n'est donnée[2] qu'à un homme *sage*, *fort* et *riche;* le terme de « sage » embrasse certainement les qualités intellectuelles ; celui de « riche » s'applique aux qualités morales, c'est-à-dire au contentement, car ils (les docteurs) désignent

[1] Yebam 49 b. — [2] Sabbath 92 a.

[2] Le texte porte : « ne repose ».

l'homme content (= satisfait de son sort) par « riche », selon cette parole qu'ils disent (Aboth 4 : 1), pour définir le mot « riche » : « Qui est riche ? Celui qui est content de son sort, » c'est-à-dire qui se contente de ce que sa destinée lui a réservé [1] et ne s'afflige pas de ce qu'elle ne lui a pas octroyé ; et, pareillement, [le terme de] « *fort* » s'applique aux qualités morales, c'est-à-dire [à celui] qui dirige ses forces en conformité de la raison [2], comme nous l'avons expliqué au chapitre V ; c'est ainsi qu'ils [les docteurs] disent : « Qui est *fort* ? Celui qui maîtrise ses passions. » — Le prophète, en effet, ne doit pas nécessairement posséder toutes les qualités morales au point qu'aucun vice ne l'atteigne [3], puisque Salomon était prophète au témoignage de l'Ecriture. « A Gabaon l'Eternel apparut à Salomon » (Rois 3 : 5), or, nous lui connaissons un défaut moral, la passion pour une certaine chose [4] : le grand nombre de femmes, et ce [défaut] résulte d'une disposition à la sensualité et [l'on] [5] dit explicitement : « N'est-ce pas en cela qu'a péché Salomon ? » (Néh. 13 : 26.) — Pareillement David (que la paix soit sur lui !) était prophète. Il dit : « A moi le Rocher d'Israël a parlé » (2 Sam. 23 : 3) ; or, nous savons qu'il fut cruel et, quoiqu'il n'exerçât cette cruauté que contre les païens et à l'occasion du massacre des infidèles négateurs [6] et qu'il fût bon pour Israël, il est cependant dit clairement dans les Chroniques que Dieu ne l'autorisa [7] pas à construire le sanctuaire à cause du grand nombre d'hommes qu'il tua, mais [Dieu] lui dit : « Ce n'est pas toi qui édifieras une maison en mon nom, parce que tu as versé beaucoup de sang » (Chron. 28 : 3). — Nous remarquons aussi chez Elie (d'heureuse mémoire !) la disposition à la

[1] Mot à mot « de ce que son temps lui a fait trouver ».

[2] Ibn Tibbon ajoute : « et la prudence ».

[3] Mot à mot « ne le diminue ».

[4] Nous lisons ce mot ביאן avec *techdid* dans le *ya*, et le dictionnaire le donne comme un terme étranger signifiant : *res*. Ibn Tibbon a traduit littéralement : *explication*, qui ferait double emploi avec le terme explicatif suivant : ודלך

[5] C'est-à dire la Bible.

[6] C'est-à-dire « des ennemis de la religion ».

[7] Ibn Tibbon ajoute : « Et il ne fut pas jugé digne ».

colère et, quoiqu'il l'ait manifestée contre les négateurs et [1] contre eux [seulement], néanmoins les sages (les docteurs de la loi) ont déclaré que Dieu l'a retiré à Lui et lui a signifié que celui-là n'a pas la sympathie des hommes qui est animé, comme toi, d'un si grand zèle (= d'un fanatisme si farouche) qu'il les fait périr. — Nous remarquons aussi que Samuel avait peur de Saül et que Jacob redoutait la rencontre d'Esaü ; or, ces dispositions morales et d'autres analogues sont des voiles (= obstacles) aux yeux des prophètes (que la paix soit sur eux!). — De ceux d'entre eux, qui étaient affectés de deux ou trois dispositions non conformes au juste milieu [2], comme nous l'avons expliqué au chapitre IV, il est dit qu'ils ont vu Dieu derrière deux ou trois voiles. — Et ne te récrie pas à l'idée que l'absence de certaines qualités morales puisse diminuer le degré de la prophétie, puisque nous remarquons que certains défauts moraux arrêtent complètement le don prophétique, tels que la colère dont ils [les docteurs] disent : « Quiconque se met en colère, s'il est prophète, l'inspiration prophétique se retire de lui [3]; et ils en donnent comme preuve Elisée que l'inspiration abandonna, lorsqu'il se mit en colère, et tant que dura sa colère, d'après ce que dit l'Ecriture : « Et maintenant cherchez-moi un musicien? » (2 Rois 3 : 15.) Il en est de même du souci et du chagrin [4] : c'est ainsi que tout le temps qu'il pleura son fils Joseph, le patriarche Jacob fut privé de l'inspiration prophétique [5] jusqu'à ce qu'on lui eût annoncé que [Joseph] était en vie ; l'Ecriture dit alors : « L'esprit de Jacob, leur père, se ranima » (Genèse 45 : 27), ce que la paraphrase d'Onkelos [6] traduit, selon les commentaires remontant à Moïse, notre Maître [7] : « Et l'esprit prophétique reposa [de nouveau] sur Jacob leur père. » — Quant aux docteurs, ils disent : « La prophétie ne repose pas chez celui qui est

[1] L'arabe dit : « et que contre eux il fut courroucé », ce qui forme pléonasme.

[2] En arabe : « dans un juste milieu ». — [3] Pesahim 66.

[4] Suppléez : font perdre l'inspiration.

[5] Cf. *Guide*, trad. S. Munk 2, p. 287. — [6] Ibid.

[7] Ibn Tibbon n'a pas ces mots.

négligent ou qui a le cœur affligé, mais sur celui qui est dans une disposition sereine[1] ». Et lorsque Moïse, notre Maître, eut conscience d'avoir éloigné de lui tout ce qui pouvait s'opposer à la prophétie[2], et que toutes les qualités morales et intellectuelles étaient arrivées chez lui au degré le plus parfait, il demanda à percevoir Dieu dans la réalité de son essence[3]; et il dit [donc] : « Montre-moi, je te prie, ta gloire » (Exode 33 : 18). Et Dieu (qu'il soit exalté !) lui fit alors comprendre que cela est impossible, parce qu'il (Moïse) est un esprit uni à la matière, c'est-à-dire en tant qu'homme; comme le dit l'Ecriture : « Car[4] l'homme ne peut me voir et vivre ». (Ibid. v. 20.) Il ne restait donc plus qu'un seul voile transparent qui empêchait Moïse d'atteindre à la connaissance réelle de l'essence divine : l'intelligence humaine non distincte [du corps]. Et pourtant Dieu (qu'il soit exalté !) favorisa Moïse, en lui accordant, à la suite de sa demande, une compréhension plus grande que celle qu'il (Moïse) avait auparavant ; mais il lui apprit que le but [qu'il voulait atteindre] ne lui était pas accessible à cause de sa nature corporelle. [L'Ecriture] a désigné l'intuition réelle [de l'essence divine] [par l'expression] : *voir la face*, parce que si l'on voit quelqu'un de face, on a, au fond de son âme, l'image [de cette personne] qu'on ne confond pas avec celle d'un autre [homme] ; tandis que, lorsqu'on ne l'aperçoit que de dos, même si, en la voyant ainsi, on la reconnaît, on a cependant parfois des doutes à son sujet et on la confond parfois avec un autre. Et, pareillement, la connaissance véritable de Dieu (qu'il soit exalté !) consiste en ce que l'existence de Dieu parvienne dans l'âme de l'homme de telle sorte qu'elle ne s'associe, en ce qui concerne ce concept de l'existence, à aucune des choses existantes, au point que [l'homme] trouve [l'existence de Dieu] affermie en son âme et différant de ce qu'il trouve en son âme de l'existence des autres êtres. Or, la

[1] Sabbat 30 b. — [2] Litt. « qu'il ne lui restait pas de voile qu'il n'eût écarté ».

[3] Le texte ajoute : « rien ne lui faisant obstacle; » ce qui est une répétition de plus haut.

[4] Nous avons traduit ce mot d'après Ibn Tibbon.

perception humaine ne saurait parvenir à ce résultat[1], et Moïse (que la paix soit sur lui !) a atteint un degré un peu inférieur, que (l'Ecriture) définit par ces mots : « tu me verras par derrière, » etc. (Ibid. v. 23.) — (Je me propose de compléter ce sujet dans le livre de la prophétie[2].) — Comme les sages (= les docteurs de la loi) (que la paix soit sur eux !) ont su que ce sont ces deux sortes de défauts, c'est-à-dire les défauts intellectuels et les défauts moraux, qui constituent des voiles entre l'homme et Dieu et qu'à cet égard il existe une hiérarchie [des degrés] de prophètes, ils ont dit de certains prophètes dont la science et les mœurs leur paraissaient remarquables : « qu'ils auraient mérité de voir reposer sur eux la gloire divine à l'instar de Moïse, notre Maître ». (Soucca 58.) — Que le sens de cette comparaison ne t'échappe pas, car s'ils [les docteurs] comparent ces prophètes à Moïse, ils sont loin[3] de les déclarer ses égaux. — Ils ont dit pareillement d'autres prophètes qu'ils étaient comme Josué, dans le sens que nous venons de mentionner.

Tel est le sujet que nous nous proposions de traiter dans ce chapitre.

CHAPITRE VIII

Du naturel[4] de l'homme.

Il est impossible que dès, le début, l'homme vienne au monde en possession d'une vertu ou d'un vice, de même qu'il est impossible que l'homme vienne au monde capable d'une œuvre quelconque ; mais, ce qui est possible, c'est qu'il vienne au monde avec la prédisposition à une vertu ou à un vice, de sorte que, certaines actions, lui seront plus aisées

[1] On ne peut connaître Dieu comme on connaît une chose créée ; autrement dit, le terme de « connaître » n'est employé dans ce passage que par pure homonymie.

[2] Maïmonide n'a jamais publié ce livre ; il parle également de ce projet dans le *Guide* (trad. S. Munk) I, 15 ; ce qui l'y fit renoncer, ibid.

[3] Nous lisons, avec Ibn Tibbon, חלילה au lieu de ובאללהם du texte de Pococke.

[4] C'est-à-dire des dispositions innées de l'homme. Voir *Guide des égarés*, trad Munk, II, p. 131, n. 1.

que d'autres. Si, par exemple, le tempérament d'un homme est enclin à la sécheresse, la substance de son cerveau étant pure et contenant peu d'humeurs, cet homme retiendra plus facilement et saisira mieux les idées qu'un individu flegmatique dont le cerveau est plein d'humeurs. Cependant, qu'on laisse l'homme prédisposé par son tempérament à cette aptitude intellectuelle, sans [qu'il reçoive] aucune culture et sans qu'aucune de ses forces ne soit convenablement dirigée, il demeurera ignorant à coup sûr; mais inversement, qu'on instruise et exerce celui dont la complexion est épaisse et abondante en humeurs, il apprendra et saisira, [mais] avec difficulté, il est vrai. Et, en ce même ordre d'idées, quelqu'un dont le cœur a un tempérament un peu plus chaud qu'il ne convient, sera courageux, je veux dire porté au courage, et, si on lui enseigne le courage, il deviendra aisément courageux; tandis qu'un autre dont le cœur a un tempérament un peu plus froid qu'il ne faut, est enclin à la couardise et à la peur et, si, en outre, on la lui inculque et qu'on l'y accoutume, il contractera aisément cette habitude; mais si on se propose de le rendre courageux, il y arrivera [1] avec quelque peine et à la condition absolue qu'on l'y accoutume. Je ne t'ai donné cette explication que pour que tu ne prennes pas au sérieux les divagations qu'imaginent faussement les partisans de l'astrologie [2], lorsqu'ils prétendent que, selon les moments où naissent les hommes, ils sont ou vertueux ou vicieux; qu'un individu est irrésistiblement contraint d'accomplir ces sortes d'actions. — Quand à toi, [lecteur], sache que le point sur lequel s'accordent et notre doctrine religieuse et la philosophie grecque et que corroborent des preuves péremptoires [3], c'est que toutes les actions de l'homme relèvent de lui-même, qu'aucune nécessité ne pèse sur lui à cet égard, et qu'aucune

[1] Le texte arabe n'est pas très clair. Litt. « et même avec de la peine, il ne le deviendra pas, mais il le deviendra pourtant, si on l'y a habitué. » Ibn Tibbon et après lui W. ont traduit : « Il ne le deviendra qu'avec peine et grâce à une longue habitude » et n'ont pas rendu la première négation מא יצירו et le לכן du second membre de phrase.

[2] = Les fatalistes. Maïmonide réfute le fatalisme.

[3] En arabe : « des démonstrations de la vérité, » = des preuves sans réplique.

force étrangère ne l'oblige à tendre à une vertu ou à un vice, à moins d'une prédisposition de tempérament qui, comme nous l'avons expliqué, lui rend une chose aisée ou malaisee; mais, quant à y être contraint ou empêché, en aucune manière. D'ailleurs, si l'homme était contraint dans ses actions, les commandements et les défenses de la loi divine deviendraient sans objet, et toute la législation mosaïque [1] serait absolument vaine, l'homme ne possédant pas le libre choix de ses actions; et, pareillement, il en résulterait l'inutilité de l'enseignement et de l'éducation, comme de l'apprentissage des professions [2]; tout cela serait vain, l'homme, d'après les partisans de cette opinion, ne pouvant absolument pas se dispenser, y étant contraint par une cause [3] extérieure, d'accomplir telle action, d'acquérir telle science et de contracter telle ou telle manière d'être. En outre, la récompense et le châtiment seraient alors une pure injustice de la part des hommes, les uns à l'égard des autres, et de la part de Dieu à notre égard, car, si Siméon tuait Ruben, le premier devant nécessairement tuer et le second devant nécessairement être tué, pour quelle raison punirions-nous Siméon et comment [Dieu], qui est juste et loyal, pourrait-il le punir pour un acte qu'il a dû nécessairement accomplir et dont il n'aurait pas pu se dispenser, même s'il l'eût voulu. Et seraient également sans objet tous les préparatifs quels qu'ils soient, comme la construction des maisons, l'acquisition des vivres, la fuite devant un danger et d'autres choses analogues; les événements décrétés à l'avance devant immanquablement s'accomplir. Or, tout cela est faux et absurde, contraire aux notions de la raison et à l'expérience des sens; c'est renverser les fondements de la religion [4] et attribuer à Dieu l'injustice et loin de lui! [pareille affirmation]. — Mais la vérité, à l'abri

[1] L'arabe dit : « tout cela ».

[2] Arts pratiques ou métiers.

[3] L'arabe dit litt. « à l'appelant qui l'appelle du dehors ». Ibn Tibbon a rendu ces mots par : « à l'agent qui le contraint du dehors, indépendamment de lui. Ibn Tibbon a dû traduire d'après un texte défectueux : les négations מבלתי לא devant שידע doivent être biffées.

[4] En arabe : « de la loi ».

de tous les doutes, c'est que toutes les actions de l'homme ne relèvent que de lui, qu'à son gré il agit ou s'abstient d'agir, sans qu'aucune nécessité ou contrainte ne pèse sur lui à cet égard, et de là [aussi] résulte le bien fondé des dispositions législatives [1] ; c'est pourquoi Dieu a pu dire : « Vois, j'ai placé devant toi aujourd'hui la vie et le bien, la mort et le mal, choisis le bien » (Deut. 30 : 15 et 19), nous laissant toute liberté à cet égard ; de là aussi résultent et la punition de celui qui a désobéi et la récompense de celui qui a obéi, conformément à cette parole : « Si vous écoutez... et si vous n'écoutez pas » (Deut. 29 : 1 sq. ; ibid. 15 sq.) ; de là résultent encore l'enseignement et l'étude, [comme il est dit] : « Vous enseignerez à vos enfants, etc... et vous leur apprendrez et vous aurez soin de les pratiquer » (Deut. 4 : 10 ; ibid. 5 : 1) ; et ainsi de tous les passages relatifs à l'enseignement et à la pratique des commandements. De là découle aussi l'utilité de toutes les dispositions [2], telles qu'elles sont formulées dans le livre de la Vérité [3] [la Tôra] : « Et tu feras une balustrade » (Deut. 20 : 5-7) ;... « Car quelqu'un pourrait tomber. — De peur qu'il ne meure à la guerre... Sur quoi se coucherait-il... Ne prends pas en gage la meule inférieure et la meule supérieure » (Deut. 24 : 6) et ainsi d'un très grand nombre de passages dans la Tôra et dans les livres de la prophétie qui se rapportent à ce sujet, je veux dire aux dispositions (à prendre). — Quant à l'assertion qu'on trouve chez les sages et qui est ainsi conçue : « Tout est dans la main de Dieu, excepté la crainte de Dieu » (Berachoth 33 *b*), elle est vraie et conforme à ce que nous avons dit ; pourtant bien des gens se trompent à son sujet en prétendant que certaines actions, qui sont libres, sont imposées à l'homme, comme le mariage avec telle femme ou la possession de tel ou tel bien ; or, cela n'est pas vrai, car, si cet homme a épousé telle femme, en vertu d'un contrat de mariage et de la cérémonie nuptiale,

[1] Litt. « c'est pourquoi l'action de donner des commandements s'imposait ».

[2] Mesures de précaution pour éviter des dommages. Voir Deut. 22 : 8.

[3] Wolff traduit à tort : « in der « wahren » Schrift », au lieu de : « in der Schrift der Wahrheit. »

alors qu'il avait le droit de l'épouser, et s'il s'est uni à elle pour la continuation de l'espèce, cela constitue l'accomplissement d'un devoir religieux (Miçva), or, Dieu ne décrète pas d'avance l'accomplissement d'un devoir religieux. Que si, au contraire, il y avait dans ce mariage une irrégularité, il constituerait une transgression et Dieu ne décrète pas non plus d'avance une transgression. — Et, pareillement, à propos de quelqu'un qui aurait spolié le bien d'un autre ou le lui aurait dérobé ou s'en serait emparé par ruse, l'aurait renié et même aurait juré faussement [pour se l'approprier], si nous disions que Dieu avait décrété d'avance que cet argent revienne à celui-ci au détriment de celui-là, il aurait décrété une transgression, ce qui ne saurait être ; mais l'accomplissement, comme la violation de la loi, ne peut s'appliquer, à coup sûr, qu'aux actions libres de l'homme, parce que, comme nous l'avons expliqué dans le deuxième chapitre, les commandements et les défenses de la loi ne peuvent se rapporter qu'à des actions que l'homme est libre d'accomplir ou de négliger ; et c'est sur cette partie de l'âme (= la volonté) que repose la crainte de Dieu, laquelle ne dépend pas de Dieu, mais relève de la liberté de l'homme, comme nous l'avons démontré. Par conséquent, les sages, par ce terme : « tout » (dépend de Dieu) etc., n'ont en vue que les choses naturelles, au sujet desquelles l'homme n'est pas libre, comme le fait d'être grand ou petit, l'abondance ou la pénurie de pluies, la pureté ou l'impureté [1] de l'air ou d'autres faits analogues qui sont du [2] domaine du monde physique, à l'exclusion de l'activité ou de l'inertie de l'homme [3] ; — et lorsque les sages ont exprimé cette idée : que la soumission aux lois divines et leur transgression ne dépendent ni d'un décret de Dieu, ni de sa volonté, mais uniquement de la décision de l'individu, ils n'ont fait que s'inspirer de ce texte de Jérémie : « Le mal et le bien n'émanent pas du Très-haut » (Jérémie 3 : 38-41). Or, le mal, ce sont les mauvaises actions,

[1] Litt. « la corruption de l'air où sa pureté, cause des maladies ».

[2] En arabe : « dans tout ce qui arrive ».

[3] Litt. « les mouvements de l'homme et son repos ».

et le bien, les bonnes actions. Le prophète Jérémie affirme donc que Dieu ne décrète pas d'avance que l'homme agira bien ou mal. Et, s'il en est ainsi, il est juste que l'homme éprouve de la tristesse et gémisse à cause de ses fautes et de ses péchés, puisqu'il les a commis librement. C'est pourquoi, il (le prophète) dit : « Pourquoi donc se plaindrait l'homme sa vie durant, l'homme chargé de péchés ? » (Ibid. v. 39.) Le prophète reprend ensuite et dit que le traitement de cette maladie (= le péché) dépend de nous, car, ayant péché librement, il dépend de nous également de nous amender et de renoncer à nos mauvaises actions. Aussi, le texte continue-t-il par ces mots : « Examinons nos voies, scrutons-les et retournons à l'Eternel ! Elevons nos cœurs avec nos mains vers Dieu qui est au ciel » (v. 39). — Quant à cette proposition, bien connue et dont l'équivalent se trouve dans les paroles des docteurs (du Talmud) et dans les textes des Ecritures, savoir : Que l'action de se lever et de s'asseoir, ainsi que tous les mouvements que l'homme accomplit, sont déterminés par la volonté et le dessein de Dieu, c'est là une affirmation juste, mais seulement en un sens, comme lorsque nous disons d'une pierre lancée en l'air et qui tombe à terre, que c'est par la volonté de Dieu qu'elle est descendue à terre ; cela est juste, puisque c'est Dieu qui a voulu que la terre tout entière fût au centre [de l'univers] ; par conséquent, chaque fois que l'on en lance une partie en l'air, celle-ci se meut vers le centre[1]. Pareillement chaque partie du feu se meut dans le sens de la hauteur d'après la volonté [de Dieu] qui a établi que le feu [en général] se meut vers la hauteur, mais non pas que Dieu ait voulu qu'actuellement, au moment où telle partie de la terre (pierre) est mise en mouvement, elle se dirige en bas. A cet égard les Moutacallimoune sont d'un avis contraire, car je les ai entendus affirmer que la volonté [divine] se manifeste constamment et successivement à propos de chaque chose, mais nous [Israélites] nous n'admettons pas cela, car nous croyons que la volonté de Dieu s'est manifestée une fois pour toutes à l'origine

[1] En vertu de la loi de la « gravitation ».

du monde et que tout suit constamment son cours naturel, conformément aux paroles de l'Ecclésiaste : « Ce qui a été, c'est ce qui sera ; ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera, il n'y a rien de nouveau sous le soleil. » (Ecclés. 1 : 9.). C'est pourquoi nos sages ont été amenés à dire que tous les faits miraculeux qui s'écartent du cours naturel des choses, aussi bien ceux accomplis dans le passé, que ceux promis par l'Ecriture pour les temps à venir, ont été prédéterminés par la volonté divine lors de la création et que, dès ce moment-là, des dispositions ont été prises dans la nature de ces choses pour qu'elles s'accomplissent, comme elles se sont accomplies effectivement. Et lorsque ces faits s'accomplissent au moment convenable, on s'imagine que ce sont à ce moment-là des choses absolument nouvelles, alors qu'il n'en est rien. Les docteurs de la loi ont longuement et fréquemment développé ce sujet dans le Midrach Kohéleth et ailleurs; et une de leurs assertions ayant trait à ce sujet est ainsi conçue : « Le monde suit son cours habituel » ; et, de toutes leurs paroles, il ressort constamment qu'ils évitent de faire intervenir la volonté divine à propos de chaque chose et à toute occasion. C'est en ce sens qu'on peut dire, quand quelqu'un se lève ou s'assied que c'est Dieu qui l'a voulu, c'est-à-dire que Dieu a établi dans la constitution physique de l'homme, à l'origine de son existence, qu'il se lèvera ou s'assoira en vertu de son libre arbitre, mais [il n'est pas vrai] que Dieu veuille actuellement, au moment où l'homme se lève, qu'il se lève ou non, pas plus qu'il ne veut actuellement, au moment où la pierre tombe, qu'elle tombe ou non. En résumé, voici ce que tu dois croire, c'est que, de même que Dieu a voulu que l'homme se tînt droit, eût une large poitrine et des doigts, ainsi il a voulu que l'homme pût spontanément se mouvoir ou se tenir en repos et qu'il agit librement, sans qu'on l'y contraignît ou qu'on l'en empêchât, comme cela ressort du Livre de la Vérité (la Bible), lorsqu'il dit pour élucider cette question[1] : « Voici l'homme devenu comme l'un de nous, en ce

[1] = De la nature de la volonté divine.

qu'il connaît le bien et le mal », etc. (Genèse 3 : 32). Et [1] [Onkelos], lui aussi, dans sa paraphrase, a montré qu'il faut prendre ensemble : « mimménnou ladâath taubh vara » ממנו לדעת טוב ורע c'est-à-dire qu'Adam est [un être] unique au monde, je veux dire qu'il forme une espèce à laquelle aucune autre ne ressemble pour partager cet avantage, qui lui appartient en propre. Et cet avantage, quel est-il ? C'est de connaître spontanément le bien et le mal et de faire ce qu'il veut, sans qu'on puisse l'en empêcher. Et, cela étant [2] « il (Adam) pourrait étendre sa main et cueillir aussi du fruit de l'arbre de vie ; il en mangerait et vivrait à jamais ». Puisque, de l'essence [même] de l'homme, il résulte qu'il fait librement le bien et le mal, quand il le veut, il faut donc lui enseigner les moyens [3] de faire le bien, lui donner des commandements, le soumettre à des défenses, le punir et le récompenser, ce qui est parfaitement juste. Il convient, en outre, que l'homme s'accoutume à pratiquer le bien pour acquérir les vertus et s'efforce d'éviter le mal pour se débarrasser des vices, s'il en a contracté. Et qu'il ne prétende pas que, ces vices une fois contractés en vertu de sa condition, cette dernière ne saurait être modifiée, car toute condition peut être modifiée : bonne, elle peut devenir mauvaise, et mauvaise, elle peut devenir bonne, l'homme ayant pleine liberté à cet égard. — C'est pour appuyer cette proposition [4] (la liberté) et à cause d'elle que nous avons reproduit ce que nous avons dit sur l'obéissance [à la volonté de Dieu] et sur la transgression. — Il nous reste encore un point à élucider, qui se rapporte à ce sujet, et le voici : Un certain nombre de passages de l'Ecriture ont pu faire croire par erreur à certaines gens que Dieu décrète la rébellion [à ses propres lois] et y contraint [les hommes], mais cela est erroné ; il nous faut donc expliquer ces textes puisqu'ils ont fréquemment jeté le trouble dans

[1] Wolff insère le mot « aber » qui fausse le sens de cette phrase, citée par Maïmonide pour corroborer sa thèse du libre arbitre de l'homme.

[2] « Puisqu'il possède cet avantage. Ibid. »

[3] Litt. « les voies du bien. » De là l'utilité d'une Révélation.

[4] En arabe : « c'est le sens de cette proposition ».

certains esprits. Un de ces passages est la parole [de Dieu] à Abraham : « Et ils les assujettiront et ils les tourmenteront » (Genèse 15 : 13). Vous voyez, dit-on, que Dieu a décrété que les Egyptiens opprimeraient la race d'Abraham ; pour quel motif donc [Dieu] les a-t-il châtiés (= les Egyptiens), contraints qu'ils étaient de les assujettir, conformément au décret de Dieu ? La réponse [à cette objection], la voici : C'est que cette parole de l'Ecriture doit s'entendre, comme si Dieu avait dit : que, parmi ceux qui naîtront dans la suite des temps, il y aura des transgresseurs et des observateurs [de la Loi], des hommes vertueux et des méchants, ce qui est vrai ; mais rien dans cette parole divine n'obligeait en aucune manière le méchant à devenir méchant et tel homme vertueux à devenir vertueux ; au contraire, quiconque, parmi eux, a été méchant, l'a été en toute liberté et, eût-il voulu être vertueux, il eût pu l'être sans entrave ; et, de même, tout homme vertueux, qui eût voulu être méchant, aurait pu l'être sans entrave ; car les paroles divines ne s'appliquent pas à telle ou telle personne en particulier au point qu'elle puisse prétendre avoir agi en vertu d'une prédétermination, non, elle ne s'applique qu'à la généralité, chaque personne gardant son libre arbitre, conformément à sa condition originelle. Ainsi, chaque Egyptien qui opprima [les Israélites] et les traita avec injustice, avait été laissé libre de ne pas les opprimer, s'il l'eût voulu ; car il n'avait pas été arrêté à l'avance que telle personne aurait à les maltraiter. — La même réponse s'applique à cette autre parole divine : « Lorsque tu reposeras près de tes ancêtres, ce peuple s'empressera de s'adonner aux divinités du pays étranger » (Deut. 31 : 16), cela signifie que si quelqu'un vient à se livrer à l'idolâtrie, nous lui appliquerons [telle ou telle pénalité] et agirons à son égard [de telle ou telle manière] ; car, si l'on supposait qu'il ne se rencontrerait plus tard personne qui transgressât (la Loi), il s'en suivrait que la menace d'un châtiment serait sans objet, que toutes les malédictions seraient sans effet et, que pareillement, les punitions mentionnées dans la Loi [n'auraient aucune portée]. — De même, à propos

du supplice de la lapidation que nous rencontrons dans la Loi, nous ne devons pas dire que celui qui a profané le sabbat, y a été contraint, ni au sujet de malédictions encourues par ceux qui se sont livrés à l'idolâtrie, qu'il avait été décrété à l'avance qu'ils deviendraient idolâtres, mais nous disons que quiconque a adoré des faux dieux a agi librement et a encouru pour ce motif le châtiment [selon cette parole]: « Ils se délectent dans leurs errements, etc. Eh bien ! moi aussi je prendrai plaisir à me jouer d'eux » etc. (Isaïe 66 : 3-84). — Quant au passage [de l'Ecriture] : « Et j'endurcirai le cœur de Pharaon » etc. (Exode 14 : 4), qu'il a ensuite puni et fait périr, il y a lieu de s'y arrêter, car il en découlera un principe important. Considère, donc, ce que je vais dire à ce sujet, appliques-y ton attention et compare mon explication à toutes celles qu'on y a données et choisis pour toi l'interprétation qui te semblera la meilleure. Si Pharaon et son parti n'avaient pas commis d'autre faute que celle de ne pas renvoyer Israël, tout ce récit serait à coup sûr difficile à comprendre, [car], après les avoir empêchés de renvoyer Israël, selon cette parole : « Car j'ai endurci son cœur et le cœur de ses serviteurs » etc. (Exode 10 : 1), comment [Dieu] exige-t-il de Pharaon leur renvoi, alors qu'il était contraint de ne pas les renvoyer, [pourquoi] ensuite Dieu le punit-il pour ne les avoir pas renvoyés et le fait-il périr, lui et tout son parti ? Tout cela serait injuste et contredirait tout ce que nous avons dit précédemment, mais il demeure établi que les choses ne se présentèrent pas ainsi. Au contraire, Pharaon et son parti ont péché librement, sans avoir subi aucune contrainte, aucune nécessité ; ils ont molesté les étrangers qui se trouvaient parmi eux et se sont comportés à leur égard d'une manière absolument inique, comme le dit expressément l'Ecriture : « Il dit à son peuple : Voyez la population des enfants d'Israël surpasse et domine la nôtre. Eh bien ! usons d'expédients contre elle » (Exode 1 : 10) etc., or, cet acte, ils l'ont accompli de leur plein gré, dans la perversité de leur esprit et sans y avoir été contraints. Aussi, le châtiment que pour cette conduite, Dieu leur infligea, c'est qu'il les em-

pêcha de s'amender, afin qu'ils subissent précisément le genre de peine qu'exigeait la Justice [divine], et cet empêchement mis à leur amendement impliquait qu'ils ne les renverraient pas, ce que Dieu lui avait déjà fait comprendre, et il lui avait même déjà signifié que s'il s'était proposé uniquement de les affranchir, Il y serait parvenu en le faisant périr lui [1], Pharaon, et son parti et [de ce fait], Israël aurait été affranchi; mais tout en les affranchissant, Dieu voulait châtier Pharaon pour l'oppression qu'il leur avait fait subir antérieurement, comme l'Ecriture l'a dit au commencement du discours [de Dieu à Abraham] : « Mais à son tour la nation qui les asservira sera jugée par moi, » etc., (Genèse 15 : 14), mais s'il s'étaient amendés, Dieu n'aurait pas pu les châtier, c'est pourquoi ils ont refusé de se convertir et ont retenu les Israélites, d'après ce passage : « Si à présent j'eusse étendu ma main, etc., mais voici pourquoi je t'ai laissé vivre », etc. (Exode 9 : 15, 16). — Mais qu'on ne nous accuse pas de dire une absurdité [2], parce que nous prétendons que Dieu punit parfois un homme en l'empêchant de s'amender, en le privant de la liberté de s'amender, car Dieu connaît [la nature des] péchés [3], et c'est dans sa sagesse et sa justice qu'il détermine l'étendue du châtiment. Ainsi, tantôt il punit [le pécheur] seulement ici-bas, tantôt seulement dans l'autre vie, tantôt dans l'un et dans l'autre mondes, et, d'autre part, les châtiments qu'il inflige ici-bas sont de nature diverse : tantôt le châtiment atteint le corps, tantôt les biens et tantôt les deux simultanément. Et, de même, à titre de châtiment il paralyse parfois l'homme dans quelques-uns de ses mouvements libres. Il prive, par exemple, la main du pouvoir de la « préhension », comme il l'a fait à l'égard de Jéroboam, l'œil du pouvoir de la vision, comme il l'a fait aux habitants de Sodome attroupés contre Loth; pareillement, il peut supprimer chez un homme [jusqu'à] la liberté de s'amender, au

[1] Ibn Tibbon ajoute : « bientôt et sans délai ».

[2] En arabe : « une horreur ».

[3] Ibn Tibbon et Wolff dans leur traduction mettent : « les pécheurs » au lieu de les « péchés ».

point qu'il n'en éprouve aucun désir et qu'il périra par son propre péché. Mais nous ne sommes pas tenus de connaître la sagesse divine jusqu'à savoir pour quel motif il a infligé telle sorte de châtiment plutôt que telle autre, pas plus que nous ne savons la cause qui a déterminé telle sorte de choses à prendre telle forme plutôt qu'une autre ; en résumé, retenons que : « Toutes les voies de Dieu sont la justice etc., » (Deut. 32 : 4), qu'il châtie le coupable en raison de sa faute et récompense l'homme vertueux en raison de sa vertu. Que si tu objectes : pourquoi Dieu a-t-il demandé à Pharaon, à différentes reprises, de renvoyer Israël, ce qui lui était devenu impossible, puisque, malgré les fléaux qui l'atteignaient, il persistait dans son opiniâtreté et que sa punition, comme nous l'avons déjà dit, consistait précisément dans le fait de persévérer en son opiniâtreté, pourquoi donc Dieu lui demandait-il quelque chose d'inutile et qu'il ne pouvait exécuter? Eh bien ! sache que c'était là encore [un dessein] de la sagesse de Dieu (qu'il soit exalté !) ayant pour but de lui signifier à lui, Pharaon, qu'une fois que Dieu a décidé[1] de supprimer le libre arbitre d'un homme, il exécute [son dessein]. Il a donc dit à Pharaon : « J'exige de toi que tu renvoies Israël, et si tu le renvoies maintenant, tu seras sauvé, mais tu ne le renverras pas, afin que tu périsses. » — Pharaon aurait dû user de bienveillance à leur égard pour manifester le contraire de ce que prétendait le prophète [Moïse] qui soutenait qu'il était impossible [au Roi] d'Egypte d'user de bienveillance, mais il n'en était plus capable. Or, c'était là un miracle puissant et éclatant aux yeux de tous les hommes, comme le déclare l'Ecriture : « Et c'est pour qu'on proclame ma gloire sur toute la terre » (Exode 9 : 16), je veux dire [qu'on reconnaisse] que Dieu punit parfois un homme, en le privant de la liberté d'agir, l'homme le sachant, mais ne pouvant se vaincre et reprendre possession de son libre arbitre. — Et, c'est absolument de la même manière que fut amenée la punition infligée à Sichon, roi d'Hésébon. C'est, en effet,

[1] Pour compléter la pensée de Maïmonide, il faut ajouter : « à titre de châtiment ».

pour sa désobéissance antérieure, à laquelle rien ne l'avait contraint, que Dieu le punit en l'empêchant de faire droit à Israël, de sorte qu'on le tua ; c'est ce que déclare l'Ecriture : « Et Sichon, roi d'Hésébon, ne consentit pas à nous laisser traverser son territoire, » etc. (Deut. 2 : 30) ; et, si tous les commentateurs se sont heurtés à ce passage, c'est qu'ils supposaient que Sichon a été puni pour n'avoir pas permis à Israël de traverser son territoire, et qu'ils se sont demandé, comment il pouvait être puni, alors qu'il était contraint d'agir, comme il l'a fait [1] ; de même, ils supposaient que Pharaon, ainsi que tous ses partisans, furent punis pour n'avoir pas laissé partir Israël, tandis que tout ce récit [2] ne doit être interprété que conformément à notre explication [3], je veux dire que la punition que Dieu infligea à Pharaon et à ses partisans en raison des injustices commises par eux antérieurement consiste dans leur impénitence [4], de sorte qu'ils furent atteints par tous ces fléaux (= les dix plaies), et pareillement la punition infligée à Sichon pour ses actes d'oppression et ses injustices accomplies antérieurement dans son royaume résida dans l'impossibilité pour lui de faire droit à Israël, de sorte qu'on le tua. Dieu lui-même (qu'il soit exalté!) à déjà déclaré par l'intermédiaire d'Isaïe qu'il punit parfois certains rebelles en entravant leur retour [au bien], et qu'il ne leur laisse pas la liberté de s'amender, conformément à cette parole : « Couvre de graisse le cœur de ce peuple, alourdis ses oreilles et mets un enduit sur ses yeux, afin qu'il ne s'amende pas et ne puisse guérir » (Isaïe 6 : 10). — Ce texte est si clair qu'il peut se passer de commentaire, bien plus, il est comme la clef d'un grand nombre de passages obscurs [5] ; c'est également d'après ce principe qu'on doit entendre la parole d'Elie (que la paix repose sur lui!) relative aux impies de son

[1] Ibn Tibbon ajoute : « car l'Eternel endurcit son esprit et son cœur » ; cette citation n'est pas dans le texte de Pococke.

[2] En arabe : « cette chose = cette affaire ».

[3] Tout le morceau qui suit jusqu'à : « et le tua » a été omis par Ibn Tibbon.

[4] Maïmonide dit : « qu'ils ne se convertirent pas ».

[5] Maïmonide dit : « d'un grand nombre de serrures ».

temps : « et toi, tu as ramené leur cœur en arrière » (1 Rois 18 : 37) c'est-à-dire, puisqu'ils ont désobéi de leur plein gré, la punition que tu leur infligeras sera de détourner leur cœur de la voie de la conversion et de ne leur laisser ni la liberté, ni le désir d'abandonner cette rébellion et, pour ce motif, ils persistent dans leur incrédulité, selon cette parole d'Osée 4 : 17 : « Ephraïm est attaché aux idoles, » laisse-le, c'est-à-dire, il a voué, de son plein gré, un culte aux idoles et les a aimées, eh bien ! qu'on le laisse à cet amour, ce sera sa punition ; c'est là le sens [des mots] : laisse-le[1].

Voilà une de ces excellentes explications qui sera sûrement appréciée de ceux qui entendent les pensées fines.

Quant à ce passage d'Isaïe 63 : 17 : « Pourquoi nous égares-tu, Eternel, de tes voies, et rends-tu notre cœur insensible à ta crainte, » il est absolument étranger à ce sujet et ne s'y rattache en aucune manière, mais le sens de ce passage, eu égard au contexte[2], est, à coup sûr, celui-ci : que [le prophète] déplorant [les maux de] l'exil, notre éloignement [de la patrie], la perte [de notre indépendance] et la domination que les adeptes d'autres religions font peser sur nous, s'écrie, en suppliant : O Seigneur ! en voyant la situation [qui résulte] de la suprématie des impies (= les païens), ils [les Israélites] s'écartent du chemin de la vérité, et leur cœur s'éloigne de ta crainte, et c'est alors, comme si toi-même tu poussais ces insensés à renoncer à la vérité, d'après cette parole de Moïse, notre Maître : « Et toutes les nations qui ont entendu parler de toi, diront : c'est par impuissance que l'Eternel » etc., (Nombres 14 : 15 et 16) et c'est pour cela qu'Isaïe dit ensuite : « Reviens pour l'amour de tes serviteurs, des tribus de ton héritage » (Isaïe 63 : 17), c'est-à-dire pour qu'il n'en résulte pas de profanation du nom divin[3]. Et de même dans [le livre] des Douze Petits prophètes, [Malachie] (2 : 17) exposant le discours de ceux [des Israélites] fidèles à la vérité qui, néanmoins, ont été assujettis aux

[1] = Qu'il est livré à lui-même.

[2] Litt. « à ce qui précède et à ce qui suit ».

[3] = Le mépris de la religion.

peuples au temps de l'exil, les fait parler ainsi : « Quiconque fait le mal est bon aux yeux de l'Eternel, et il se complaît en ceux-là, ou bien : où est le Dieu de la Justice? » (Malachie 2 : 17) ; le prophète [Malachie] nous fait aussi dire à cause des rigueurs[1] de l'exil : « Vous dites, c'est en vain que nous servons Dieu, et quel avantage y a-t-il à garder des préceptes et à marcher humblement devant l'Eternel Cebaoth ? eh bien ! nous félicitons les impies, oui, les artisans d'iniquité se relèvent, » etc. (Malachie 3 : 14-15 ; 18). — Mais, ensuite, il déclare que Dieu (qu'il soit exalté !) révélera lui-même la Vérité : « Vous vous amenderez et vous verrez alors la différence entre le [sort du] juste et [celui de] l'impie » etc. (Malachie 18). — Tels sont les passages difficiles de la Loi et des Prophètes pouvant faire supposer par erreur que Dieu contraint l'homme aux transgressions, mais nous en avons donné sûrement le sens [véritable] et, après mûre réflexion, ce commentaire paraît conforme à la vérité. — Nous maintenons donc nos principes, à savoir que l'obéissance [à la Loi] et la transgression dépendent uniquement de l'homme, qu'il est libre de ses actions, qu'il peut faire ou non ce qu'il veut, mais que, toutefois, pour certains péchés commis, Dieu peut le punir en supprimant son libre arbitre, comme nous l'avons expliqué ; de plus, que l'acquisition des vertus est au pouvoir[2] de l'homme et que, par conséquent, il doit spontanément faire des efforts et s'évertuer à atteindre ce but[3], aucune influence extérieure ne pouvant s'exercer sur lui pour l'y porter[4], et c'est là ce que disent [nos docteurs] dans les maximes morales de ce traité : « Si je ne me préoccupe pas moi-même [de mon salut], qui le fera pour moi »(traité Aboth 1 : 14).

Il ne me reste plus qu'à ajouter quelques mots sur un point de cette question [le libre arbitre], et j'aurai épuisé la matière

[1] Ou d'après Ibn Tibbon : « de la prolongation de l'exil ».

[2] En arabe : « dans la main de... »

[3] L'arabe répète : « à l'acquisition des vertus, » mots que nous avons remplacés par ce dernier membre de phrase.

[4] L'arabe dit : « puisqu'il n'a à sa portée aucun mobile qui l'y puisse porter du dehors. »

de ce chapitre, et, quoique je n'eusse pas absolument le dessein de l'aborder, la nécessité m'y a contraint : il s'agit de la science de Dieu se rapportant aux choses à venir[1], car c'est l'argument que font valoir contre nous ceux qui prétendent que l'homme est contraint à l'obéissance et à la transgression et qu'aucune de ses actions n'est libre, que le choix de l'homme dépend de la liberté divine. Mais la raison de cette croyance, c'est que nos adversaires posent ce dilemme[2] : Dieu savait-il, oui ou non, que tel individu serait juste ou impie? Que si tu prétends qu'il le savait, il en résulte que cet homme a été contraint à cette manière d'agir que Dieu connaissait d'avance, ou bien que la science de Dieu n'est pas véritable. Que si tu prétends au contraire que Dieu ne le savait pas d'avance, il s'en suit alors d'énormes monstruosités et les bases de la religion sont ébranlées[3]. Eh bien ! écoutez ce que je vais dire et réfléchissez-y bien; c'est à coup sur la vérité. Il est démontré dans la théodicée, c'est-à-dire en métaphysique, que Dieu, le Très-Haut, ne sait pas par la science[4], et qu'il ne vit pas par la vie, de façon que lui et la science constituent deux choses distinctes, comme il en est de l'homme et de sa science, car l'homme est distinct de la science, comme la science est distincte de lui et constituent par conséquent deux choses différentes. Mais, si Dieu savait par la science, il s'en suivrait la multiplicité [dans la notion de Dieu], et les choses éternellement existantes seraient multiples : Dieu et la science par laquelle il sait, la vie par laquelle il vit, la puissance par laquelle il est puissant, et ainsi de tous les [autres] attributs (divins). Or, je ne vous ai produit là qu'un argument facile à saisir et que le vulgaire comprend aisément[5], mais il est d'autres arguments et démonstrations qui réfutent cette opinion[6] lesquels sont péremp-

[1] C'est-à-dire le problème de la prescience divine.

[2] L'arabe dit tout simplement : « c'est qu'ils disent ».

[3] L'arabe dit tout simplement : « et des murs s'écroulent ».

[4] Voir *Guide des égarés*, trad. Munk, I, p. 232, 233, note 2.

[5] C'est la théorie des Motazales. Voir *Guide* I, p. 337, n. 1 ; p. 180, n. 1.

[6] Ibn Tibbon : « qui résolvent ce doute ».

toires et évidents. — Il est démontré [1] que Dieu, le Très-Haut, est identique à ses attributs, et que ses attributs sont identiques à lui-même, au point qu'on peut dire qu'il est la science, celui qui sait et l'objet de la science ; qu'il est la vie, le Vivant, et celui qui fournit à lui-même la vie [2], et ainsi de tous ses autres attributs. Ce sont là des notions ardues qu'on ne peut espérer [3] saisir parfaitement d'après deux ou trois lignes de ma dissertation [4], mais je n'ai voulu en parler qu'en passant. — En vertu de ce principe important, la langue hébraïque ne permet pas qu'on dise : « Hè (= à l'état construit) Adaunay Cebhaoth (= par la vie de l'Eternel Cebhaoth), comme l'on dit : Hè nafchékha (= par la vie de ton âme); Hè Phar'o (= par la vie de Pharaon), c'est-à-dire le substantif à l'état construit, car le substantif à l'état construit et celui auquel il est annexé [5] sont deux choses distinctes ; or, l'on ne peut mettre une chose en annexion avec elle-même, et comme la vie de Dieu est identique à son essence, et que son essence est identique à sa vie et n'est pas quelque chose de distinct de lui, on ne l'a pas exprimée à l'état construit, mais l'on dit : Hay Adaunay [6] (= aussi vrai que Dieu vit) dont le sens est que lui et sa vie ne sont qu'une seule et même chose. — Il est encore établi en métaphysique que notre esprit est impuissant à embrasser parfaitement la [notion de] l'essence divine et cela à cause de la perfection même de son essence et de l'infirmité de notre esprit, et que nous ne possédons pas de moyens par lesquels nous puissions la connaître ; de plus, que notre esprit ne peut pas plus saisir l'essence de Dieu que notre organe visuel la lumière du soleil [7], et cela non pas à cause de la faiblesse de la lumière du soleil, mais, au contraire, parce que cette lumière est plus

[1] Voir *Guide* I, chap. LXVIII, p. 301 et suiv. ; p. 302, n. 3.

[2] Wolff traduit inexactement.

[3] Maïmonide dit : « que tu ne peux espérer », etc.

[4] Litt. « il ne t'en parviendra que les énoncés ».

[5] C'est ce qu'on appelle en grammaire le nom régissant le nom régi.

[6] Ibn Tibbon a ici deux citations bibliques.

[7] L'arabe dit littéralement : l'impuissance de notre esprit... ressemble à l'impuissance de la lumière de l'œil...

forte que l'œil qui voudrait la saisir[1]. Bien des auteurs ont déjà traité ce sujet qui comporte des propositions justes et claires[2]. Il en résulte donc que nous ne connaissons pas non plus la science [de Dieu] et que nous ne pouvons absolument pas l'embrasser, puisqu'il est sa science, et que sa science, c'est lui-même [= sont tous deux identiques]. Voilà une proposition étrange et difficile[3] qui a échappé à mes contradicteurs[4] et les a portés à des extravagances[5]. Sachant que l'essence de Dieu, en raison de sa perfection, ne peut être atteinte, ils se sont évertués à saisir sa science de manière à ce qu'elle soit accessible à leur esprit ; or, cela n'est pas possible, car, si nous pouvions embrasser sa science, nous embrasserions [par là-même] son essence : ces deux choses n'en faisant qu'une ; car la connaissance parfaite de Dieu consiste à le connaître tel qu'il est dans son essence : sa science, sa puissance, sa volonté, sa vie et tous ses attributs sublimes. Ainsi, nous avons montré que la spéculation en vue de saisir la science de Dieu est pure folie; tout ce que nous savons, c'est qu'il sait, comme nous savons aussi qu'il existe. Si donc l'on nous demande quelle est la nature de sa science, nous répondrons que nous ne pouvons la comprendre, pas plus que nous ne pouvons saisir parfaitement son essence. D'ailleurs, il a été aussi blâmé celui qui prétend saisir la science de Dieu, car à lui s'adressent les paroles de Job : « Crois-tu toucher le fond de la sagesse de Dieu et prétends-tu arriver jusqu'à la perfection du Tout-Puissant ? » (Job 11 : 7). — [Eh bien !] de tout ce que nous avons dit, il résulte que l'homme est le maître de ses actes, et qu'il dépend de lui d'être vertueux ou vicieux, sans qu'il soit contraint par Dieu à l'une ou à l'autre de ces manières d'agir, comme, de là, résulte également l'opportunité[6] des commandements, de l'enseignement, des mesures de précaution, de la récompense et de la punition. Et

[1] Voir *Guide* I, p. 252. — [2] Ibn Tibbon traduit simplement : « vraies ».

[3] Ibn Tibbon ajoute un membre de phrase qui manque dans le texte de Pococke.

[4] L'arabe : « qui « leur » a échappé, » c'est-à-dire à mes contradicteurs.

[5] En arabe : « et les a perdus ». — [6] En arabe : « la nécessité ».

tout cela ne souffre aucune difficulté. — Quant à définir la [nature de la] science de Dieu et la manière dont il connaît toute chose, notre intelligence bornée ne saurait y parvenir, comme nous l'avons démontré.

Voilà tout ce que nous avions dessein de développer dans ce chapitre, et c'est le moment pour moi de m'arrêter et de commencer le commentaire de ce traité (d'Aboth) en tête duquel nous avons mis ces chapitres[1].

Index des passages de la Bible cités dans les Huit Chapitres et dans l'Avant-Propos.

Genèse 3 : 22 ; 15 : 13-14 ; 18 : 20 sq. ; 45 : 27.
Exode 1 : 10 ; 9 : 15-16 ; 10 : 1 ; 14 : 4 ; 16 : 4 ; 20 : 12 ; 22 : 26 ; 23 : 5, 10-11 ; 30 : 18, 20, 23.
Lévitique 18 : 3 ; 19 : 7, 9-10, 18-32 ; 20 : 12, 21 sq. ; 22 : 16 ; 23 : 5, 10, 11 ; 25 : 1-13 ; 30 : 18, 20, 23.
Nombres 6 : 1-21 ; 14 : 15-16 ; 18 : 21 sq. ; 19 ; 20 : 7, 10, 12, 24 ; 27.
Deutéronome 1 : 17 ; 2 : 30 ; 4 : 10 ; 5 : 1 ; 6 : 5 ; 14 : 22 sq., 28-29 ; 15 : 1 sq., 8 ; 17 : 11 ; 20 : 5-7 ; 22 : 1, 4, 8 ; 23 : 9, 18 ; 24 : 6, 19-21 ; 28 : 1 sq., 15 sq. ; 29 : 18 ; 30 : 15-19 ; 31 : 16 ; 32 : 4, 51.
2 Samuel 23 : 3.
1 Rois 3 : 5 ; 8 : 46 ; 18 : 37.
2 Rois 3 : 15.
Isaïe 6 : 10 ; 13 : 9 ; 23 : 9 ; 59 : 2 ; 63 : 17 ; 66 : 3-4.
Jérémie 3 : 38-41 ; 9 : 1.
Osée 4 : 17.
Zacharie 7 : 3, 5, 9 ; 8 : 19.
Malachie 2 : 17 ; 3 : 14-15, 18.
Psaumes 19 : 8 ; 28 : 5 ; 49 : 13 ; 50 : 23 ; 76 ; 88 : 8 ; 90 : 10.
Proverbes 1 : 9 ; 2 : 8, 10 ; 3 : 6 ; 4 : 9 ; 12 : 15 ; 14 : 12 ; 16 : 25 ; 19 : 2 ; 21 : 10, 15 ; 25 : 11 ; 27 : 1.
Job 4 : 17-18 ; 8 : 14-15 ; 9 : 20 ; 10 : 16 ; 11 : 7 ; 15 : 14 ; 17 : 19-22 25 : 4 ; 30 : 26 ; 36.
Lamentations 3 : 38-41 ; 4 : 3.
Ecclésiaste 1 : 9 ; 2 : 22 ; 7 : 20 ; 9 : 16.
Néhémie 13 : 26.
1 Chroniques 28 : 3.

[1] Le texte de Wolff n'a pas cette fin.

SOCIÉTÉ VAUDOISE DE THÉOLOGIE

Rapport sur l'exercice de 1909-1911 [1]

PAR

FERNAND BARTH

président sortant de charge.

Messieurs et chers collègues,

Il y a dix-huit mois, à propos de l'envoi qui lui avait été fait du rapport présenté par mon prédécesseur, M. Rod. Bergier, un ancien membre de notre Société, un « renégat », comme il s'intitule lui-même, m'adressait les lignes suivantes :

« Le dit rapport que j'ai lu avec intérêt m'a montré que la Société de Théologie n'a pas encore trouvé la voie de ce que j'avais espéré être sa mission : Travailler à donner au christianisme évangélique de langue française la théologie qui a si cruellement manqué au moment du Réveil. J'aurais voulu qu'elle entendît l'appel : Levons-nous et bâtissons ! Si l'on prend les trente et quelques années de l'existence de la Société de théologie, en est-il résulté quoi que ce soit de vraiment utile à l'œuvre de Dieu ? »

Qui aime bien châtie bien. Il faut que notre ancien collègue soit encore attaché de cœur à la Société de théologie pour pouvoir lui donner la verge d'aussi magistrale façon. Très sincèrement nous l'en remercions. Rien ne vaut une bonne

[1] Rapport lu à la Séance annuelle de la Société vaudoise de théologie, le 26 juin 1911.