HELMÁNTICA 211 (2026) 131-158, ISSN: 0018-0114 eISSN: 2660-9533

Les *ultima uerba* des sages dans la littérature hébraïque médiévale

The *ultima uerba* of the Sages in Hebrew Mediaeval Literature

JEAN-PIERRE ROTHSCHILD
Institut de recherche et d'histoire des textes (CNRS), Aubervilliers
jp.rothschild@irht.cnrs.fr

Recibido: 09 / julio / 2026
Aceptado: 10 / septiembre / 2026

https://doi.org/10.36576/2660-9533.211.131

RESUMEN

En la confluencia de las tradiciones bíblicas y talmúdicas con otras, procedentes de la filosofía antigua, se sitúan varios textos judíos medievales relativos a las «ultima uerba» de los sabios, más o menos conocidos. Queremos aquí llamar la atención sobre este tema, sin pretender recopilar todas sus apariciones o variantes, sino trazando un marco general y desarrollando sobre todo tres casos destacados por distintos motivos: el de la muerte de Aristóteles, el Filósofo por excelencia; el de la muerte de Solón, notable por las capas heterogéneas de su elaboración; y, por último, de la muerte de Alejandro Magno, en la que, esta vez, no es un sabio moribundo quien habla, sino la muerte de un gran hombre la que da voz a los sabios. A lo largo del análisis, las últimas declaraciones o comportamientos se consideran, sucesivamente, como el punto culminante de una existencia, su negación o su contradicción.

Palabras clave: Literatura hebrea medieval; Palabras en el lecho de muerte; Eleazar ben Hyrkanos; Aristóteles; Solón; Alejandro Magno.

ABSTRACT

At the intersection of biblical and Talmudic traditions with others, stemming from ancient philosophy, lie several medieval Jewish texts relating to the 'ultima uerba' of the sages, which are known to varying degrees. Our aim here is to draw attention to this theme, without claiming to catalogue all its occurrences or variants, but rather by outlining a general framework and, above all, by examining three particularly noteworthy cases: those of the death of Aristotle, the Philosopher par excellence; the death of Solon, notable for the heterogeneous layers of its development; and finally, the death of Alexander the Great, where this time it is not a dying sage who speaks, but the death of a great man that prompts the sages to speak. Along the way, these final statements or behaviours are considered in turn as the culmination of a life, its negation or its contradiction.

Keywords: Mediaeval Hebrew Literature; Last Words on Deathbed; Eleazar ben Hyrkanos; Aristotle; Solon; Alexander the Great.

INTRODUCTION

À la jonction de traditions bibliques et talmudiques avec d'autres, issues de la philosophie antique, se situent plusieurs textes juifs médiévaux relatifs aux *ultima uerba* des sages, inégalement bien connus. Nous voulons ici attirer l'attention sur ce thème, sans prétendre en recueillir toutes les occurrences ou les variantes mais en dessinant un cadre général et en développant surtout trois cas diversement remarquables: ceux de la mort d'Aristote, le Philosophe par excellence; de la mort de Solon, notable par les strates hétérogènes de son élaboration; enfin de la mort d'Alexandre le Grand, où cette fois ce n'est pas un sage mourant qui parle, mais la mort d'un grand homme qui donne à parler aux sages. Chemin faisant, les déclarations ou comportements ultimes sont considérés tour à tour comme le point d'aboutissement d'une existence, sa négation ou sa contradiction.

I. LES PRÉCÉDENTS BIBLIQUES

Le midrach *Sifrēy* sur le Deutéronome dit que pour quatre raisons celui qui a des reproches à formuler doit attendre d'être sur son lit de mort: pour ne pas répéter ses reproches, pour que celui qui en fait l'objet n'ait pas honte chaque fois qu'il le rencontre, pour ne pas susciter de rancune et pour qu'ils se séparent en paix. Les récits bibliques archétypaux de ces remontrances ultimes sont ceux des propos adressés à leurs derniers moments par le patriarche Jacob à ses fils les ancêtres des douze tribus (Gn 48-49) puis par le prophète Moïse au peuple hébreu selon ses tribus (Dt 33) ou, même, à l'ensemble du peuple dans tout le livre du Deutéronome : car c'est au début de celui-ci (Dt 1, 3) que Rachi rapporte le midrach en question. Ordinairement qualifiés de bénédictions, les textes en question sont plutôt des oracles dévoilant le fond du caractère de chacun et annonçant ce qu'il en résultera dans l'avenir. Il existe des discours ultimes de moindre importance, comme celui du roi David recommandant à son fils Salomon d'obéir à Dieu et de faire justice des crimes de son général Joab (1 R 2, 1-9); il s'agit là d'une leçon de piété, de prudence politique et de bienveillance, adressée au futur roi: c'est donc, encore, de la conduite générale du peuple qu'il s'agit. En dehors du canon biblique juif, mais d'origine juive, sont encore l'exhortation de Mattathias mourant à ses cinq fils (1 Mc 2, 49-69), les paroles brèves de chacun des sept frères Maccabées et de leur mère au moment de leur supplice commun (2 Mc 7) et les Testaments des douze patriarches dans lesquels chacun des

ancêtres des douze tribus d'Israël témoigne dans un discours d'adieu des erreurs de sa vie et exhorte à ne pas les commettre. Témoignages d'un genre florissant à époque tardo-antique, ces derniers textes n'exercèrent cependant pas, en raison de leur non-canonicité, la même influence sur la littérature juive ultérieure que les exemples canonisés. Il en va de même, à plus forte raison, des dernières paroles de Jésus (lors de la cène, puis sur la croix).

II. TROIS RÉCITS DE LA MORT D'UN SAGE

Dans la littérature rabbinique, elle-même non imperméable à des sources gréco-latines[1], se distinguent les dernières paroles de R. Éliézer ben Hyrcanos. Ce personnage était l'un des élèves éminents de R. Yoḥanan b. Zakkay, loué par lui pour sa mémoire (*Pirqēy Āb̲ōt̲* 2, 8), connu pour avoir invoqué avec succès une intervention céleste à l'appui de sa position halakhique (TB *Bāb̲ā meṣī'ā'* 59b), le rejet de cette démarche et son excommunication par les sages, qui firent de lui un marginal par rapport à l'orthodoxie rabbinique, étant aujourd'hui interprétés en termes de transition entre les âges des autorités prophétique et rabbinique. Sa mort fait l'objet d'un récit formulé de trois façons différentes, marqué à chaque fois par l'amertume d'un sage qui n'a pas trouvé de disciples à la mesure de son savoir ou suffisamment désireux de le recevoir et par la transmission *in extremis* d'enseignements particulièrement précieux, mais successivement borné, ou peu s'en faut, à un constat d'échec, puis articulé en une typologie des degrés d'accessibilité de savoirs plus ou moins ésotériques, puis désamorcé et ramené à la simple introduction de la transmission sans encombre d'un enseignement assurément précieux mais à la portée de tous.

II.1. Un récit ambigu

La première version du récit est rapportée dans TB *Sanhedrīn* 68a (et avec des variantes dans les *Āb̲ōt̲ de-R. Nāt̲ān*, ch. 25) :

1 Après les travaux précurseurs de Saul Lieberman, *Greek in Jewish Palestine* (New York, The Jewish Seminary of America, 1942) et *Hellenism in Jewish Palestine* (New York, The Jewish Seminary of America ,1962), au moins trois monographies récentes ont sondé dans des directions différentes les rapports de la pensée et du style des rabbins avec le contexte gréco-latin: Amram Tropper, *Wisdom, Politics, and Historiography. Tractate Avot in the Context of the Graeco-Roman Near East* (Oxford, Oxford University Press, 2004); Ron Naiweld, *Les anti-philosophes. Pratiques de soi et rapport à la loi dans la littérature rabbinique classique* (Paris, Armand Colin, 2011); Richard Hidary, *Rabbis and Classical Rhetoric. Sophistic Education and Oratory in the Talmud and Midrash* (Cambridge, Cambridge University Press, 2017).

> [Baraïta]: Quand R. Éliézer tomba malade, R. Aqiba et ses collègues lui rendirent visite. Il reposait sur sa couche et eux se trouvaient dans l'antichambre. C'était vendredi après-midi et son fils [Hyrkanos] entra pour lui ôter ses phylactères; [R. Éliézer] le renvoya avec des reproches et [Hyrkanos] dit aux collègues [de son père] qu'il lui semblait qu'il avait perdu la tête; [R. Éliézer] leur dit que c'était [Hyrkanos] et sa mère qui perdaient l'esprit, à négliger des interdits capitaux [ne pas enfreindre l'heure d'allumer les lumières ou de cuire les repas, sous peine de lapidation] pour se soucier d'un [simple] interdit de déplacement d'objet. Constatant qu'il avait toute sa tête, les sages entrèrent, s'asseyant à quatre coudées de lui [il était frappé d'interdit]. Il leur demanda la raison de leur venue et ils répondirent que c'était pour étudier la Torah. – « Pourquoi n'étiez-vous pas venus jusqu'ici ? – Nous n'en avons pas eu le loisir. – Il m'étonnerait que vous mourriez de mort naturelle!». R. Aqiba lui demanda: « Qu'en sera-t-il de moi ? – Ton sort sera pire que le leur!» [En tant que principal disciple, dont la faute était plus grande.] Il plaça ses deux bras sur sa poitrine, disant: «Hélas! Mes bras, vous êtes comme des rouleaux de la Torah fermés! J'ai appris et enseigné beaucoup de Torah. J'ai appris beaucoup, et [pourtant] je n'ai pas pris plus chez mes maîtres qu'un chien qui lappe l'eau de la mer; j'ai beaucoup enseigné, pourtant mes élèves n'ont pas pris chez moi plus qu'un point de fard dans un pot. Davantage, je connais trois cents *halakhot* regardant un signe de lèpre, et personne ne m'en a jamais rien demandé. Davantage encore, je connais trois cents *halakhot* (certains disent: trois mille) regardant la plantation de concombres [au moyen de paroles magiques], et personne ne m'en a jamais rien demandé sauf Aqiba b. Joseph.» [… Les sages l'interrogèrent sur des questions de pureté et d'impureté; pour finir, il répondit:] «Il est pur!» et son âme sortit, dans la pureté. R. Josué se leva et déclara: «L'interdit est levé! L'interdit est levé!».

Le récit se poursuit en rapportant l'affliction exprimée par R. Aqiba, qui n'était pas présent à ce moment ultime, lorsqu'il apprit la mort de son maître. Cet épisode complexe est difficile à plusieurs titres: polysémique, il rapporte l'amertume d'un maître qui n'avait pu transmettre tout son savoir (toutefois, ni plus ni moins, de son propre aveu, que ses propres maîtres par rapport à lui), ses sentiments ambivalents envers son plus proche disciple qui l'a pourtant déçu lui aussi; quelques enseignements tout de même demandés et reçus de lui à ce dernier moment; la levée (pourquoi?) des sanctions qui l'avaient atteint en raison de son insubordination passée; le problème, sur lequel revient plus loin la gemara, posé par des enseignements fondés sur la magie, discipline en principe refusée par les rabbins, qu'il avait transmis à R. Aqiba; sur le plan narratif, la présence au début de l'épisode, puis l'absence à la fin, du même R. Aqiba, qui implique que ce qui se présente comme le récit d'une visite unique des sages à son lit de

mort doit combiner au moins deux visites successives, ou que plus d'un récit se sont ici superposés.

II.2. L'échelle des savoirs et son sommet ésotérique

Rédigé, pense-t-on, au XIIIe siècle quoiqu'éventuellement à partir d'enseignements bien plus anciens, le *Zohar*, *Wa-yērā'* 3, 32-35, fait état de nombreux autres enseignements que R. Éliézer aurait alors révélés à son fils Hyrkanos. Ce qui paraît dominer cette fois est la révélation *in extremis* de secrets nombreux et particulièrement précieux, «cent quatre-vingt-neuf secrets très élevés»:

> Baraïta : Quand R. Éliézer le Grand tomba malade, un vendredi, son fils Hyrkanos s'assit à sa droite et il lui révéla des secrets profonds; mais [son fils] ne voulait pas les entendre car il croyait qu'il avait l'esprit dérangé; cependant, quand il vit qu'il était dans son bon sens, il reçut de lui cent quatre-vingt-neuf secrets considérables. Quand il en arriva aux marbres qui sont baignés par les eaux d'en haut, il pleura, mit fin à son discours et dit: «Lève-toi, mon fils!– Pourquoi? – Je me rends compte que je vais bientôt quitter ce monde. Va dire à ta mère d'accrocher mes phylactères dans un endroit élevé; quand j'aurai quitté ce monde, je reviendrai pour les voir; ne pleurez pas car ils sont proches du haut et non du bas et la compréhension humaine ne les atteint pas.» Tandis qu'ils étaient assis, les savants de la génération entrèrent pour leur rendre visite. Il les maudit de n'être pas venus vivre auprès de lui, comme l'enseigne la michna, que la vie [des maîtres] est plus que [leur] enseignement; quand arriva R. Aqiba, il lui demanda: «Aqiba, Aqiba, pourquoi n'es-tu pas venu vivre auprès de moi? – Maître, je n'en ai pas eu le loisir.» Il lui dit avec colère qu'il ne croyait pas qu'il mourrait de mort naturelle et lui souhaita une mort pire que celle de tous les autres. R. Aqiba pleura et lui dit: «Maître, enseigne-moi la Torah!» R. Éliézer commença par l'Œuvre du Char; un feu survint, les entoura tous deux et les autres sages comprirent qu'ils n'étaient pas en mesure de suivre cet enseignement; ils sortirent par une porte de derrière et s'assirent [au-dehors]; l'enseignement eut lieu et le feu cessa.

La version rapportée par le *Zohar*, qui se donne autant d'autorité ou davantage que celle du Talmud, est formellement plus cohérente; elle donne une tout autre portée à l'incident du fils et des phylactères: ce n'est plus un simple malentendu suivi d'un rappel halakhique assez élémentaire, mais le couronnement d'un enseignement qui semble avoir porté sur le monde d'en haut et en promettre l'accès à R. Éliézer (ses phylactères doivent être suspendus haut; ils seront hors

de portée des hommes). Ce texte précise également la nature de la faute des disciples et, ce faisant, distingue trois niveaux d'enseignement: les disciples se sont contentés du niveau du *limmūd*, l'enseignement abstrait; ils auraient dû rechercher celui du *šimmūš*, la fréquentation assidue des sages, qui seule permet d'apprendre comment ils résolvent au quotidien les questions de *halākhāh* pratiques qui se posent à eux ou qu'on leur soumet. Quant à R. Aqiba, qui seul, cette fois, est l'objet de la promesse d'une mort douloureuse, sa différence avec les autres disciples n'est pas seulement de degré; il relève d'un niveau supérieur, ésotérique, duquel se trouvent clairement exclus les autres.

II.3. Un ésotérisme à la portée de tous

Ces enseignements ultimes de R. Éliézer b. Hyrkanos furent mis par écrit et élargis aux dimensions d'un petit traité, l'*Ōrḥōṯ ḥayyīm* («Chemins de la vie»), qui a fait l'objet de deux hypothèses de datation et de localisation : son éditeur et traducteur Israel Abrahams[2] rapporte celle de Menahem Lonzano (actif à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle) suivi par Leopold Zunz et Adolf Jellinek au XIXe siècle qui lui donnait comme auteur R. Éliézer le Grand, savant juif d'Allemagne au XIe siècle, qui aurait tiré parti de son homonymie avec la grande figure talmudique pour la mettre en scène en lui faisant exprimer ses propres enseignements. D'autre part, l'écrit a été attribué par Abrahams lui-même, en raison de la similitude avec le texte zoharique signalé ci-dessus, et par Gershom Scholem au milieu de production du *Zohar* ou à son auteur même, en Espagne, à la fin du XIIIe siècle. L'*Ōrḥōṯ ḥayyīm* est lui-même regardé comme à l'origine du sous-genre des testaments éthiques[3]. Après un bref prologue narrant à nouveau la visite des sages et de R. 'Aqiba et les reproches de R. Éliézer qui consent finalement à délivrer des enseignements à ce dernier, le corps du texte développe une série d'une soixantaine de recommandations que R. Éliézer adresse à son fils. Celles-ci sont formulées dans les termes les plus simples et peuvent s'adresser à tout homme ; quelques-unes font écho à des maximes incluses dans les *Pirqēy Āḇōṯ*, d'autres relèvent du comportement quotidien (préparatifs lors du lever, règles de la prière, pureté nocturne) systématiquement codifié dans les recueils halakhiques portant sur le déroulé ordinaire de la journée et les incidences du calendrier liturgique, précisément intitulés *Ōraḥ ḥayyīm* depuis le recueil

2 Israel Abrahams (éd. et trad. anglaise), *Hebrew Ethical Wills*, vol. 1 (Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1926), 31-49 (ce point, 31).

3 Joseph Dan, *Hebrew Ethical and Homiletical Literature* (en hébreu) (Jerusalem, Keter, 1975), 93-94.

'Arbā'āh ṭūrīm de R. Jacob b. Acher (v. 1270-1340). Il est question aussi de rechercher les sages, de bien traiter les pauvres, les malades et les endeuillés, de fuir les mauvais voisins, d'élever ses enfants dans la Torah, d'être humble, frugal et discret et, au début et à la fin, de craindre Dieu et d'espérer le monde futur. L'ouvrage, publié d'abord à Venise en [5]383 [1622/3], est de ceux qui peuvent se lire à un niveau de compréhension élémentaire, quoiqu'aussi bien plus élaboré et chargé des intentions des kabbalistes (dans l'hypothèse du milieu zoharique d'origine), qui sont en tout cas difficiles à mettre en pratique, dans l'esprit de cet «élitisme et généralité» qui nous a paru caractériser d'une manière porteuse de tension la «morale» rabbinique énoncée dans les *Pirqēy Āb̲ōṯ* [4].

Outre ce récit de transmission effective, quoiqu'éventuellement incomplète, il existe des récits apparemment contraires comportant le renoncement de la part du mourant à des thèses qu'il avait maintenues seul contre tous. C'est le cas de R. 'Aqabi'a b. Mahalal[e]'el (M *'Ēduyyōṯ* 5, 6-7), qui sur son lit de mort demanda à son fils de rétracter quatre positions que lui, le père, avait tenues en opposition à tous les sages[5].

Tel récit plutôt banal n'en illustre que mieux la nécessité littéraire, dans les écrits des rabbins anciens, de donner l'occasion d'un dernier mot aux autorités les plus éminentes. C'est ainsi que R. Judah le Prince, qui n'est rien de moins que celui qui ordonna la matière mise par écrit de la Loi orale (la Michna) (d'où son titre de *mesaddēr ha-ša"s*) fit appeler ses fils, leur recommanda de prendre soin de leur mère, souhaita que les villes organisent des journées d'étude un moins après sa mort plutôt que de prendre aussitôt le deuil, pourvut à sa succession dans ses charges en prodiguant quelques conseils et se rendit justice d'avoir toujours œuvré avec désintéressement pour la Torah; une voix céleste lui en donna quitus en proclamant qu'il aurait part au monde futur (TB *Keṯubbōṯ* 103a-104a[6]).

À ces narratifs puissamment exemplaires peut être juxtaposée la littérature des recommandations testamentaires, ou «testaments moraux». La plupart ne sont pas liés à l'évocation de la mort de leur auteur et ne relèvent donc pas du présent propos. Cependant, le premier exemple et le plus connu en est celui du médecin et traducteur de l'arabe en hébreu Judah Ibn Tibbon (né à Grenade v. 1120, installé plus tard à Lunel en Provence) s'adressant à son fils Samuel, le futur

4 Jean-Pierre Rothschild, « Élitisme ou généralité du savoir selon quelques commentateurs sefardis du traité Abhoth de la Michna, du XIIe au XVIe siècle », in *Schüler und Meister*, éd. Andreas Speer et Thomas Jeschke (Berlin, de Gruyter, 2016), 441-465.

5 Abrahams, *Hebrew Ethical Wills*, vol. 1, 7-8.

6 Abrahams, *Hebrew Ethical Wills*, vol. 1, 18-20.

traducteur, entre autres, du *Guide des égarés*, peut-être pas au moment de sa propre mort mais en considération d'un temps (proche) dans lequel la mort ne lui permettra plus de veiller sur la conduite de son fils. À la manière des personnages bibliques ou de R. Éliézer ben Hyrkanos, il inclut une bonne part de reproches à son fils: ayant distingué ses dons, il s'était donné beaucoup de mal pour lui procurer la meilleure éducation, et des livres; mais son fils l'a déçu, a négligé ses livres jusqu'à n'en pas même connaître les titres, a toujours compté sur son père pour le pousser à l'étude sans prendre en compte qu'un jour il ne serait plus, a négligé la calligraphie arabe et hébraïque; il est cependant encore temps pour lui de progresser, étant encore jeune, pourvu que le ciel lui en donne la volonté. Après ces reproches, il passe aux exhortations, en commençant par la conduite sociale, le soin à apporter à sa collection de remèdes et à la correction de ses lettres, avant de retomber dans le long rappel des désobéissances de son fils et de tous les efforts que son père avait pourtant consentis pour lui, puis de revenir à des recommandations regardant son alimentation, les égards dus à sa femme, la tenue de son budget, l'éducation de ses enfants, la vérification de l'état et du rangement de ses livres, la continuité de ses lectures, sa libéralité souhaitable à prêter ses livres, sa déférence pour les maîtres et son respect pour ses compagnons d'études, et même la lecture quotidienne de ce testament[7]. Mais nous atteignons là la limite de l'objet de cet article: la mort, évoquée par celui qui s'exprime comme sans doute proche, n'est plus que l'horizon (l'occasion) ou le cadre (dramatisant légèrement) de reproches et de recommandations ordinaires; au mieux s'agit-il, comme dans le midrach relatif à Moïse en tête du Deutéronome, de formuler des remarques qui auront plus de poids parce qu'elles ne seront pas renouvelées et qu'il ne sera possible ni d'y répondre ni d'en vouloir à leur auteur.

II.4. Excursus. La mort des martyrs

Bien plus susceptible de donner du prix à leurs propos est la mort des martyrs. R. 'Aqiba en fournit le modèle talmudique (TB *Berāḵōṯ* 61b) et ses ultimes paroles sont les plus propres à couronner sa vie et à assurer la conformité de sa vie à son idéal, puisqu'au milieu des supplices il récite la profession de foi juive, *Šema' Yiśrā'ēl* (Dt 6, 4).

> Quand ils firent sortir Rabbi Akiva pour le mettre à mort, c'était l'heure de dire le *Šema'*. Tandis qu'ils peignaient sa chair avec des peignes de fer, il récitait le *Šema'*,

7 Abrahams, *Hebrew Ethical Wills*, vol. 1, 51-92; Dan, *Hebrew Ethical and Homiletical Literature*, 94-98.

> assumant ainsi le joug céleste. Ses disciples lui dirent: «Notre maître, [ton dévouement va] jusque-là?» Il leur répondit: toute ma vie j'ai été tourmenté par le verset [suivant celui-là]: «De toute ton âme», qui signifie, même si Dieu prend ton âme. Je me demandais quand j'aurais la possibilité de l'accomplir. Maintenant qu'elle s'est présentée à moi, ne l'accomplirai-je pas? Il prolongea la prononciation du mot «un» si bien que son âme quitta son corps pendant qu'il disait ce dernier mot, «un». Une voix céleste proclama: «Heureux es-tu, Rabbi 'Aqiba, puisque ton âme a quitté ton corps alors que tu prononçais: "un"»[8].

Cependant, un double récit plus ambigu de confirmation de l'engagement d'une vie par la mort est fourni à propos de R. José ben Qisma et de R. Ḥanina b. Teradion. R. José avait, bien plus tôt, refusé les offres d'une ville riche de s'y installer pour enseigner la Torah, parce qu'il ne voulait pas vivre dans un endroit [à part cela] dépourvu de Torah; il avait ajouté qu'à l'heure de la mort, on n'emporte pas ses richesses mais seulement ce que l'on sait de Torah (*Pirqēy Āb̲ōt̲* 6, 9). Son heure venue, recevant la visite de R. Ḥanina, R. José lui parla des souffrances d'Israël et de l'enseignement public de la Torah qu'il donnait, lui R. Ḥanina, ayant l'air de l'exhorter à la prudence. R. José fut enterré avec tous les honneurs et les Romains eux-mêmes suivirent son cortège funéraire. Cependant, aussitôt après, R. Ḥanina fut surpris en train d'enseigner et il fut lié dans un rouleau de la Torah et placé sur le bûcher. Il s'y montra heureux de partager l'outrage fait à celle-ci, que Celui qui l'a donnée ne manquerait pas de venger, et soucieux d'observer la Loi même au milieu de ses souffrances, en refusant un moyen de les abréger lui-même, tout en permettant au bourreau, lui-même ému et le proposant, de le faire (TB *'Ab̲ōdāh zārāh*, 18a)[9].

Il est douteux si à la catégorie des martyrs peuvent être rattachées les dernières paroles prêtées à Jésus dans certaines versions des *Tōl^{e}dōt̲ Yēšū*, recueil difficilement datable dont certains matériaux remontent au IIe siècle et qui est attesté en tant que livre au plus tard par Agobard de Lyon en 826; il s'agit de versets, les uns évocateurs seulement de tourments, en somme voulus par Dieu (verset g), une version («italienne longue») comportant seule une série de citations qui expriment une proximité confiante avec Dieu[10].

8 Voir aussi Abrahams, *Hebrew Ethical Wills*, vol. 1, 17-18.

9 Abrahams, *Hebrew Ethical Wills*, vol. 1, 8-11.

10 Michael Meerson, Peter Schäfer (éd. et trad.), *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus*, vol. 1 (Tübingen, Mohr Siebeck, 2014), 93-96.

III. LA MORT ET LES PHILOSOPHES

Une rencontre, qui n'est peut-être pas la première, s'opère au XIIIe siècle entre les récits familiers de la littérature juive biblique ou talmudique et la tradition philosophique grecque des relations de la mort des philosophes ou des grands hommes. Il est à peine besoin de rappeler que l'importance des derniers moments du sage dans la tradition philosophique est la conséquence de l'importance accordée par le plus grand auteur de la philosophie classique au récit de la mort de l'inventeur même de la philosophie: Platon a consacré quatre ouvrages au procès et à la mort de Socrate, à savoir l'*Euthyphron*, l'*Apologie de Socrate*, le *Criton* et le *Phédon*. Xénophon, autre disciple de Socrate, en a parlé dans son *Apologie de Socrate*, dans les *Mémorables* et dans les *Épîtres socratiques*.

III.1. Aristote

Cependant, pour le moyen âge, la plus grande figure philosophique n'est pas Socrate, ni même, Platon, mais Aristote. Aussi se substitue-t-il à Socrate pour fournir l'exemple d'une mort édifiante et même programmatique, par la médiation d'un texte arabe, le *Livre de la pomme*, «célèbre en arabe dès le IVe [H.]/ Xe siècle [apr. J.-C.] au moins», existant au plus tard dès la première moitié du IXe siècle[11], conservé dans douze manuscrits (dont il est remarquable que sept d'entre eux donnent Aristote comme protagoniste et cinq, Socrate![12]), objet d'une traduction persane très fidèle dont on connaît pas moins de quarante-six manuscrits, les plus anciens datés du VIIe/ XIIIe siècle[13], qui connut un plus grand succès encore à la fois dans sa traduction hébraïque (*Sēfer ha-tappūaḥ*) effectuée, non sans changements considérables par rapport à son probable modèle, par Abraham ibn Ḥisday vers 1235, dont l'Institut des microfilms de la Bibliothèque nationale de Jérusalem connaît une soixantaine de copies antérieures à 1600[14] et, à partir de celle-ci, dans sa traduction latine (*Liber de pomo*)[15], effectuée en 1255 par ou pour

11 Imane-Hélène Chames-Eddine, « Une exhortation arabe à la philosophie: la *Risâlat al-Tuffâḥa* (*Liber de pomo*)», thèse de doctorat de l'université Sorbonne Université (Paris, 2025) [en cours de publication], 138-140.

12 Chames-Eddine, «Une exhortation arabe à la philosophie», 143.

13 Chames-Eddine, «Une exhortation arabe à la philosophie», 156.

14 D'après les données de la base de données en ligne «Ktiv».

15 *Liber de pomo*, éd. Marianus Plezia, *Aristotelis qui ferebatur Liber de pomo: Versio latina Manfredi* (Warszawa, Academia Scientiarum Polona, 1960) ; éd. Bruno Nardi et Paolo Mazzantini, *Il canto di Manfredi e il Liber de pomo sive de morte Aristotilis* (Torino, Società editrice internazionale, 1964); Elsbeth Acampora-Michel (texte, trad. et comm.), *Liber de pomo, Buch vom Apfel* (Frankfurt-am-Main, V. Klostermann, 2001). – L'ouvrage vient d'être publié dans les trois langues, sur une base critique de qualité inégale de l'une à l'autre : Tadeu Mazzola Verza, Meline Costa Sousa, H. G. Monteiro Matheus et René Gutman (éd. et trad.), *Liber de pomo, Kitāb al-tuffāḥa, Sefer*

le compte du roi de Sicile Manfred [16] et dont sont conservés plus de cent manuscrits [17].

Le recours à la philosophie s'y présente comme un secours religieux contre ceux qui nient la survie de l'âme, au moins dans le propos explicite du traducteur en hébreu qui principalement nous intéresse ici, Abraham b. Samuel Ibn Ḥisday ha-Lévi, poète, traducteur et vulgarisateur de la philosophie de Maïmonide dans la première moitié du XIIIe siècle:

> Abraham ha-Lévi bar Ḥasdaï a dit: Lorsque j'ai étudié ce livre et son contenu, qu'ont rédigé les sages des Grecs, j'ai pensé qu'il pourrait être utile à notre foi en fortifiant les mains des faibles parmi notre peuple. [J'entends,] ceux qui se livrent aux idées des hérésies, ceux qui affirment qu'il ne reste rien de l'homme et de [son] âme après la séparation du corps; en effet [selon eux] l'être humain n'existe que par l'existence du corps et, après sa dissolution, il n'en reste rien.

Le prologue latin sous le nom de Manfred, fils de l'empereur Frédéric II se présentant comme le traducteur à partir de l'hébreu, intègre ce thème à un ensemble plus étendu et plus riche, prenant pour point de départ la ressemblance de l'homme à son créateur affirmée par l'Écriture, d'où découle l'obligation pour l'homme de se connaître soi-même afin de connaître Dieu dans la mesure du possible. – Les textes arabe et persan ne comportent pas de prologue.

L'ouvrage se résume ainsi: en un moment de crise durant lequel les voies de la sagesse étaient fermées (circonstance présente seulement dans l'hébreu et le latin [18]), les disciples d'Aristote mourant viennent à son chevet et s'étonnent de le trouver joyeux en dépit de ses souffrances et de l'approche de la mort. Comme ils

ha-tapûaḥ. Tradução bilíngue do original árabe do Livro da maçã, das versões latina e hebraica e edição fac-similar dos principais manuscritos árabes (Campinas (São Paulo), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (UNICAMP), 2026); une nouvelle édition des textes hébreu et latin avec traductions et commentaires en français par les soins d'Íñigo Atucha, René Gutman et Jean-Pierre Rothschild est en préparation.

16 Le prologue énonce qu'il en est l'auteur, mais il faut plutôt comprendre qu'il en fut l'instigateur; le principal traducteur de sa cour était Barthélemy de Messine (Acampora-Michel, *Liber de pomo*, 11-12).

17 Acampora-Michel, *Liber de pomo*, 24.

18 Cet état de crise de la sagesse peut faire écho au célèbre ch. 71 du l. I du *Guide des égarés* qui expose comment la sagesse ancienne des juifs fut perdue, comment ensuite ils puisèrent auprès des *mutakallimûn* les arguments d'une théologie fausse, sophistique, pour combattre au nom de la vérité religieuse les thèses des philosophes telles que l'éternité du monde; Maïmonide, lui, suivant le mot de Thémistius, ne cherchera pas à accommoder l'être aux opinions mais les opinions à l'être (ce qui est évidemment la démarche des philosophes): ainsi l'impasse du savoir (théologique) pourra-t-elle être franchie par un usage sinon des thèses des philosophes, du moins de leur méthode : par synecdoque, «Aristote» sera le recours. Toutefois, là où la traduction latine parlera seulement de «fermeture aux sages de la voie de la vérité et de la justesse des intelligences», l'hébreu dit l'embarras des «hommes intelligents et instruits, qualifiés dans leur langue de "philosophes", nom qui veut dire "amoureux de la sagesse"», ce qui semble indiquer que les philosophes des nations sont inclus dans la crise, contrairement au narratif de *Guide* I, 71.

lui demandent de leur enseigner comment ne pas la craindre, il leur expose qu'un philosophe doit croire en l'immortalité de l'âme, appréhender dès ce monde les intelligibles les plus élevés qu'il peut atteindre et aspirer à se détacher du corps pour en acquérir de plus hauts encore, ce qui ne se peut que par la mort, dès lors désirable pour le philosophe. Ce cheminement s'accompagne de quelques excursus propédeutiques aux sciences, à propos du système astronomique et du fonctionnement du corps humain, et pour finir, d'un programme de lecture de textes d'Aristote. Arrivé à la fin de son exposé, Aristote, qui soutenait son reste de vie par le parfum d'une pomme qu'il tenait dans une main et portait par moments à ses narines, laisse échapper le fruit et meurt. Ses disciples rendent grâce, dans les termes d'une profession de foi dans les thèses fondamentales de la philosophie que le maître vient d'énoncer.

Dans ce récit, dont les sources originelles nous échappent, Aristote, le Philosophe par excellence, apparaît comme le pendant de Socrate, fondateur de la philosophie; délivrant à l'usage de ses disciples les fondements théologiques, cosmologiques et anthropologiques de la doctrine de l'immortalité de l'âme et de l'idéal intellectuel des philosophes médiévaux qui en découle[19]. Mais alors que Socrate, qui n'a laissé aucun texte, ne parle en tant que philosophe que pour autant que Platon et Aristote lui prêtent leur voix et lui sont redevables d'enseignements dans une mesure à jamais insaisissable, Aristote mourant est en mesure d'égrener son impressionnante bibliographie, encore que la doctrine qu'il a développée dans ce court texte relève au moins autant d'un platonisme vulgarisé (dépréciation du corps qui tient l'âme captive, immortalité de celle-ci telle que l'enseigne le *Phédon*) que de la doctrine propre d'Aristote (nécessité d'acquérir les intelligibles dans cette vie, mais ce thème existe aussi chez Platon).

III.2. Solon

Un autre *exemplum* de même nature mais beaucoup moins connu se fraie un chemin tortueux dans la littérature hébraïque au début du XIVe siècle, en Italie, provenant cette fois d'une filière purement gréco-latine. Forgé ou non à l'imitation du *Liber de pomo* qui lui-même imitait le *Phédon*, il met en scène, sur son lit de mort, le sage athénien Solon (v. 640-v. 558 av. J.-C.) en tant que champion de la doctrine de l'élévation intellectuelle en vue de la vie éternelle, ce qui rappelle

19 Acampora-Michel, *Liber de pomo*, 43-47, a replacé cet ouvrage dans la tradition des récits de la mort d'Aristote et soutenu que son intention est de rendre compatibles la conduite et les enseignements des philosophes avec les principes religieux des monothéistes.

l'Aristote du *De pomo*. Le chapitre d'Albert le Grand, *De natura et origine animae* II, 13, qui contient le récit de la mort de Solon, a été traduit en hébreu par le philosophe juif Juda de Rome (vers 1292-après 1330)[20] dans son commentaire inédit du *Qaddīš* et de la *Qedušš̄āh*. Cet auteur singulier, tenant de la doctrine intellectualiste de Maïmonide et traducteur en hébreu de scolastiques latins, a été redécouvert dans les années 1960 par Giuseppe Sermoneta[21], étudié ensuite plus en détail par son élève Caterina Rigo qui, entre autres choses, a fait connaître dans les années 1990 le rapport particulier que sa pensée personnelle entretenait avec celle d'Albert le Grand[22] dont il avait traduit plusieurs textes, et qui avait signalé en passant la traduction du *De natura* II, 13[23]. Jean-Pierre Rothschild a identifié et étudié[24] en Moïse ben Sabbataï (*flor.* 1340) un lecteur parfois critique des traductions et autres écrits de Juda de Rome. Moïse ben Sabbataï adhère à l'enseignement classique de Maïmonide et des rationalismes juif et latin d'après lequel la survie et la félicité ultime de l'âme dépendent des intelligibles auxquels elle aura eu accès au cours de sa vie terrestre[25]. D'où la position-clef assignée dans l'introduction de son principal ouvrage, *Ša'arēy ṣedeq* («Portes de justice»), aux paroles ultimes de Solon[26].

Le commentaire de Juda de Rome au *Qaddīš* et à la *Qedušš̄āh* est philosophique, d'inspiration néoplatonicienne, et a pour objet deux prières centrales de la liturgie juive. Dans une digression formant les chapitres 65 et 66 (sur 208 ou 209) se trouvent (ch. 65) la traduction du chapitre d'Albert le Grand et son identification (bref ch. 66) qui sert de colophon au contenu du précédent.

20 Selon Caterina Rigo, «Judah ben Moses of Rome (ca. 1292-after 1330)», in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, éd. Edward Craig (London, Routledge, 1998), 128-131.

21 En particulier Giuseppe (Yosef Baruch) Sermoneta, «La dottrina dell'intelletto e la "fede filosofica" di Jehudah e Immanuel Romano», *Studi medievali*, 6/2 (1965): 3-78; *id.*, « Jehudàh b. Mosèh b. Dani'el Romano, traducteur de saint Thomas », in *Hommage à Georges Vajda*, éd. Gérard Nahon et Charles Touati (Louvain, Peeters, 1980), 235-262.

22 Caterina Rigo, «Human Substance and Eternal Life in the Philosophy of Rabbi Judah Romano» (en hébreu), in *Joseph Baruch Sermoneta Memorial Volume*, éd. Aviezer Ravitzky (Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem, 1998), 181-222.

23 Rigo, «Human Substance», 217, n. 116. Avant elle, le texte d'Albert avait été repéré mais non identifié par Moritz Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (Berlin, Bibliographisches Bureau, 1893, réimpr. Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1956), § 303, n 4, 495.

24 Jean-Pierre Rothschild (intr., éd., trad., n.), *Moïse b. Sabbataï, lecteur juif du Livre des causes et adversaire de la kabbale, en Italie, vers 1340* (Turnhout, Brepols, 2018).

25 Moïse b. Maïmon, *Le Guide des égarés*, traduit de l'arabe par Salomon Munk (Nlle éd. Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1981), I, 70, vol. 1, 327-328 ; II, 27, *ibid.*, vol. 2, 205 ; III, 27, *ibid.*, vol. 3, 212.

26 L'édition de 2018 n'avait reconnu ni l'origine albertienne de ce récit, ni sa source juive, signalées depuis dans Jean-Pierre Rothschild, «La mort de Solon et la félicité intellectuelle d'après Albert le Grand, Juda de Rome et Moïse ben Sabbataï (Rome, XIVe siècle)», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 90 (2023), 135-161, d'où nous tirons l'essentiel de ce qui suit.

Le *De natura et origine animae*[27] d'Albert est datable entre 1258 et 1263[28]. Le l. II, ch. 13, traite de l'élévation de l'âme en fonction des degrés des intelligibles qu'elle parcourt. Sa doctrine consonne avec celle de Maïmonide et la désignation même de Dieu comme Cause première fait écho à un thème aristotélicien présent aussi chez Maïmonide[29]. Le chapitre expose comment l'intellect de l'homme, par soi-même privé de lumière, doit en recevoir des objets des sens, en rapport avec le temps, et de l'imagination, en rapport avec l'étendue, avant de pouvoir s'élever vers l'intellection des intelligibles et de progresser vers le plus élevé d'entre eux, puis d'en jouir dans la mort.

Juda de Rome avoue et justifie sa source scolastique (Vat. ebr. 289, f. 27v[30]):

> Parce que «quiconque dit une parole au nom de son auteur apporte la délivrance au monde»[31], et peut-être une délivrance spirituelle et non seulement corporelle, selon la qualité de celui qui l'a proférée et la valeur de son propos, je déclare que tout ce qui a été dit au chapitre précédent celui-ci a été pris d'un *Livre de l'origine de l'âme et du mode de sa subsistance après sa séparation du corps*[32], œuvre du grand savant allemand qui nous a instruits de toute science secrète (*ta'alūmīt*)[33], bien qu'il ait fait partie des savants des nations.

Dans le *Ša'arēy ṣedeq*, Moïse b. Sabbataï met en présence les doctrines concurrentes des philosophes tenants de l'éternité du monde, des partisans de l'étude pure et simple des commandements de la Loi, des adhérents de la doctrine du déterminisme astral et, surtout, des adeptes de la doctrine des *sefirot* (kabbalistes), avec ceux de la vraie doctrine des intelligibles (les maïmonidiens, sans le nom, moyennant un constant recours, unique en son genre, au *Livre des causes* néoplatonicien, dans la traduction du latin en hébreu faite par Juda de

27 Texte latin édité dans *Albertus Magnus, De natura et origine animae. De principiis motus processivi. Quaestiones super De animalibus*, éd. B. Geyer (Münster, Aschendorff, 1955), VII-XX (introd.), 1-44 (éd.).

28 Albertus Magnus, *De natura*, IX, col. b.

29 Aristote, *Physique* I, 1, 184a 10 sqq.; Moïse b. Maïmon, *Guide* I, 69; II, 1.

30 Chapitre de quelques lignes, également transcrit par Moritz Steinschneider (éd.), *Hebräische Bibliographie* 10 (1870), 102, d'après le ms. de Parme 3058 (De Rossi 1384).

31 M *Ābōṯ* 6,6; TB *Megillāh* 15a, *Niddāh* 19b, *Ḥullīn* 104b; d'après Esther 2,24 et ses conséquences selon le cours de la narration.

32 Ce long titre rend compte du contenu des deux *tractatus* qui forment l'ouvrage d'Albert, origine de l'âme (tr. I) et immortalité de sa partie rationnelle (tr. II).

33 Cet adjectif, inconnu des dictionnaires, ne paraît pas comporter une allusion qui serait hors de propos à la réputation d'alchimiste d'Albert ; nulle traduction des textes alchimiques que la littérature latine met sous son nom n'est d'ailleurs signalée par Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen*, § 303, 494-495. Il doit donc plutôt désigner le savoir du scrutateur philosophique des secrets de la nature ou encore de ceux, invisibles et difficiles, de la métaphysique.

Rome). Dans l'introduction, Moïse ben Sabbataï rapporte une anecdote qui met en scène un sage anonyme:

> C'est précisément ce qu'a déclaré l'un des sages en parvenant aux portes de la mort, lorsque se rendirent chez lui d'autres sages, pour lui rendre visite; s'étant assis là, en sa présence, ils commencèrent à s'entretenir et à discuter entre eux de quelque sujet de métaphysique. Le sage malade, entendant leurs paroles, souleva sa tête de la couche sur laquelle il était étendu afin de [mieux] entendre leurs paroles et de saisir pleinement ce sujet de métaphysique. L'un des autres sages qui étaient là assis, voyant que le malade avait soulevé sa tête, prenant en pitié sa faiblesse, [voulut] l'apaiser pour qu'il replace la tête sur l'oreiller et se repose. Le malade lui répondit: «Je t'en prie, ne m'oblige pas à m'allonger avant la fin de cette discussion, afin que je puisse accéder à la pleine compréhension de cet intelligible tant que je suis en vie, et que mon âme en jouisse après la mort».

L'édition de 2018 avait reconnu ce sage non nommé comme étant Solon et proposé comme source de l'anecdote le *Liber de vita et moribus philosophorum* du Ps.-Walter Burley à travers un intermédiaire hébreu (traduction complète ou florilège) non identifié (rien n'indique, en effet, que Moïse b. Sabbataï ait lu le latin). Il est clair à présent qu'il s'est servi, comme il l'a aussi fait pour le *Livre des causes*, pour une partie du commentaire de saint Thomas d'Aquin à cet ouvrage et pour le *De esse et essentia* de Gilles de Rome, d'une traduction de Juda de Rome[34]; d'ailleurs, il réutilise plus loin dans son texte le commentaire de Juda de Rome au *Qaddīš* et à la *Qedušš̄āh* en commentant le Ps 150[35].

Moïse b. Sabbataï suit de près Juda Romano : un prologue expose que le protagoniste du récit partage la conception philosophique dont on vient de parler ; un témoin est présent et fait preuve de sollicitude intempestive pour le moribond. Mais le vocabulaire et la syntaxe diffèrent; or, lorsqu'il cite les traductions philosophiques que nous venons d'énumérer, Moïse b. Sabbataï n'y change rien; il se peut que le présent texte narratif ne lui ait pas paru appeler la même rigueur ou qu'il ne l'ait pas reconnu comme une traduction malgré le «colophon». Cependant un détail d'Albert le Grand omis par Juda de Rome se retrouve chez Moïse b. Sabbataï: l'oreiller du mourant (*cervical*; *keset*); Moïse b. Sabbataï aurait-

34 Caterina Rigo a placé à propos ce bref récit, dans l'hébreu de Juda de Rome, en épigraphe de sa contribution à l'hommage posthume à Giuseppe Sermoneta (Rigo, «Human Substance», 181), mais sans indiquer à cet endroit son origine albertienne (v. cependant *ibid*., 217, n. 116, déjà citée).

35 Jean-Pierre Rothschild, «Antiquité au moyen âge. Le Ps 150 et Proclus, ou Juda de Rome et Moïse ben Sabbataï (Rome, XIV$_e$ siècle)», in *Aux origines judéennes du christianisme. Études en l'honneur de Simon Claude Mimouni pour son soixante-quinzième anniversaire*, éd. José Costa, David Hamidović et Pierluigi Piovanelli; collab. Arnaud Sérandour et Eleonora Serra (Turnhout, Brepols, 2024), 701-730.

il utilisé une autre source? Il se peut aussi que l'«oreiller» absent du texte de Juda dont nous disposons se soit trouvé dans celui que Moïse avait sous les yeux ou que lui-même l'ait postulé comme un accessoire nécessaire de cette scène.

Quant au bref texte du Ps.-Walter Burley, l'unique détail qu'il donne et qui ne figure pas chez Juda de Rome, l'âge de Solon (quatre-vingts ans), est absent chez Moïse ben Sabbataï, qui reprend en revanche d'autres détails de Juda (mais les noms propres sont omis, suivant la pratique courante des traducteurs et adaptateurs en hébreu qui suppriment des noms peu connus et surtout facteurs d'obscurité).

Mais la filière ne s'arrête pas là: Bernhard Geyer, éditeur d'Albert le Grand, a trouvé l'origine ultime de l'anecdote dans les *Faits et dits mémorables* de Valère Maxime, au nombre des exemples de zèle. Les éditeurs de Valère Maxime y voient la combinaison de deux traits déjà connus de la figure du sage législateur d'Athènes des VIIe-VIe siècles av. J.-C.: l'attention qu'il portait aux derniers moments de la vie en tant que couronnement ou moment décisif de celle-ci (Hérodote, *Histoires*, I, 30-33: Solon ne veut pas donner à Crésus la satisfaction de le reconnaître comme le plus heureux des hommes; de fait, peu après, celui-ci connaît la déchéance); et sa propre assiduité à l'étude, dans sa vieillesse (Cicéron, *De senectute*): «[Les vieillards] apprennent-ils encore quelque chose? – Mais nous voyons Solon se faire gloire dans ses vers d'avoir vieilli en apprenant chaque jour quelque chose. J'ai fait de même, moi qui ai appris les lettres grecques sur le tard»[36]. Il ne s'agit ni d'un côté ni de l'autre de la recherche des intelligibles ou de l'accès à une béatitude éternelle; les discours que prête Hérodote à Solon sont à l'éloge de la bonne vie pratique; le vers (unique) auquel fait sans doute allusion Cicéro, et que rapporte Plutarque, mentionne des apprentissages «nombreux», parmi d'autres «travaux» qui n'ont rien de métaphysique[37].

Il n'est pas surprenant que la notion d'objet intelligible, à plus forte raison d'intelligible «divin» ou théologique, n'ait pas figuré chez Valère Maxime, qui n'indique pas non plus que Solon ait philosophé sur la félicité de l'âme après la

36 M. Tullius Cicero, *Cato Maior de senectute*, éd. C. F. W. Müller (Leipzig, Teubner, 1898), 140, l. 26-29: «Quid? qui etiam addiscunt aliquid ? At et Solonem versibus gloriantem videmus, qui se cotidie aliquid addiscentem dicit senem fieri, et ego feci, qui litteras Graecas senex didici», etc.

37 Plutarque, *Vies*, vol. 2, éd. et trad. Robert Flacelière, Émile Chambry, Marcel Juneaux (Paris, Les Belles Lettres, 1961), «Solon», 11 et 49; dans le premier passage, Plutarque fait état chez Solon d'un «amour de la sagesse reconnu par tous» (Σοφίας μὲν γὰρ ἦ ὁμολογουμένως ἐραστής) mais le second, reprenant le vers qu'il a déjà cité en 2,2, Γηράσκω δ'ἀεὶ πολλὰ διδασκόμενος, «je vieillis en apprenant toujours beaucoup», en fait suivre d'autres qui font état des «œuvres de Cypris, de Dionysos et des Muses», programme bien éloigné de la recherche de l'intellect pur.

mort. Albert le Grand a pu adapter lui-même la mort de Solon à son propos intellectualiste, peut-être dans le fil d'Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, prenant les propos qu'Hérodote a prêtés à Solon pour point de départ de son enquête sur la félicité après la mort[38], peut-être aussi en s'inspirant de la leçon doctrinale du *Liber de pomo*. Cependant, la présence chez lui du personnage de Métrodore qui ne se trouve pas chez Valère Maxime mais chez Plutarque et qui, du point de vue de ce qu'Albert veut prouver, ne paraît rien apporter[39], implique sans doute une source intermédiaire, que nous n'avons pas identifiée, entre le moraliste romain du Ier siècle et le dominicain allemand du XIIIe siècle.

De Solon et la mort, suivant Hérodote et Cicéron, à la mort de Solon vue par Albert le Grand, Juda de Rome et Moïse ben Sabbataï, nous pouvons suivre les étonnantes modifications d'un *exemplum*: il était double chez Hérodote (mourir après avoir fait son devoir est le sort le plus beau; nul ne peut être dit heureux avant le jour de sa mort); différent chez Cicéron, Valère Maxime et Plutarque (le vieillard, le mourant, cherchent encore à s'instruire ou à instruire); au plus tard à partir d'Albert le Grand, il est devenu l'exemple de l'adhésion à la doctrine de l'union aux plus hauts intelligibles. Tandis qu'Albert le Grand enrôle un ancien, fondateur des lois de la cité la mieux policée et qui a produit les meilleurs fruits intellectuels de l'Antiquité, sous l'étendard de la doctrine de l'illumination intellectuelle, voulant peut-être faire écho sur ce point aux théories du législateur philosophe d'Alfārābī, des autres philosophes arabes et, à leur suite, de Maïmonide (dont il est l'un des lecteurs latins du *Guide des égarés*[40]), de son côté Juda de Rome fait ouvertement appel au savant dominicain à l'appui d'une interprétation philosophique de textes liturgiques relevant de la spécificité juive et son lecteur Moïse ben Sabbataï fait du récit de la mort du «sage» qu'il ne nomme pas mais dont il est clair, selon ses conventions d'écriture, qu'il n'est pas juif un *exemplum* philosophique efficace en position-clef dans son ouvrage en défense de la doctrine des intelligibles.

Sur un autre plan, l'*exemplum* de Solon s'efforçant de saisir un dernier intelligible est exactement semblable au récit concernant R. Josué b. Ḥananiyah

38 Aristote, *Éthique à Nicomaque*, traduction Jules Tricot (Paris, J. Vrin, 1979 [4e éd.]), I, 11, 1100a 10 sqq., p. 71 sqq.

39 Rien n'indique qu'il l'ait connu et reconnu pour une figure de l'épicurisme compris comme renoncement à l'ambition théorétique. L'*Alberti Magni e-corpus* ne signale qu'une autre occurrence de «Metrodor», de nature à désamorcer l'hypothèse d'un Métrodore contestataire de la philosophie et empêcheur de penser de Solon, puisque le personnage s'y trouve avec Solon au nombre des législateurs soucieux de la vertu.

40 Görge K. Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert* (Würzburg, Königshausen und Neumann, 2004), *passim* (v. à l'index), en part. 93-107, 152-157, 160-163.

dans sa vieillesse (on ne dit pas que c'était à l'instant de sa mort), recevant ses anciens élèves et leur demandant ce qui s'était dit dans la maison d'études [où il ne pouvait plus se rendre]; les ayant entendus il leur répondit: «Vous déteniez une telle perle et vous pensiez m'en priver! Quand vous ne seriez venus que pour me dire cela, ç'aurait été suffisant»[41].

III.3. Les philosophes et la mort d'Alexandre le Grand

Dans un mouvement inverse des deux cas examinés précédemment, le fonds juif sert cette fois de source pour les nations et non plus de réceptacle des exemples fournis par celles-ci. Il ne s'agit pas cette fois d'un texte hébreu (sauf dans le cas d'un rameau tardif de la tradition multilingue du texte en question[42]), ni même d'un texte juif au premier chef. Mais le récit étudié[43] procède lointainement d'une anecdote sans autre source connue que le Talmud; met en scène un personnage juif en position de seul capable de déchiffrer l'énigmatique leçon de sagesse qu'elle renferme, laquelle conduit à la mort d'Alexandre le Grand; il fut enfin relayé par un juif converti, l'ancien rabbin espagnol Moïse, devenu Petrus Alphonsi. Autre différence avec les cas précédents, ce n'est plus cette fois le mourant qui délivre une vérité ultime par ses paroles ou son attitude, mais la mort du grand homme qui devient l'occasion des jugements des philosophes. Le jugement *lapidaire* porté à l'occasion de sa mort enjambe pour ainsi dire celle-ci : dans le récit qui semble être la source, le symbole d'une *pierre* en forme d'œil qui signifie l'annulation par la mort des grandeurs mondaines apparaît avant la mort, et même en est la cause, Alexandre ayant renoncé après cette révélation à prendre des précautions pour sa vie ; après la mort, devant sa *pierre* tombale, les philosophes expriment sous forme d'antithèses *lapidaires* le contraste entre la puissance du conquérant et le néant de sa mort. Il s'agit là de l'*exemplum* talmudique (TB *Tāmīd* 32b), véhiculé à date inconnue par la version latine J^3 de l'*Historia de praeliis Alexandri Magni*, qui montre Alexandre arrêté dans ses conquêtes par le don d'un objet rond (J^3: une pierre) énigmatique ; résolu à en percer le secret, il renonce à son expédition et cherche en vain un interprète, jusqu'à ce que qu'un vieillard juif résolve l'énigme: cette pierre en forme d'œil,

41 Abrahams, *Hebrew Ethical Wills*, vol. 1, 12.

42 Voir Israel J. Kazis, *The Book of the Gests of Alexander of Macedon* (Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America, 1962).

43 D'après Jean-Pierre Rothschild, « L'*Iter ad Paradisum* entre homélie rabbinique, roman, traité d'apologétique et *exemplum*», in *Les voyages d'Alexandre au paradis: Orient et Occident, regards croisés*, éd. Catherine Gaullier-Bougassas et Margaret Bridges (Turnhout, Brepols, 2013), 93-125 (ce point, 121-122).

plus lourde que tout sur la balance, ne pèse plus rien une fois couverte d'un peu de poussière; c'est le symbole de la convoitise de l'homme, que rien ne satisfait de son vivant mais qu'un peu de terre sur sa dépouille anéantit. Les paroles décisives sur la tombe imaginées plus tard découlent de cette leçon. Nous n'avons pas affaire à un *exemplum* ou à des sentences en hébreu, mais aux dérivés lointains, presque méconnaissables, du thème sans autre attestation que talmudique.

C'est ainsi que, dans la *Disciplina clericalis*, Petrus Alphonsi (XIe-XIIe siècles) imagine ou rapporte d'après une source juive ou arabe indéterminée les réactions des philosophes inspirées par la valeur exemplaire de cette mort:

> (XXXIII. Exemple du tombeau d'or d'Alexandre.) Il est dit encore à propos d'Alexandre que son tombeau fut en or, et placé dans une salle accessible à tous. Des philosophes s'y assemblèrent en grand nombre et l'un d'eux déclara qu'Alexandre avait mis de l'or sous bonne garde et qu'à présent l'or l'avait mis lui-même sous bonne garde; un autre, qu'hier le monde ne lui suffisait pas et à présent, quatre planches de bois lui suffisaient; un autre encore, qu'il commandait hier au peuple et qu'à présent, le peuplier lui commandait; et un autre, qu'hier il pouvait délivrer de la mort un grand nombre d'hommes et qu'à présent il ne pouvait plus éviter ses traits; et un autre, qu'hier il conduisait des armées et qu'à présent elles le conduisent à sa tombe; et encore un autre qu'hier, il écrasait la terre, qu'à présent elle l'écrase; et encore qu'hier les peuples le craignaient, aujourd'hui ils le méprisent; un autre enfin qu'hier il avait des amis et des ennemis, et qu'à présent tous lui étaient indifférents. Mais, des trente-deux philosophes présents, ce que chacun dit à propos d'un si puissant roi, il serait trop long de le rappeler[44].

Ces huit antithèses semblent la déclinaison de celle que suggère l'image de l'œil tour à tour plus lourd et plus léger que tout mais Petrus Alphonsi est un juif converti qui a utilisé des sources arabes et hébraïques aussi bien que latines; la forme (une série de sentences dont le nombre est précisé) et la teneur du passage semblent indiquer qu'il aurait utilisé plutôt, directement ou non, la tradition sémitique des *Dits des philosophes*; Petrus Alphonsi a pu les lire en arabe;

44 Petrus Alphonsi. *Disciplina clericalis*, éd. Alfons Hilka et Werner Söderhjelm (Helsingfors, Druckerei der finnischen Litteraturgesellschaft), 48-49: (XXXIII. Exemplum de aurea Alexandri sepultura.) Item dictum est de Alexandro quod sepultura eius foret aurea et in pervio omnibus atrio posita. Ad quam plurimi convenerunt philosophi, de quibus unus ait: «Alexander ex auro fecit thesaurum : nunc e converso aurum de eo facit thesaurum.» Alius: «Heri totus non sufficiebat ei mundus: hodie quatuor solae sufficiunt ei ulnae.» Alius: «Heri populo imperavit; hodie populus imperat illi.» Alius: «Heri multos potuit a morte liberare: hodie nec eius iacula vacuit devitare.» Alius: «Heri ducebat exercitus; hodie ab illis ducitur sepulturae.». Alius: «Heri terram premebat: hodie eadem premitur ipse.» Alius: «Heri gentes eum timebant: hodie vilem eum deputant.» Alius: «Heri amicos habuit et inimicos: hodie habet omnes aequales.» Sed de triginta duobus philosophis circumstantibus quid quisque de potentissimo rege dixerit, memoriae longum est reducere.

cependant ils ont été traduits en hébreu par Juda al-Ḥarizi (1170-1235) à partir de l'original arabe du chrétien Ḥunayin ibn Yiṣḥaq (*ob*. 873). Dans cette compilation, les discours suscités par la mort d'Alexandre tiennent un rôle primordial, puisqu'ils occupent la dernière de trois parties, divisée en douze chapitres: 1 et 2, deux lettres d'Alexandre mourant à sa mère (Olympias); 3, réponse de sa mère; 4, discours de celle-ci devant le cercueil ouvert; 5, quarante-huit «dits» de personnages puissants et de philosophes; 6, propos de son épouse, fille de Darius; 7, propos de sa mère; 8, propos de dix-sept philosophes; 9, nouveaux propos de sa mère; 10, propos de cinq consolateurs de sa mère; 11, lettre d'Aristote à la mère d'Alexandre; 12, réponse de celle-ci[45]. Les deux premières parties sont consacrées respectivement à des énoncés de philosophes anonymes, puis à des énoncés mis successivement sous les noms de Socrate, Platon, Alexandre en qualité de disciple d'Aristote, Diogène, Pythagore, Hippocrate, Galien, Ptolémée, «les Romains», Homère (?), Euclide et en dernier le roi Salomon, paraissant après Ptolémée plusieurs noms qui ne s'identifient pas immédiatement. Avec une bonne trentaine de manuscrits conservés pour les XIIIe-XVe siècles, les *Dits des philosophes* dans leur version hébraïque (les *Mūserēy ha-pīlōsōpīm*) ne semblent avoir été guère moins répandus dans le lectorat juif que le *Livre de la pomme*, ce qui signifie, à côté d'une vulgarisation, je ne dirais pas de concepts, mais de motivations fondamentales de l'activité philosophique (*Livre de la pomme*), une égale propagation du thème de la fragilité du pouvoir humain et de l'effacement des puissants devant Dieu, qu'expriment tant Alexandre qu'Aristote dans leurs «lettres» versées à ce dossier.

Cependant, des «dits» analogues à propos de la mort d'Alexandre, attribués cette fois à un seul sage, se retrouvent aussi parmi les additions latines à l'*Historia de preliis*. Le ch. 132 de la version *J*^{3} présente comme extraits d'un livre que «Demostenes Philosophus» avait consacré à la vie et la mort d'Alexandre, et comme inscrits sur son tombeau[46], quinze distiques de la même teneur: «En ego qui totum mundum certamine vici/ Dictus Alexander, vincor in hora brevi […][47].» Toutes ces sentences portent la même philosophie exprimée en antithèses et il est probable que l'épisode de l'œil de la convoitise et cette série se sont, de part et

45 *Sefer Musre haphilosophim («Sinnsprüche der Philosophen») aus dem Arabischen des Honein ibn Ishâk ins Hebräische übersetzt von Jehuda ben Salomo Alcharîsi*, éd. Abraham Loewenthal (Frankfurt-am-Main, J. Kauffmann, 1896), 51-62.

46 Dans la *Disciplina clericalis*, les philosophes se sont réunis au tombeau, dans la Vie hébraïque éditée par Kazis, autour du cercueil avant l'inhumation.

47 *Die Historia de preliis Alexandri Magni. Rezension J3*, éd. Karl Steffens (Meisenheim am Glan, Hain, 1975), 204-206.

d'autre de la mort d'Alexandre à laquelle ils font tous deux allusion, peut-être engendrés, en tout cas appelés l'un l'autre en conclusion de sa vie, quoique dans un rapport chronologique mutuel que nous ne savons préciser.

Après Pierre Alphonse et sans doute d'après lui, Étienne de Bourbon (1180-1261), dans le *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, rapporte lui aussi que des philosophes se réunirent à la mort d'Alexandre[48]; l'un d'eux déclara que la veille Alexandre foulait la terre, qu'à présent il était foulé par elle («calcatur ab ea»); il la dominait et la possédait, elle le possède; le monde entier ne lui suffisait pas, quatre planches de bois vil lui suffisent. Il n'y a plus que trois antithèses, dont deux se trouvaient déjà textuellement chez Pierre Alphonse. Un écho plus éloigné, en langue vulgaire, se perçoit chez le prédicateur franciscain saint Bernardin de Sienne (1380-1444): Alexandre, qui a exterminé beaucoup d'hommes et maltraité beaucoup de femmes, est couché dans une tombe étroite[49].

IV. LA MORT COMME MOMENT DE CONVERSION

Nous avons parcouru jusqu'ici des récits dans lesquels le mourant transmettait un ultime message didactique (textes bibliques et rabbiniques) et d'autres dans lesquels la mort représentait à la fois le point culminant d'une vie et l'incarnation de la théorie grâce à l'expérience humaine du théoricien, cette rencontre elle-même amplifiant la leçon portée par le discours (morts d'Aristote et de Solon); avec les discours inspirés à d'autres par le trépas et la sépulture d'Alexandre, la mort est apparue non plus comme un sommet mais comme une contradiction de la vie qui s'était achevée, dans les énoncés antithétiques auxquels elle a donné lieu. La mort n'était plus un aboutissement mais une négation. Il reste à voir des cas où l'approche de la mort est l'occasion d'un changement qui appartient encore à la vie mais qui annule ou charge d'un sens nouveau la vie précédemment vécue, c'est-à-dire toute la vie sauf son dernier moment. Ces épisodes peuvent porter le message consolant du rachat de toute une vie par un repentir radical; ils peuvent en revanche apparaître désagréablement comme une falsification *post mortem* visant à gagner le défunt à une doctrine qui n'a jamais été la sienne. Nous n'en disons un mot ici que brièvement, de façon accessoire, car des *ultima uerba* ne

48 Éd. Jacques Berlioz, Jean-Luc Eichenlaub (Turnhout, Brepols, 2002), I, VII, 5, p. 292 et n. p. 509, n° 309.

49 *San Bernardino da Siena, Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, éd. Carlo Delcorno (Santarcangelo di Romagna, Rusconi Libri, 1989), vol. 2, 960.

sont pas rapportés dans ces cas: il s'agit seulement d'un geste, d'une posture, de l'on-dit d'une μετάνοια dont les formules ne sont pas citées.

IV.1. Le rachat *in extremis* de R. Éléazar ben Durdaya

Le Talmud de Babylone, *ʿAb̲ōdāh zārāh* 17a, cite une *baraïta* d'après laquelle cet homme, qui avait recherché des prostituées dans le monde entier, fut humilié par la plus chère et la plus inaccessible d'entre elles, laquelle l'assura de surcroît que son repentir ne serait jamais agréé[50]. Frappé de ses paroles, il pria vainement toutes les forces de la nature d'intercéder pour lui, puis comprit que la chose dépendait de lui seul; il plaça sa tête entre ses genoux et poussa une clameur si forte qu'il en mourut. Une voix céleste annonça qu'il était convié à la vie future. Un tel épisode suggère que toute une vie mauvaise peut être rachetée au dernier instant par un repentir radical; ce n'est pas seulement que les fautes passées sont annulées, mais qu'elles sont transformées en mérite (TB *Berāk̲ōt̲* 34b): cet exemple fournit deux modèles, celui de l'annulation et celui de la conversion valorisante.

IV.2. La supposée conversion de Maïmonide à la kabbale

Au XIVe siècle apparurent des témoignages concernant une supposée adhésion de Maïmonide à la kabbale[51]: le premier chronologiquement est peut-être celui du kabbaliste Joseph Ibn Šošan dans son commentaire des *Pirqēy Āb̲ōt̲*, qui dit avoir entendu parler à Tolède d'une lettre de Maïmonide dans laquelle celui-ci, ébranlé par les « propos de poids» d'un visiteur (il ne peut s'agir, estime-t-il, que de la kabbale), regrettait d'être trop près de la mort pour modifier ses œuvres précédentes; dans le *Migᵉdal oz*, Šem Ṭob b. Abraham Ibn Ga'on, commentant le code législatif de Maïmonide, dit avoir vu un écrit ancien dans lequel Maïmonide sous-entendait brièvement son adhésion à la kabbale; avec la *Megillaṯ ʿamuqqōṯ* nous disposons à la même époque d'une lettre-testament fictive de Maïmonide écrivant, au soir de sa vie, à son disciple Joseph Ibn ʿAqnin pour

50 Que ce soit auprès d'une prostituée que l'homme perdu apprenne son jugement se rencontre aussi dans le cas d'Eliša ben Abuya, auquel l'une d'elles donna son surnom d'*Aḥer* (*Ḥagigah* 15a).

51 Moritz Steinschneider, *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana* (Berlin, A. Friedlaender, 1852-1860, réimpr. Hildesheim, G. Olms, 1964), 1932-1933. Gerhardt (Gershom) Scholem, «Maïmonide dans l'œuvre des Kabbalistes», *Cahiers juifs* 16-17 (1935), 103-112, apparemment une traduction de l'article du même en hébreu, «Mi-ḥōqēr li-mequbbal», *Tarbiz* 6 (1935), 90-98; Michael A. Schmidman, « On Maimonides' "Conversion" to Kabbalah », in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, éd. Isadore Twersky, vol. 2 (Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1984), 375-388 (ajoute la référence à Ibn Šošan).

l'exhorter à se tourner vers la kabbale; dans la deuxième moitié du XVe siècle, R. Eliyahu Ḥayyim de Genazzano, dans *Iggeret ha-ḥamūdōṯ* («L'épître des plaisirs»), se réfère à nouveau à ce changement tardif et au regret d'avoir écrit ses ouvrages antérieurs; Me'ir Ibn Gabbay (v. 1480-v. 1540), dans *'Aḇōdaṯ ha-qodeš* («Service de sainteté»; 1531) fait état lui aussi, d'après un commentaire sur Nahmanide, d'une adhésion de Maïmonide à la kabbale, dans son grand âge et après la rédaction de son œuvre, et du regret de ne pouvoir révoquer son œuvre philosophique antérieure, désormais trop répandue pour cela; ce changement fut dû à la rencontre en Égypte d'un vieillard que Scholem identifie comme Jacob ha-Nazir. Cette conversion tardive de Maïmonide à la kabbale paraît l'analogue d'un supposé tournant juif d'Aristote, colporté par une lettre fictive signalée vers 1370 par Haïm de Briviesca; l'existence d'écrits en ce sens est signalée par Joseph b. Šem Ṭob vers 1450[52], puis par son élève Isaac Abrabanel[53], la thèse est donnée pour argent comptant dans la chronique célèbre de Gedaliyah ibn Yahya (XVIe s.), *Šal^ešeleṯ ha-qabbālāh* («La chaîne de la tradition»)[54], réfutée enfin par Azaryah de Rossi[55]. Entre pure et simple falsification et candide désir de synthèse des contraires, les conditions précises de la naissance et du développement de ces légendes d'inversion demandent encore à être élucidées, si elles peuvent l'être.

CONCLUSION

Que la proximité de la mort soit l'occasion de paroles ou d'attitudes scrutées avec attention par les témoins, de formulations, nécessairement brèves, de l'essentiel de l'expérience de sa vie par celui qui va la quitter, de l'expression antithétique du passage d'un état à son contraire, du plein au vide à moins que ce ne soit l'inverse, d'un jugement rétrospectif porté sur son propre engagement –, ce sont là des banalités et la littérature juive n'a rien inventé à cet égard. Plus

52 À la fin de l'introduction de son commentaire de l'*Éthique à Nicomaque*: Jean-Pierre Rothschild, «L'appropriation de l'*Éthique à Nicomaque* par le judaïsme espagnol: le travail des préfaces (Me'ir Alguadez, Joseph ben Shem Tob Ibn Shem Tob)», *Iberia judaica* 8 (2016), 61-122 (ce point, 99 et n. 135).

53 *Naḥalaṯ Āḇōṯ*, ch. III, éd. O. Golan (Ashkelon, Arbel, 2013), 189.

54 Éd. de Varsovie, 1889, 139, 140.

55 *Me'ōr 'ēynayyīm*, éd. D. Cassel (Wilno, Maṣrēf le-kesef, 1864), 246-247. – Nathan Samter, «Der "Jude" Aristoteles», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 45 (1901), 453-459; le thème réapparut chez les érudits chrétiens à partir de 1470, à la faveur d'une erreur de ponctuation dans l'édition de la version latine par Eusèbe des *Antiquités judaïques* de Flavius Josèphe, qui donnait à le penser: Eva Del Soldato, « Saving the Philosopher's Soul: The *De pietate Aristotelis* by Fortunio Liceti», *Journal of the History of Ideas* 78/4 (October 2017), 531-547 (en part. 535-537) ; dans cet ouvrage de 1645, Liceti, renseigné par l'orientaliste français Jacques Gaffarel sur les références juives à la conversion d'Aristote, soutient que celui-ci n'a jamais contredit l'Écriture et qu'il s'est converti sur le tard au judaïsme.

intéressants sont l'échange d'emprunts d'une littérature à l'autre et *vice versa*; davantage encore, les procédés mis en œuvre afin d'adapter les emprunts en question, voire la véritable réussite littéraire de plusieurs des variations sur ce thème, qui ne nous semblent aujourd'hui des banalités que pour la raison même qu'elles ont très largement nourri les représentations de la mort des sages ou des grands dans nos sociétés; enfin, surtout, la mise en place, à la faveur de la diffusion abondante de certains textes comme le *Livre de la pomme* et les propos suscités par la mort d'Alexandre, de toute une «philosophie» populaire de l'existence, développée en marge des courants de l'orthodoxie religieuse, et sans doute d'autant plus susceptible de faire impression sur les esprits que, du fait de la circulation des même textes dans diverses langues (arabe et persan; latin et langues vernaculaires de l'Europe), ceux qui en étaient pénétrés pouvaient la retrouver parmi les membres d'autres communautés religieuses, comme s'il s'était agi d'un donné universel humain, antérieur aux déterminations particulières des familles religieuses.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

Albertus Magnus. *De natura et origine animae. De principiis motus processivi. Quaestiones super De animalibus*, éd. Bernhard Geyer. Münster: Aschendorff, 1955.

Aristote. *Éthique à Nicomaque*, traduction Jules Tricot. Paris: J. Vrin, 1979[4].

Azariya De' Rossi. *Me'ōr 'ēynayyīm*, éd. D. Cassel. Wilno: Maṣrēf le-kesef, 1864.

Bernardin de Sienne. *Sermons en langue vernaculaire*, éd. Carlo Delcorno, *San Bernardino da Siena, Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*. Santarcangelo di Romagna: Rusconi Libri, 1989.

Étienne de Bourbon. *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, éd. Jacques Berlioz et Jean-Luc Eichenlaub. Turnhout: Brepols, 2002.

Gedaliyah ibn Yahya. *Šal^{e}šelet ha-qabbālāh*. Warszawa : Halter et Zysberg, 1881.

Historia de preliis Alexandri Magni. Éd. Karl Steffens, *Die Historia de preliis Alexandri Magni. Rezension J[3]*. Meisenheim am Glan: Hain, 1975.

Ḥonein ibn Iṣḥaq. *Maximes des philosophes*, éd. Abraham Loewenthal, *Sefer Musre haphilosophim («Sinnsprüche der Philosophen») aus dem Arabischen des Honein ibn Ishâk ins Hebräische übersetzt von Jehuda ben Salomo Alcharîsi*. Frankfurt-am-Main: J. Kauffmann, 1896.

Isaac Abrabanel. *Naḥalaṯ Āḇōṯ*, éd. O. Golan, Ashkelon: Arbel, 2013.

Livre de la pomme (arabe). Chames-Eddine, Imane-Hélène (intr., éd., trad., comm.). «Une exhortation arabe à la philosophie: la *Risâlat al-Tuffâḥa* (*Liber de pomo*)». Thèse de doctorat de Sorbonne Université, Paris, 2025.

Livre de la pomme (latin). Elsbeth Acampora-Michel (texte, trad. et comm.), *Liber de pomo, Buch vom Apfel*. Frankfurt-am-Main: V. Klostermann, 2001.

Livre de la pomme (latin). Marianus Plezia (éd.), *Aristotelis qui ferebatur Liber de pomo. Versio latina Manfredi*. Warszawa: Academia Scientiarum Polona, 1960.

Cicéron, M. Tullius. *Cato Maior de senectute*, éd. C. F. W. Müller. Leipzig: Teubner, 1898.

Moïse b. Maïmon, *Le Guide des égarés*, traduit de l'arabe par Salomon Munk. N^lle^ éd. Paris : G.-P. Maisonneuve et Larose, 1981.

Petrus Alphonsi. *Disciplina clericalis*, éd. Alfons Hilka et Werner Söderhjelm. Helsingfors: Druckerei der finnischen Litteraturgesellschaft, 1911.

Plutarque, *Vies*, vol. 2, éd. et trad. Robert Flacelière, Émile Chambry, Marcel Juneaux. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

Vie d'Alexandre le Grand (hébreu). Israel J. Kazis (éd. et trad.), *The Book of the Gests of Alexander of Macedon.* Cambridge (Mass.): The Mediaeval Academy of America, 1962.

ÉTUDES

Abrahams, Israel (éd. et trad. anglaise). *Hebrew Ethical Wills*, vol. 1. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1926.

Dan, Joseph. *Hebrew Ethical and Homiletical Literature* (en hébreu). Jérusalem: Keter, 1975.

Del Soldato, Eva. « Saving the Philosopher's Soul : The *De pietate Aristotelis* by Fortunio Liceti», *Journal of the History of Ideas* 78, n° 4 (October 2017), 531-547.

Hasselhoff, Görge K. *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2004.

Hidary, Richard. *Rabbis and Classical Rhetoric. Sophistic Education and Oratory in the Talmud and Midrash*. Cambridge : Cambridge University Press, 2017.

Lieberman, Saul. *Greek in Jewish Palestine*. New York : The Jewish Seminary of America, 1942.

Lieberman, Saul. *Hellenism in Jewish Palestine*. New York: The Jewish Seminary of America, 1962.

Meerson, Michael; Peter Schäfer (éd. et trad.). *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus*, vol. 1. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

Naiweld, Ron. *Les anti-philosophes. Pratiques de soi et rapport à la loi dans la littérature rabbinique classique*. Paris: Armand Colin, 2011.

Nardi, Bruno et Paolo Mazzantini (éd.). *Il canto di Manfredi e il Liber de pomo sive de morte Aristotilis*. Torino: Società editrice internazionale, 1964.

Rigo, Caterina. « Human Substance and Eternal Life in the Philosophy of Rabbi Judah Romano» (en hébreu). In *Joseph Baruch Sermoneta Memorial Volume*, éd. Aviezer Ravitzky. Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, 1998, 181-222.

Rigo, Caterina. «Judah ben Moses of Rome (ca. 1292-after 1330)», in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, éd. Edward Craig. London: Routledge 1998, 128-131.

Rothschild, Jean-Pierre (intr., éd., trad., n.). *Moïse b. Sabbataï, lecteur juif du Livre des causes et adversaire de la kabbale, en Italie, vers 1340*, Turnhout: Breols, 2018.

Rothschild, Jean-Pierre. «Antiquité au moyen âge. Le Ps 150 et Proclus, ou Juda de Rome et Moïse ben Sabbataï (Rome, XIVe siècle)». In *Aux origines judéennes du christianisme. Études en l'honneur de Simon Claude Mimouni pour son soixante-quinzième anniversaire*, éd. José Costa, David Hamidović et Pierluigi Piovanelli, (éd.); Arnaud Sérandour et Eleonora Serra (collab.). Turnhout: Brepols, 2024, 701-730.

Rothschild, Jean-Pierre. «Élitisme ou généralité du savoir selon quelques commentateurs sefardis du traité *Abhoth* de la Michna, du XIIe au XVIe siècle», in *Schüler und Meister*, éd. Andreas Speer, Thomas Jeschke. Berlin: de Gruyter, 2016, 441-465.

Rothschild, Jean-Pierre. «L'appropriation de l'*Éthique à Nicomaque* par le judaïsme espagnol: le travail des préfaces (Me'ir Alguadez, Joseph ben Shem Tob Ibn Shem Tob)», *Iberia judaica* 8 (2016), 61-122.

Rothschild, Jean-Pierre. «L'*Iter ad Paradisum* entre homélie rabbinique, roman, traité d'apologétique et exemplum». In *Les voyages d'Alexandre au paradis: Orient et Occident, regards croisés*, éd. Catherine Gaullier-Bougassas et Margaret Bridges. Turnhout: Brepols, 2013, 93-125.

Rothschild, Jean-Pierre. «La mort de Solon et la félicité intellectuelle d'après Albert le Grand, Juda de Rome et Moïse ben Sabbataï (Rome, XIVe siècle)». *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 90 (2023), 135-161.

Samter, Nathan. «Der "Jude" Aristoteles», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 45 (1901), 453-459

Schmidman, Michael A. « On Maimonides' "Conversion" to Kabbalah». In *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, vol. 2, éd. Isadore Twersky. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1984, 375-388.

Scholem, Gerhardt (Gershom): «Maïmonide dans l'œuvre des Kabbalistes», *Cahiers juifs* 16-17 (1935), 103-112.

Scholem (Šalom), Gershom. «Mi-ḥōqēr li-mequbbal» [Le chercheur devenu kabbaliste], *Tarbiz* 6 (1935), 90-98.

Sermoneta, Giuseppe. «Jehudàh b. Mosèh b. Dani'el Romano, traducteur de saint Thomas». In *Hommage à Georges Vajda*, éd. Gérard Nahon et Charles Touati. Louvain: Peeters, 1980, 235-262.

Sermoneta, Giuseppe (Yosef Baruch). «La dottrina dell'intelletto e la "fede filosofica" di Jehudah e Immanuel Romano», *Studi medievali* 6, n° 2 (1965), 3-78.
Steinschneider, Moritz (éd.). *Hebräische Bibliographie* 10 (1870).
Steinschneider, Moritz. *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*. Berlin: A. Friedlaender, 1852-1860, réimpr. Hildesheim: G. Olms, 1964.