

## Julien Darmon

Nos Maîtres ont fait le récit suivant : Un jour, un païen alla voir Chammaï et lui dit :

- Combien de Torahs avez-vous ?
- Deux : une Torah écrite et une Torah orale, répondit Chammaï.
- Pour la Torah écrite, je te crois, mais pour la Torah orale, non. Convertis-moi à la condition de m'enseigner [uniquement] la Torah écrite.

Chammaï l'injuria et le chassa avec colère.

Le païen s'en fut chez Hillel, qui accepta de le convertir [à ses conditions]. Le premier jour, il lui apprit l'alphabet ; le lendemain, il le lui apprit dans l'ordre inverse. L'homme lui dit :

- Hier, tu m'as enseigné les choses différemment.
- En effet. Tu m'as fait confiance, pourtant. Alors, fais-moi confiance aussi pour la Torah orale...

'Talmud de Babylone, traité *Chabbat*, 31a.'

Ce court récit talmudique, qui met en scène les deux figures emblématiques de la tradition rabbinique, Hillel et Chammaï (début du i<sup>er</sup> siècle de l'ère commune), peut être lu comme une bonne illustration de la façon dont le savoir juif se conçoit lui-même. Le judaïsme trouve son origine, sa raison d'être et sa finalité dans la Torah écrite, c'est-à-dire, au sens le plus strict, dans les Cinq Livres de Moïse, révélés par Dieu au Sinaï et au cours des quarante années d'errance au désert. Cette Torah – littéralement, « enseignement » – est un texte législatif qui comprend selon le décompte traditionnel six cent treize ordonnances (mitsvot). Pour le judaïsme rabbinique, cette Torah écrite, bien que parfaite en elle-même, serait inapplicable si elle était prise isolément et suppose nécessairement qu'ait été donnée simultanément une Torah orale qui l'explicite. Ce rapport

d'explicitation peut être compris de plusieurs façons. Au plan le plus simple, il arrive que la Torah écrite prescrive certains actes sans les décrire : par exemple, le Deutéronome (12, 21) ordonne de procéder à l'abattage du bétail destiné à la consommation profane « de la façon dont Je te l'ai prescrit », sans que les règles de l'abattage soient précisées ailleurs. Le Texte écrit renvoie donc à un enseignement qui lui est extérieur. Plus subtilement, l'application de certaines lois présuppose une définition de notions que le Texte n'analyse pas lui-même. Par exemple, le « travail » (*melakha*) interdit le jour du Chabbat est-il défini par l'effort qu'il requiert ou par la transformation du monde qu'il produit ? Là encore, le Texte présuppose un substrat sémantique qui ne lui est pas nécessairement immanent. Dans le même ordre d'idées, mais de façon radicale cette fois-ci, le Texte peut être envisagé dans sa nudité comme une pure séquence de signes en eux-mêmes muets, de simples taches d'encre sur parchemin, ce qui rend nécessaire le recours à une instance externe de lecture.

C'est ce que nous dit Hillel dans le récit cité : savoir comment lire le Texte dans sa *littéralité* présuppose déjà un *enseignement* oral et, dès lors, la confiance accordée à une *autorité* : d'où le rabbinisme (de *rav*, « maître »). À partir du moment où ce point est accordé, la validité de la Torah orale tout entière en découle, selon Hillel du moins, car cette dernière n'est en fait rien d'autre que l'ensemble des règles de lecture de la Torah écrite : comment se prononcent les lettres, quelles sont les nuances significatives entre deux mots de sens proche, que dénotent les variations syntaxiques, quelles sont les conséquences sémiotiques de l'articulation (juxtaposition, chiasme...) de différents thèmes à diverses échelles. Autrement dit, la Torah orale peut être ramenée à une grammaire.

Rabbi Meïr Leibush Malbim (Pologne, 1809-1879) pousse cette compréhension à l'extrême lorsqu'il établit, en introduction de son commentaire biblique, six cent treize lois linguistiques pour l'interprétation de la Torah, en écho aux six cent treize ordonnances bibliques que dénombre la tradition. Il existe, dans l'histoire du judaïsme rabbinique, des évaluations différentes de ce rapport entre Torah orale et Torah écrite : Chammaï, peut-être, dans notre récit liminaire ; Rabbi Yohanan peut-être aussi, qui soutient contre Rabbi Elazar (en *Gittin* 60b) que la Torah orale est plus vaste que la Torah écrite (c'est-à-dire, selon le commentaire de Rashi, que les ordonnances purement orales sont supérieures en nombre à celles qui peuvent se déduire exégétiquement du Texte) ; plus récemment, Rabbi Shimshon Raphaël Hirsch (Allemagne, 1808-1888), pour qui la Torah écrite fonctionne comme un aide-mémoire de la Torah orale, sans que la seconde soit intégralement déductible de la première (commentaire sur Exode, 21, 2). Pour autant, ce modèle théorique reste globalement valable, et c'est à son aune que nous nous proposons d'esquisser une description raisonnée du savoir rabbinique.

## Oralité et écriture

Il est écrit (Exode, 34, 27) : « [L'Éternel dit à Moïse :] Écris ces choses, car c'est sur la parole [litt. sur la bouche] de ces choses [que J'ai conclu avec toi et Israël une alliance]. » Comment concilier « Écris » et « sur la parole » ? [Réponse :] les choses qui sont par écrit, tu n'as pas l'autorisation de les dire oralement [c'est-à-dire de les citer sans support écrit], les choses qui sont orales, tu n'as pas l'autorisation de les mettre par écrit. Talmud de Babylone, traité *Gittin* 60b.

La Mishna est un recueil antique, compilé par Rabbi Yehuda ha-Nassi vers l'an 200, de sentences juridiques émises par les maîtres de la tradition rabbinique et organisées en six ordres thématiques. La Mishna et son commentaire la *Guemara*<sup>1</sup>, qui composent ensemble le Talmud, relèvent strictement de cet enseignement oral, qu'il est en principe interdit de coucher par écrit. De fait, jusqu'à la fin du i<sup>e</sup> siècle de l'ère commune, l'enseignement rabbinique était exclusivement oral. La compilation de la Mishna est classiquement considérée comme une transgression de ce principe, rendue inévitable par le contexte historique qui menaçait la pérennité de la transmission traditionnelle. Telle est en tout cas la vision classique de cet événement. Il convient pourtant de nuancer, ce qui permettra de mieux cerner ce que l'on entend ici par oralité et écriture, et donc de mieux comprendre les méthodes et les enjeux du savoir talmudique.

Tout d'abord, plusieurs siècles après la « rédaction » du Talmud de Babylone, son « texte » était, au sein des académies mésopotamiennes, encore quasi exclusivement véhiculé par la mémoire de récitants, et non par le biais de supports écrits<sup>2</sup>. Des manuscrits existaient, mais c'était se rabaisser que d'avoir recours à eux. En amont de la période talmudique, de même, on sait qu'il existait plusieurs *mishnayot*, ou corpus oraux de sentences, qui circulaient au sein des diverses écoles : celles de Rabbi Yishmaël, de Rabbi Aqiva... Autrement dit, avant et après le moment talmudique au sens strict (de 200 à 500), les enseignements rabbiniques circulaient sous la forme de « textes » oraux, c'est-à-dire de discours définis, reproduits théoriquement à l'identique. Plus encore, de même que des manuscrits des Talmuds existent à l'époque post-talmudique mais ne sont pas ou peu consultés, de même trouve-t-on des témoignages, dans le Talmud lui-même, de l'existence à l'époque pré-talmudique de recueils écrits et privés ( *meqilot setarim*, « rouleaux secrets ») contenant ces enseignements « oraux ».

D'où la question : si le moment talmudique est un passage – transgressif – de l'oralité à l'écriture, qu'est-ce qui, à l'époque pré-talmudique, définit ces enseignements comme « oraux » bien qu'il s'agisse de « textes », c'est-à-dire de discours définis et qui sont parfois mis par écrit, et qu'est-ce qui, à l'époque post-talmudique, définit des

enseignements analogues comme « écrits » bien que circulant essentiellement oralement ?

Le pivot essentiel peut être identifié comme étant le rapport que le récepteur entretient avec ce discours « oral » ou « écrit ». Dans le cadre « oral » de l'époque pré-talmudique, si le maître produit du « texte » sous la forme de sentences dont chaque mot est pesé, dans une économie de la saturation du sens (c'est du moins ainsi que les reçoivent les élèves), il s'agit d'un texte produit par un sujet avec lequel on peut dialoguer : pour lui demander des éclaircissements, ou pour lui apporter la contradiction. Au surplus, les maîtres, c'est-à-dire les instances de production de ces « textes », sont multiples ; les divergences conceptuelles et méthodologiques sont admises et reconnues – dans les limites, bien entendu, d'une certaine « orthodoxie ». Le passage à l'« écrit » opère une double transformation. D'une part, on n'interroge pas un « écrit » comme on interroge un maître vivant : l'« écrit », c'est-à-dire l'impossibilité d'accéder à l'instance de locution, impose de mettre en œuvre d'autres techniques de sollicitation du sens (que nous développerons bientôt). D'autre part, la Mishna, en tant que compendium raisonné des anciens corpus oraux, induit la nécessité de la recherche d'un principe de cohérence au sein de la diversité des points de vue qui s'y expriment. Nous avons là défini le programme auquel s'attelle la Guemara : solliciter le texte de la Mishna pour en déduire des réponses à de nouvelles questions, auxquelles elle ne s'attache pas explicitement, et le confronter à lui-même pour relever les contradictions apparentes et les résoudre, soit en attribuant les passages concernés à des autorités différentes (et il s'agit alors de définir précisément l'objet de leur dissension), soit en en donnant une lecture moins obvie, mais respectueuse de la cohérence du texte.

Au demeurant, la Guemara ne confronte pas uniquement la Mishna à elle-même. Elle l'éprouve également au regard d'autres enseignements des mêmes autorités rabbiniques, que Rabbi Yehuda ha-Nassi n'a pas retenus dans le canon mishnique. Ces enseignements, appelés *beraïtot*, « extérieures », sont pour partie repris dans la *Tossefta*, « Complément [à la Mishna] », compilée par Rabbi Hiyya, élève du précédent. Les *beraïtot* sont en général plus explicites – et donc moins concises – que la Mishna, soit parce qu'elles précisent le contexte d'un débat, soit parce qu'elles en identifient les protagonistes, soit, encore, parce qu'elles nous enseignent qu'il y a débat sur tel ou tel point où la Mishna pourrait laisser croire à une unanimité.

Ainsi, la Guemara recontextualise la Mishna dans un corpus « oral » plus large, où coexistent de multiples variantes d'un même enseignement. L'examen comparatif des discours, dont la pluralité est caractéristique de l'oralité, ne vise pas, en tout cas pas exclusivement, une finalité « critique » : il ne s'agit pas, en général, d'établir la « vraie version », la variante la plus authentique d'une sentence à l'exclusion

des autres. En effet, pour être « écrite », c'est-à-dire présentée sous la forme d'un corpus ordonné, la « parole » mishnique ne devient jamais Écriture. Elle n'est pas, comme le texte biblique, un ensemble immuable de lettres dont le sens et la raison dérivent ; au contraire, elle n'est que l'expression verbale d'une logique qui la produit. Ainsi, deux enseignements en apparence contradictoires ne s'excluent pas l'un l'autre puisque, sauf erreur de transmission manifeste (ce qui, en soi, peut être sujet à débat), tous deux procèdent d'un raisonnement implicite, expriment des chemins de pensée qui, pour être divergents, n'en sont pas moins fondés sur le même substrat que sont les catégories du savoir talmudique.

Dégager ces « catégories du savoir talmudique » à partir du corpus mishnique et para-mishnique, c'est *in fine* l'essentiel du travail de la Guemara. Comparatisme des variantes, identification des sources bibliques (que la Mishna elle-même ne pointe qu'exceptionnellement), élargissement du débat, analyse stratifiée des lectures des maîtres des <sup>iii</sup><sup>e</sup>, <sup>iv</sup><sup>e</sup> et <sup>v</sup><sup>e</sup> siècles, autant de méthodes visant à construire ce que l'on pourrait appeler l'archéologie, ou la science fondamentale, du savoir sacré. Les commentateurs médiévaux (que nous évoquerons plus loin) soumettront la Guemara, elle aussi alors « écrite », au même traitement ; les commentateurs modernes et contemporains en feront autant avec les commentaires médiévaux. En ce sens, le Talmud est une œuvre fondamentalement inachevée, qui se poursuit jusqu'à aujourd'hui, poussant toujours plus loin l'abstraction réductionniste des concepts, jusqu'à l'« atomisme logique » de l'école de Brisk<sup>3</sup>.

## De l'écriture à l'imprimerie

L'impression du Talmud (quelques traités à la fin du <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècle, puis la première édition complète, sortie des presses vénitiennes de Daniel Bomberg entre 1519 et 1523) a à son tour profondément modifié l'approche de son étude. Auparavant, de rares traités individuels étaient dispersés dans tous les centres d'étude, de Fès à Spire en passant par Barcelone, Évreux ou Troyes, et supposaient de longs voyages. Rares étaient ceux qui avaient eu accès à tout le corpus talmudique au cours de leur vie ; plus rares encore, ceux qui pouvaient disposer simultanément des différents traités qui le composent, et des variantes manuscrites. Par ailleurs, le texte de la Mishna et de la Guemara était présenté nu : les différents commentaires qui font partie du corpus talmudique au sens large, comme nous l'avons vu, faisaient l'objet de recueils séparés et tout aussi rares. Les premiers imprimeurs du Talmud, et tous les autres à leur suite, vont concevoir la page talmudique comme un espace où coexistent le texte de la Mishna et de la Guemara, leurs principaux commentaires, et tout un ensemble d'outils de référence.

Examinons une telle page à titre d'exemple. Au centre se trouve le texte de la Mishna (1) et de la Guemara (2). En marge intérieure (ici, à droite) (3), le commentaire de Rashi (France du Nord, 1040-1105) auquel fait face, en marge extérieure (ici, à gauche) (4), le commentaire des Tossafistes<sup>4</sup>. Ces deux commentaires, essentiels, orientent la lecture selon deux démarches différentes. Le commentaire de Rashi propose une lecture suivie, aplanit les difficultés linguistiques, explicite les ellipses. Celui des Tossafistes s'attache à des points choisis du discours talmudique pour le confronter à des variantes et déduire des conclusions implicites, ou souligner les difficultés que pose une lecture obvie afin – mais pas toujours – de proposer une interprétation alternative qui prenne notamment en compte la nécessaire cohérence des différents passages du Talmud. Outre les variantes attestées, le commentaire des Tossafistes confronte également ce que dit le texte talmudique à ce qu'il aurait pu dire, mais qu'il ne dit pas : pourquoi il prend tel exemple et pas tel autre, pourquoi il recourt à tel argument et pas à un autre plus évident, etc. En confrontant le texte réel à un anti-texte imaginaire, il met en lumière les enjeux réels du discours talmudique dans sa formulation ponctuelle et dans son déroulement argumentatif.



Figure 1. Une page de Talmud (traité *Baba Metsia'*, 10a).

Ainsi le commentaire de Rashi est-il souvent lu comme une première approche et celui des Tossafistes comme une approche seconde. Mais il faut aller plus loin que cette compréhension naïve, qui est en réalité une illusion tenant à la forme du discours. Si les Tossafistes avaient écrit un commentaire linéaire, leur lecture nous semblerait aussi « littérale » que celle de Rashi. À l'inverse, si Rashi avait écrit sous la forme de *Tossafot*, son interprétation nous paraîtrait aussi « casuistique » que celle des Tossafistes. En réalité, les uns comme les autres s'appuient sur des démarches d'analyse qui sont celles du savoir talmudique lui-même : analyse contradictoire, dissection syntaxique, etc. Chacun en dégage des vues sur les catégories talmudiques, desquelles il fait découler sa lecture. La co-présence sur la page imprimée de ces différents commentaires, conjuguée à celle des autres commentaires médiévaux imprimés à la fin de chaque traité ou encore dans des éditions séparées, permet un jeu d'intertextualité où il s'agit d'identifier quels sont les principes directeurs de l'approche adoptée par chaque commentateur.

La plupart des traités comprennent en outre un ou plusieurs commentaires classiques sur la page même : ici, en bas à droite, celui

de Rabbénoù Hananel de Kairouan (990-1053) (5), ailleurs celui de Rabbénoù Guershom de Mayence (960-1028 ou 1040). Ces commentaires, outre qu'ils permettent souvent de comprendre quelle est l'interprétation « classique » que Rashi ou les Tossafistes viennent réfuter ou appuyer, sont encore des témoins essentiels de variantes du texte talmudique, différentes de la version imprimée. Les Tossafistes, en particulier, font régulièrement fond sur la version de Rabbénoù Hananel pour mettre à jour la logique qui sous-tend l'une et l'autre variantes. Encore une fois, le « texte » talmudique, étant essentiellement le témoin discursif d'un raisonnement, est composé de l'ensemble de ses variantes. D'autres variantes sont en outre mentionnées en marge intérieure, à droite du commentaire de Rashi, sous la forme de notules qui portent le titre de *Massoret ha-Shas*<sup>5</sup>, « la tradition textuelle du Talmud » (6) ; elles côtoient d'autres émendations, telles que les *Hagahot ha-GRA*<sup>6</sup>, « Gloses du Gaon de Vilna » (7).

## Intertextualité et ordre du discours

Une page de Talmud comporte en outre plusieurs appareils de renvoi, tant en amont qu'en parallèle et en aval de la hiérarchie des textes normatifs. En amont, elle fait figurer dans la marge interstitielle qui sépare la Guemara de Rashi (8) les références des versets bibliques cités. Ces renvois sont d'autant plus utiles que la Guemara ne cite pour ainsi dire jamais les versets dans leur intégralité, du fait qu'elle suppose que le texte biblique est parfaitement connu et que quelques mots suffisent à susciter le verset cité. Par souci d'économie, elle ne cite que les mots sur lesquels porte son analyse ; parfois, à l'inverse, elle ne cite que le début du verset, tandis que les mots sur lesquels porte réellement l'analyse figurent à la fin de celui-ci. Plus généralement, il est nécessaire de se référer au contexte du verset cité pour saisir la pertinence réelle de l'exégèse pratiquée. Une fois que l'on a effectué cette remontée du discours talmudique vers l'Écriture biblique, il est possible de rebondir vers d'autres textes paratalmudiques, comme les midrashim (on appelle midrashim les commentaires bibliques des maîtres de l'Antiquité). Ceux-ci proposent généralement des interprétations plurielles des versets : le Talmud n'en retenant souvent qu'une, il est indispensable, pour comprendre ce choix, de connaître également celles qu'il rejette *de facto*.

En parallèle au texte de la Guemara, la page de Talmud fait encore figurer, dans la *Massoret ha-Shas* déjà évoquée (6), les références aux autres passages du Talmud cités par la Guemara, Rashi et les Tossafistes.

Enfin, en aval, dans la marge absolument extérieure (9), le '*Ein Mishpat* (« La Source de la Loi ») renvoie aux codes médiévaux majeurs de la Loi

juive : le *Mishné Torah* (« Répétition de la Torah ») de Maïmonide (1135-1204), le *Sefer Mitswot Gadol* (« Grand Livre des commandements ») du Tossafiste R. Moïse de Coucy (milieu du xiii

e siècle<sup>7</sup>), les *Arba'a Turim* (« Quatre Rangées<sup>8</sup> ») de R. Jacob ben Asher (Allemagne et Espagne, 1269-1343) et le *Shul'han 'Arukh* (« La Table dressée ») de R. Joseph Caro (Espagne et Terre sainte, 1488-1575).

L'existence même de ces ouvrages de codification demande à être justifiée : qu'apportent-ils en effet de plus par rapport à la Guemara elle-même ? La réponse classique est qu'ils suppléent à un manque flagrant : la Guemara ne tire que rarement elle-même ses propres conclusions. Travail d'élucidation, d'étude (*talmud*), elle vise à faire ressortir les véritables enjeux à l'œuvre dans les divergences d'avis entre les maîtres de l'époque mishnique. Les rares fois où elle indique « et la loi à suivre en pratique est... » sont presque toujours des interpolations postérieures, de l'époque des Géonim de Babylonie (vi<sup>e</sup>-ix<sup>e</sup> siècle), conclusions qui ne sont pas toujours suivies par les autorités de l'Europe médiévale. D'autres fois, la formule « et la loi à suivre en pratique est... » (*ve-hilkhata...*) est remise explicitement en question par la suite de la Guemara elle-même, reflétant ainsi un débat de la fin de la période talmudique ou du début de celle des Géonim. Il faut bien comprendre que ces conclusions légales ne relèvent pas de l'arbitraire d'un pouvoir législatif, mais obéissent à des règles de déduction para-talmudiques qui permettent de les déduire du débat halakhique lui-même : par exemple, si la Guemara rapporte que tel maître a agi conformément à telle position (ce qui est supérieur à un simple avis théorique), ou si elle rapporte qu'un maître des dernières générations (par exemple Ravina ou Rav Ashi) s'est rangé à l'avis de tel maître des générations précédentes (étant dernier venu dans la discussion, on suppose qu'il a pris en compte tous les arguments et contre-arguments des siècles antérieurs, et que son avis est donc le mieux informé).

On pourrait donc penser que le fait de présenter les conclusions légales sous une forme codifiée relève d'un besoin légitime. Or, bien au contraire, la publication de ces codes – le *Mishné Torah* et le *Shul'han 'Arukh* en particulier – a souvent suscité des critiques virulentes. Ce qu'on leur reprochait est éminemment révélateur : on craignait que l'étude de ces codes ne se substitue à l'étude du Talmud proprement dit et que les étudiants, ignorant les raisonnements qui ont abouti à ces conclusions, n'opèrent à partir de ces seules conclusions des extrapolations fautives. Ces craintes étaient encore augmentées par le fait que certains de ces codes – le *Mishné Torah* et le *Shul'han 'Arukh* toujours – ne renvoyaient pas au passage talmudique sur lequel ils fondaient telle ou telle loi. Le *Sefer Mitswot Gadol* et les *Arba'a Turim* échappèrent à ces critiques dans la mesure même où ils se réfèrent constamment à leurs sources.

Quant aux deux autres codes majeurs du Moyen Âge, celui du Rosh (Rabbénou Asher ben Ye’hiel, Allemagne-Espagne, 1250-1328) et celui du Rif (Rabbénou Yits’haq al-Fassi, Afrique du Nord-Espagne, 1013-1103), ils suivent globalement l’ordre du Talmud, omettant les débats sans conséquence sur la loi pratique, rapportant des passages thématiquement liés et interpolant leurs brefs commentaires. Ce sont pour autant bien des œuvres de décisionnaires. De ce fait, on voit qu’il existe un réel continuum entre la littérature des commentaires talmudiques et celle des codes de loi. Ces derniers mettent en œuvre de manière plus ou moins radicale des méthodes qui sont déjà en germe dans la littérature des commentaires : mettre en regard des passages relevant d’un thème commun, extrapoler des incidences dans d’autres domaines, mettre en balance des voies de raisonnement concurrentes. L’innovation réelle du *Mishné Torah* et des codes de la fin du Moyen Âge est qu’ils réorganisent le matériau talmudique selon un autre ordre, pensé selon une logique plus ou moins formelle, en tout cas autre que celui, traditionnel, de la Mishna. Maïmonide fut en cela un précurseur, bien que Rav Hai Gaon, à la fin du x<sup>e</sup> siècle, l’ait précédé avec son peu connu *Sefer ha-Meqa’h we-ha-Mimkar* (*Livre de l’acquisition et de la vente*).

Ce choix d’un principe d’organisation différent du savoir a de grandes conséquences. D’une part, en amont, il applique au matériau talmudique une classification *a priori*, grille de lecture formelle qui détermine l’architecture globale du savoir. La division en livres, chapitres, sous-chapitres et paragraphes fonctionne comme un arbre phylogénétique. D’autre part, en aval, l’articulation des conclusions légales selon un ordre du discours raisonné jette une lumière nouvelle sur l’interdépendance de discussions talmudiques dispersées. Plus encore, l’absence de références précises aux sources talmudiques permet aux commentateurs ultérieurs de rattacher telle conclusion du *Mishné Torah* à une discussion talmudique autre que celle attendue. Cette méthode, qui consiste à utiliser le *Mishné Torah* comme une grille de lecture du Talmud, a été poussée à son paroxysme par l’école de Brisk ; mais elle n’est en fait que le prolongement du travail des commentateurs du *Mishné Torah* et du *Shul’han ‘Arukh* à l’époque moderne, qui prennent ces codes comme point de départ d’analyse du débat talmudique.

Ainsi, les codes de loi sont eux aussi des commentaires talmudiques et sont principalement employés comme tels, suscitant à leur tour d’autres commentaires visant à retracer la généalogie qui relie les différents « textes » de la tradition, ou plutôt les différents corpus de raisonnements logiques organisés selon divers ordres de discours. Rav Moshe Avigdor ‘Amiel (1882-1946), dans l’introduction de son ouvrage *Ha-Middot le-Heqer ha-Halakhah* (« Les Catégories de la recherche talmudique »), propose un modèle de l’histoire talmudique fondé sur l’alternance de deux types de moments : l’exégèse et la codification. Il

explique ainsi que chaque moment de codification met au jour un aspect de l'organisation du savoir talmudique, suscitant par là même la production d'une littérature exégétique qui l'analyse ; cette analyse produit des résultats qui sont ensuite codifiés selon un nouvel ordre, lequel suscite à son tour une exégèse, *ad infinitum*. Ainsi, l'exégèse des maîtres des premiers siècles a été codifiée dans la Mishna, qui a donné lieu aux exégèses des maîtres de la Guemara, codifiées dans le Talmud, lequel a suscité les commentaires médiévaux, les conclusions desquels ont été mises en ordre dans les codes de la fin du Moyen Âge, etc.

Pour Rav 'Amiel, tel est le mouvement propre par lequel progresse la science talmudique, science pure et autonome au même titre que les mathématiques. Si ce caractère purement formel de la science talmudique n'apparaît pas immédiatement, explique-t-il, c'est parce que ses fondations logiques (qu'il se propose d'exposer) n'ont pas encore été reconnues. Ce qui n'a pas empêché cette science de progresser, de la même manière qu'on peut excellentement manier sa langue maternelle tout en ignorant tout de sa grammaire. La tendance actuelle des talmudistes de premier plan est, de fait, de composer des ouvrages dont le point focal est non pas tel ou tel passage talmudique ou tel ou tel champ de la Loi, mais bien un ensemble de concepts transversaux et purement formels : doute objectif ou subjectif, probabilité, loi liée à la personne ou à l'objet...

## Notes

[1.](#) Il existe en fait deux Guemarot, l'une élaborée en Palestine vers 350-400, l'autre en Babylonie vers 500. Accompagnées de la Mishna, elles forment respectivement le Talmud de Jérusalem et le Talmud de Babylone. C'est ce dernier, plus complet, qui est désigné par le terme de « Talmud » sans autre précision.

[2.](#) Cf. R. Brody, « The Talmud in the Geonic Period », in S. L. Mintz et G. M. Goldstein (éd.), *Printing the Talmud*, New York, 2005, p. 31-32.

[3.](#) Brisk est le nom yiddish de la ville de Brest-Litovsk, où enseignèrent Rabbi Haïm Soloveitchik (1853-1918) et son fils, Rabbi Yitshak Zeev Soloveitchik (1886-1959). Leur méthode d'analyse est aujourd'hui dominante dans les *yeshivot* (instituts d'études talmudiques).

[4.](#) C'est-à-dire les auteurs de *Tossafot*, « Compléments » au Talmud. Les premiers Tossafistes sont les élèves de Rashi. Ils prospèrent en France du Nord et en Allemagne aux xii<sup>e</sup> et xiii<sup>e</sup> siècles.

[5.](#) Shas est l'acronyme de *Shisha Sidrei*, « Les Six Ordres » [de la Mishna, et donc du Talmud].

[6.](#) GRA est l'acronyme de Gaon Rabbi Eliyahou, de Vilna (1720-1797).

[7.](#) Aux côtés de R. Yehiel de Paris, un autre Tossafiste, il défend le Talmud contre les accusations de l'Église lors du « procès du Talmud » en 1240 ; procès perdu d'avance, qui aboutira au brûlement de tous les

manuscrits du Talmud, par charretées entières, en Place de Grève, en 1242 – ce qui mettra à court terme fin à l'école française des Tossafistes.

8. Ce nom, qui est une référence biblique aux quatre rangées de pierres précieuses qui ornaient le pectoral du Grand Prêtre à l'époque du Temple, indique la division quadripartite du code : *Ora'h 'Hayyim* (« Le Chemin de vie »), sur les lois des prières et des fêtes ; *Yoreh De'a* (« L'Enseignement de la connaissance ») sur les lois du permis et de l'interdit ; *Even ha-'Ezer* (« La Pierre de soutien ») sur les lois de statut personnel ; et '*Hoshen Mishpat* (« Le Pectoral du jugement ») sur les lois civiles et pénales.

## Nos partenaires

Le projet *Savoirs* est soutenu par plusieurs institutions qui lui apportent des financements, des expertises techniques et des compétences professionnelles dans les domaines de l'édition, du développement informatique, de la bibliothéconomie et des sciences de la documentation. Ces partenaires contribuent à la réflexion stratégique sur l'évolution du projet et à sa construction. Merci à eux !



- CONCEPTION : [ÉQUIPE SAVOIRS](#), PÔLE NUMÉRIQUE RECHERCHE ET PLATEFORME GÉOMATIQUE (EHESS).



- DÉVELOPPEMENT : DAMIEN RISTERUCCI, [IMAGILE](#), [MY SCIENCE WORK](#). DESIGN : [WAHID MENDIL](#).

